

Ontología política desde América Latina

Jhon Alexander Idrobo-Velasco
Israel Arturo Orrego-Echeverría
Editores académicos



Ontología política desde América Latina

Ontología política desde América Latina

JHON ALEXANDER IDROBO-VELASCO
ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA
EDITORES ACADÉMICOS



Idrobo-Velasco, Jhon Alexander

Ontología política desde América Latina / Carlos Andrés Duque Acosta, [y otros cuatro autores], Editores académicos, Jhon Alexander Idrobo-Velasco e Israel Arturo Orrego-Echeverría; Bogotá: Universidad Ediciones USTA, 2021.

212 páginas

Incluye referencias bibliográficas e índices de autores, onomástico y temático

ISBN: 978-958-782-470-4

E-ISBN: 978-958-782-471-1

1. Ontología – América Latina 2. Política - América Latina 3. Ciencia política – Filosofía I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 320.01

CO-BoUST



© Jhon Alexander Idrobo-Velasco e Israel Arturo Orrego-Echeverría, editores académicos, 2021

© Pilar Cuevas Marín, prologuista, 2021

© Israel Arturo Orrego-Echeverría, Carlos Andrés Duque Acosta, Julián Cárdenas Arias, Jhon Alexander Idrobo-Velasco y Juan Cepeda H., autores, 2021

© Universidad Santo Tomás, 2021

Ediciones USTA

Bogotá, D. C., Colombia

Carrera 9 n.º 51-11

Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991

editorial@usantotomas.edu.co

<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Carlos Mauricio Granada Rojas

Diagramación y montaje de carátula: Yully Paola Cortés Hernández

Impresión: DGP Editores S.A.S.

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-470-4

E-ISBN: 978-958-782-471-1

Primera edición, 2021

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>
Universidad Santo Tomás

Vigilada Mineducación

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, Minjusticia Acreditación

Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, Mineducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • Printed in Colombia

*A los pueblos ancestrales del Abya Yala (América), especialmente
a las comunidades amazónicas que, en estos tiempos, padecen la
violencia del capitalismo sobre sus territorios, mundos vitales y
ontologías. Gratitud infinita por salvaguardar su memoria y ser
maestros guardianes de los territorios y sus múltiples formas de vida.
A los líderes y lideresas sociales en Colombia, semillas de esperanza
de un mundo mejor.*

*A Isabella, Dana, Jerónimo, Antonio, Karencita, Nahuel, Pablo,
Tania y las generaciones venideras, hilos del chumbe del tiempo,
armonías del canto de la vida.*

*En memoria de Alexander Idrobo-Velasco, coeditor y coautor de este
libro, amigo de caminar, de risas y alegrías, quien falleció mientras
este libro estaba en proceso editorial... su legado, sonrisa y esperanza
en la posibilidad de una sociedad más justa estarán animando
nuestro quehacer académico, político y social.*

A la Pacha, que nos crio y cruzó caminos...

Contenido

PRÓLOGO PILAR CUEVAS MARÍN	11
INTRODUCCIÓN	15
PENSAR ONTOLÓGICO DE LA POLÍTICA: APUNTES PARA UNA ONTOLOGÍA POLÍTICA Y LA POLÍTICA ONTOLÓGICA ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA	25
LA INTERPRETACIÓN ONTOLÓGICO-POLÍTICA DEL BUEN VIVIR CARLOS ANDRÉS DUQUE ACOSTA	63
HACIA UNA COMPRENSIÓN ONTOLÓGICA DEL ESTADO PLURINACIONAL COMUNITARIO JULIÁN CÁRDENAS ARIAS	111
UNA ONTOLOGÍA RADICAL DESDE EL TERRITORIO. ACERCAMIENTO A LAS PRÁCTICAS POLÍTICAS DEL PUEBLO NASA JHON ALEXANDER IDROBO-VELASCO	143
LINEAMIENTOS DE ONTOLOGÍA POLÍTICA DESDE AMÉRICA LATINA JUAN CEPEDA H.	169

SOBRE LOS AUTORES	193
ÍNDICE ONOMÁSTICO	197
ÍNDICE TEMÁTICO	203

Prólogo

Si el saber-conocer constituye un acto permanente de reflexión, problematización crítica y construcción del asombro y la belleza, aspectos que irrumpen brindándonos nuevos campos e intersticios en la comprensión del mundo que habitamos y nos habita, podríamos decir que el presente libro abre esta posibilidad al acercarnos al análisis en torno a una ontología política desde América Latina.

A partir de diversos enfoques y estéticas escriturales, los autores configuran de principio a fin un trabajo de carácter investigativo, crítico y propositivo, provisto de un claro compromiso ético e intelectual que marca la impronta de la obra. En la apuesta por comprender el sentido de una ontología política desde América Latina, el texto nos sumerge en una reflexión filosófica propia, que parte por reconocer y, a su vez, deconstruir los legados del pensamiento occidental, situando lo disruptivo, lo que emerge desde la *filosofía contextual andina* y el pensar latinoamericano.

De esta manera, y acudiendo al filósofo argentino Rodolfo Kusch, la lógica de la negación va entretejiendo esos otros sentidos de lo ontológico, ya no en el entramado del ser y del humanismo universal occidental-colonial que ratificó, a través de los sistemas de representación, los múltiples dualismos que lo caracterizan, sino desde los principios del ser-estando y del estar-siendo propios del pensamiento

filosófico andino. Esto supone abandonar, como lo muestran los autores desde distintas perspectivas, la comprensión de la realidad como externalidad, como lo dado de forma esencial, para adentrarnos en el sentido de inmanencia y relacionalidad. En sus palabras, serían un tipo de sentidos que, aunque a nuestras actuales formas de vida les parecen residuales, dan lugar a formas de estar en el mundo que coexisten en medio de la diversidad.

Es en este lugar de frontera, de disrupción que moviliza lo establecido y agrieta lo hegemónico, en donde el giro ontológico desde la perspectiva relacional y el horizonte decolonial-transmoderno recogido en el presente libro cobran sentido y se tejen con lo político, polinizando esos otros mundos que ya son posibles. Frente a la fragmentación de los cuerpos, la naturaleza y las culturas, la invitación es a visibilizar cosmogonías y filosofías, en especial ancestrales y andinas, donde la ontología política se nos presenta como otra forma de habitar y de habitarnos desde los principios propuestos, en particular, por el Buen Vivir o *Sumak Kawsay*. La relacionalidad, la complementariedad, la reciprocidad y la armonía estarían en la base de estas otras formas de vida radicalmente distinta.

Cada capítulo es una ventana que se abre a este horizonte de sentido, de modo que este libro no es simplemente un ejercicio abstracto y especulativo, puesto que, en cuanto principios ontológicos, se entrecruzan y materializan en las experiencias vitales que se producen en los territorios y en el marco del Estado y las políticas públicas. Así las cosas, el texto nos acerca a la concepción y puesta en marcha del modelo de Estado plurinacional comunitario en América Latina, considerando procesos como los de Bolivia y Ecuador, así como su fisura con respecto al sentido unívoco del cual han sido portadores los Estados nacionales en la región. De igual modo, la reflexiones que se ofrecen este libro hacen referencia también a la experiencia de los pueblos nasa en Toribío, Cauca, centrada en la tierra, el territorio y su defensa ancestral. En todos los casos y de manera central, el texto nos acerca a la reflexión sobre el Buen Vivir como ontología política.

Es en los territorios donde las cosmogonías y las luchas contemporáneas del resistir y (re)existir cobran sentido en defensa de la vida, las comunidades y las diversas expresiones organizativas. Se trata de una

concepción que gana hondura y profundidad a lo largo de la presente investigación, y que contempla el descentramiento del antropocentrismo y da paso al reconocimiento de lo humano y lo no-humano, de la naturaleza, las culturas, las corporalidades, los afectos y espiritualidades como escenarios del estar-siendo. Aquí se teje el entramado en la comprensión de una ontología política desde América Latina, a la cual nos invitan los autores como acto permanente de reflexión, problematización y construcción del asombro y la belleza.

PILAR CUEVAS MARÍN

*Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos,
Universidad Andina Simón Bolívar*

*Directora de la Maestría en Innovaciones Sociales en la Educación
Corporación Universitaria Minuto de Dios*

Bogotá, febrero 6 de 2020

Introducción

Poner en marcha un proyecto para pensar una *ontología política desde América Latina*, que además permitiera el encuentro de los diversos intereses investigativos, filosóficos, personales e institucionales de quienes nos pusimos y propusimos esta tarea desde el año 2018, permitió la articulación de aproximaciones y perspectivas teóricas, metodológicas y conceptuales que, teniendo como fondo la formación disciplinar de la filosofía y el interés particular por los problemas ontológicos, no se estanca allí, sino que, por la naturaleza misma de lo estudiado, obliga a establecer puentes con otras disciplinas como la antropología, la sociología y la literatura misma. Ahora bien, esta diversidad de intereses y enfoques que nos convocó a pensar la ontología política desde América Latina no ha de considerarse como un eclecticismo que se aleja del campo mismo de concreción —*crecer-con*— de lo ontológico, sino que se justifica desde allí.

La idea misma de una reflexión sobre ontología política ameritó un cierto rodeo, acaso propio del operar de la filosofía —y de una particular actitud latinoamericana ante el pensar—, en torno al horizonte desde el que interpretamos esta expresión, entre tantas otras con las que se podrían enunciar toda suerte de fenómenos políticos en la región. ¿Por qué y a qué llamar ontología política? A más de ello, nos proponemos en este libro no solo una ontología política, sino una *desde*

América Latina, lo que hace más imperativa la necesidad de explicitación del horizonte desde y con el cual pensamos esa ontología política. ¿Qué tiene que ver una disciplina filosófica como la ontológica con la política y, más aún, con América Latina? ¿Es posible acaso una ontología desde América Latina? En últimas, esta tarea implica reconocer el lugar de enunciación, lo dicho desde un contexto particular, que a su vez muestra un dinamismo tan particular en los últimos tiempos.

La idea de la ontología y la política, como dos términos que señalan ámbitos o regiones del ser diferenciados e independientes, puede llevar al equívoco de que de lo que se trata en este libro es de una definición y dimensión esencial de lo político, dado que la ontología estudia el ser, aquello que es, en cuanto que tal. Sin embargo, pensar la ontología política como una expresión conjunta, es decir, como “ontología-política”, tal como la expresión heideggeriana de ser-en-el-mundo —que apunta a elementos que se corresponden—, supone un carácter particular de lo ontológico y un cuestionamiento doble que se pregunta por la dimensión ontológica de la política, por una parte, y por la política ontológica, por otra.

De cara a este horizonte, nos comprometimos con una comprensión de la ontología, que bien vale la pena anticipar, lo suficientemente amplia y que no quedaba suturada en la descripción de las esencias y las cosas, ni en el *logos* mismo de lo *onto-lógico*, sino que se abre a una comprensión que intrínsecamente es política. En este horizonte, lo ontológico, en la ontología política, no es una descripción, por más rigurosa que esta sea, de la esencia de las cosas y lo real, de la *res-pública* (cosa pública), sino la forma misma como esta se constituye, es decir, el entramado de prácticas, discursos y ausencias de estos a partir del cual los colectivos humanos constituyen realidad, su mundo, por medio de una diversidad de formas de interacción y *enacción* (*to enact*) con los otros seres, vivos y no vivos, y aquello que Occidente ha denominado naturaleza.

En otros términos, el ámbito de lo ontológico, si se quiere, de constitución de mundo, aquel que delimita lo que es, lo que existe y lo que no, lo que es visible o no, y sus diversas gradaciones e intensidades, es decir, su grado de realidad en un determinado mundo o universo cultural, no es algo estable y dado de antemano, como en la *res-pública*

(cosa pública) de la política ontológica occidental, sino que está íntimamente ligado a las interacciones, relaciones y enacciones materiales y vitales de los colectivos humanos. En este horizonte, la estructura de la política universalizada por la modernidad ha distribuido el ámbito de lo real, de lo existente, es decir, de lo *óntico-ontológico*, según su propia gradación y clasificación de mundo que, si bien es la que más goza de popularidad, sería solo uno de los relatos existentes, pero no el único real y, menos aún, el único posible.

De manera que la ontología política *desde* América Latina no solo disputa contenidos, interpretaciones y sentidos sobre una realidad ya dada, cerrada y suturada, que bien se podría dirimir vía racionalidad jurídica o de consenso cultural, sino también la dimensión política desde la cual se ha constituido y se constituye mundo, lo que es y lo que no es, pero sobre todo, abre el campo para el reconocimiento y la visibilización de otras formas existentes y posibles de pensar la política, la cultura y la naturaleza.

En este contexto, las reflexiones en torno a una ontología política desde América Latina transitan ineludiblemente *por y con el territorio*, ya no como una conceptualización de este con implicaciones jurídicas y con delimitaciones espaciales en las cuales se integran diversas idiosincrasias locales, sino como la relacionalidad del todo que se concretiza en formas de estar-siendo, formas, por lo demás, de expresar la integralidad que configura el pensamiento propio del continente. En este sentido, la reflexión ofrecida por autores como Josef Estermann, Rodolfo Kusch, Arturo Escobar y, para el contexto contemporáneo, los aportes de los movimientos sociales a lo largo y ancho del continente, en la defensa y resistencia frente a los procesos de extractivismo y explotación de los recursos naturales, son la ruta para comprender la materialización de una ontología política situada y que dé respuesta a exigencias contemporáneas.

Los debates, análisis e investigaciones en torno a la ontología política han redundado en las condiciones de posibilidad para un pensamiento político que, en otros términos, se pregunta por el modo mismo en que es posible o imposible un pensamiento político. Esta pregunta por el modo de posibilidad del pensamiento político, desde la perspectiva occidental, dejó fuera del espectro de análisis aspectos como

el carácter óntico-ontológico del territorio, donde emergen gran parte de las posibilidades de la ontología política en América Latina. En este caso, el ángulo de comprensión no está dado en el objeto, como sí ocurre en los análisis de la política tradicional, sino que trasciende el lugar de enunciación y se dirige a las relaciones entre lo que hace parte del mundo, incluyendo al ser humano, pero sin partir de él, es decir, des-centrando al sujeto que objetiva el mundo y viéndolo mejor como una parte de las relaciones que co-constituyen mundo. En este sentido, se rompe el paradigma de la modernidad, en el que un tipo de subjetivismo queda anclado en las reflexiones del protagonismo, cayendo en una hipervaloración de la racionalidad y limitando las (otras y diversas) manifestaciones de los saberes, prácticas, ritos, usos, costumbres y situaciones de la cotidianidad.

Esta postura rompe de alguna manera con la hegemonía de algunas tradiciones filosóficas que daban por sentado que el ser humano es político por naturaleza, cerrando el espectro del carácter político y cultural de la naturaleza misma, perdiendo del horizonte la posibilidad de otras ontologías, otras formas de constituir relaciones que crean mundo, donde lo político de lo humano incluye la relación con la “naturaleza” y otros seres vivos y no vivos. En otras palabras, esta postura pone en entredicho la hegemónica dicotomía entre naturaleza/cultura, pues cuestiona el carácter político de la invención de la naturaleza como una esfera separada de la “cultura”. El mayor riesgo, podría pensarse, es la caída en un tipo de animismo, panteísmo o espiritualismo de la naturaleza que, a más de ser una lectura prejuiciosa de estas formas de habitar mundo, no viene al caso, por tratarse de una revisión de lo que configuraría una ontología política *en (desde)* América Latina, en vez *de* América Latina, donde el paisaje mismo termina por co-constituir ese estar-siendo en el que hemos de hallarnos (la relacionalidad, la reciprocidad, verse como un otro entre otros).

Ontología política desde América Latina es resultado de la investigación “Ontología en América Latina. Ontologías de la Diferencia Radical (ODR)” del Grupo de investigación interinstitucional TLA-MATINIME, desarrollada durante los años 2018 y 2019. Inicialmente se planteó la necesidad de hablar con los territorios, refiriéndonos a la generación de diálogos que incluyeran otras formas de pensar

desde lo que nos hace habitar estas regiones, en un esfuerzo por superar el academicismo —tarea de por sí difícil por el lugar de enunciación acostumbrado—, para toparnos con los sentidos de ser, resistir, existir y re-existir. Estas categorías fueron hilando los debates dentro del grupo y requirieron un análisis más profundo para comprender —o al menos intentarlo— las expresiones que se le han escapado a la tradición filosófica a la hora de hablar de América Latina, pues en ocasiones pareciera que se simula ser otra cosa y no el continente, se emula ser-Occidente, como una herencia y no como una imposición, se pretende llegar a ser como lo impuesto y no se evalúa ese residuo, esa fagotización —como la llamara el argentino Kusch— en la que se maduró el continente. En otros términos, se habla como si se fuera el otro y se niega el ser propio, que parece haber negado a su vez el sentido de estar-siendo desde una cosmovisión auténtica.

Estas razones obligaron (*ob-ligare*) a revisar lo que sucede en el continente. Cabe señalar que esta tarea, aunque mantiene un diálogo con la tradición occidental, intenta reconfigurar maneras propias de atender a los retos contemporáneos, ya sea acudiendo a las expresiones relacionadas con las tradiciones propias de las regiones, o bien como un tipo de emancipación o incluso de rebeldía y resistencia; en últimas, este ejercicio de reflexión se traduce en formas que constituyen expresiones propias que se desmarcan de lo que hubo de entenderse por pensamiento político. Así, las reflexiones en torno al Buen Vivir, los planes de vida, las resistencias de comunidades, sus relaciones directas con la territorialidad a través de la comunalidad y sus luchas por la autonomía emergen como praxis político-ontológicas, en las que se podría anclar un pensar político propio sobre aquello que nos ha configurado.

En este punto era necesario identificar, en la diversidad de expresiones propias del territorio, las prácticas que manifestaran de manera concreta una ontología política en América Latina; estas aproximaciones permitieron crear dos bloques: por un lado, se presenta un intento de teorización que se lleva a cabo desde lo que se ha dicho en el continente en diálogo con la tradición hegemónica occidental. En esta línea aparecen las dos primeras espirales de diálogo planteadas por

Israel Arturo Orrego-Echeverría y Carlos Andrés Duque Acosta, quienes ofrecen un panorama general de los tránsitos entre una ontología política, una política ontológica y las relaciones con prácticas como el Buen Vivir de las comunidades indígenas del continente.

En este horizonte, el primer capítulo de esta espiral intenta definir un concepto de ontología política pensado desde América Latina. La tesis central es que las disputas políticas por el territorio y las luchas ecológicas son contiendas a la vez ontológicas y políticas. Son políticas porque hay allí un conflicto en torno al modo en que coexistimos y estamos juntos. Son ontológicas porque son disputas por el mundo y el modo esencial del ser de las cosas. La naturaleza del conflicto no es entre concepciones del mundo, pues esta idea supone que existe un mundo, sino que es una lucha entre mundos y sus formas de concreción. La razón es que el mundo no es una entidad objetiva, opuesta a los seres humanos, sino una red de significados y sentidos. Así mismo, el segundo capítulo de este primer bloque desarrolla el concepto de ontología política que parte de las comprensiones del Buen Vivir andino como una perspectiva transmoderna, poshumanista y como parte de un “conflicto ontológico”. En contraposición al primer texto, la diferencia entre la ontología dualista-moderna y la ontología relacional indígena se traduce en una distinción entre dos mundos o entre dos ontologías.

En estos dos primeros capítulos se puede revisar la lectura juiciosa del pensamiento occidental, comprendido como la tradición del pensamiento de la humanidad, que incluso hoy logra reflexionar sobre sí y generar sus propias críticas, revisar sus alcances y, de alguna manera, reincorporarse desde nuevos escenarios discursivos y mayoritariamente prácticos. En ese mismo lugar aparece *lo latinoamericano*, propuesto como un “otro dialogante”, superando las subordinaciones, saliéndose del canon hegemónico y trasladándose a escenarios que obligan a sus interlocutores —occidentales en su mayoría— a cambiar las expresiones típicas del pensamiento. En todo caso, lo latinoamericano no se da como una esencia cultural y ancestral cerrada, sino como un lugar de enunciación político-ontológico abierto a la transformación y al cambio. En este primer bloque de dos capítulos se podrá identificar la práctica propia del continente, pues las estructuras dispuestas casi

que obligan a jugar entre el sentido de ser infundido y el florecimiento de conceptos, prácticas y formas de expresión diversas; de manera concreta, es como salir del monolito del pensamiento para entrar en el jardín de los saberes latinoamericanos. Ricos en definiciones, pero cercanos al lenguaje común, Orrego y Duque construyen el marco para el segundo bloque, más expositivo y descriptivo de los casos en los que la ontología política en (*desde*) América Latina tiene asidero.

El segundo bloque del libro, Julián Cárdenas y Jhon Alexander Idrobo, en diálogo con la sociología, los estudios de la cultura y la política, visibilizan dos casos en los que la ontología política en América Latina se ha materializado. Por un lado, la exposición del Estado plurinacional comunitario enmarca la posibilidad de elevar los conceptos y prácticas de las tradiciones de pueblos indígenas a políticas públicas, después de haber sido relegados a un lugar de infantilización, en el que las comunidades eran gobernadas, civilizadas, además de que no se les daba el reconocimiento merecido por considerar que sus miembros eran brutos, sucios o salvajes (tal como lo desarrollan de manera amplia O’Gorman y Dussel). Parece que ese giro ontológico se dio, verdaderamente, hasta hace muy poco, pues el indígena era admirado y estudiado en diversas disciplinas, pero su saber auténtico —o incluso sincrético— debía de ser despreciado por la falta de pulcritud (en oposición a la suciedad) o por ser considerado simplemente ignorante, al no saber lo que el occidentalizado sí. Allí emerge la propuesta del reconocimiento de un camino que va más allá de la reivindicación del pensamiento indígena, pues expone la ruta por la que Bolivia y Ecuador caminan. Estas iniciativas, con toda una serie de impases y contratiempos, dan cuenta de la superación del lugar al que se había reducido a las comunidades que ya habitaban esta región.

De esta manera, Julián Cárdenas, en el tercer capítulo del libro, aborda una ontología política del Estado plurinacional comunitario, haciendo el esfuerzo por elaborar una teoría del fracaso del Estado nación en América Latina, en cuanto que modelo liberal del Estado nación es exógeno, pues son las circunstancias europeas las que posibilitan el surgimiento de esta institución, mientras que en América Latina no hay ninguna nación presente y, a pesar de ello, se intentó “extraer” la nación del Estado. Por su parte, Alexander

Idrobo-Velasco, en el cuarto capítulo del segundo bloque, presenta un estudio de caso sobre el pueblo nasa de Toribío, departamento del Cauca, evidenciando su concepción del territorio como un ejemplo de una auténtica ontología latinoamericana. Allí resulta fundamental el concepto kuschiano de hediondez como realidad latinoamericana: Latinoamérica es lo impuro, lo sucio, pero no en un sentido peyorativo o deficitario, sino como evidencia del lado oscuro, impuro e irracional de la propia pureza y racionalidad occidental-europea. Los indígenas son, entonces, quienes representan esta hediondez — como resistencia y resguardo de la memoria— y, por ello, algunas de las claves de la superación de esa racionalidad occidental se encuentran en su pensamiento. Para afinar este punto, el capítulo interroga los elementos auténticos y sincréticos de lo indígena en su versión contemporánea. No hay una pureza indígena, ya que lo indígena es siempre sincrético, pero su sincretismo no es sinónimo de absorción, sino de tensión y resistencia. Por ello, lo indígena no es un elemento arcaico, originario, perdido para siempre, sino que tiene la capacidad de interpelarnos en el presente en un diálogo intercultural, que sería, más bien, un diálogo *inter-ontológico*.

Los cuatro capítulos —espirales— del primer y segundo bloque del libro juegan en equilibrio como los elementos naturales, lo que no implica un corifeo mutuo de consensos que no haría otra cosa que situar la discusión en el marco de la política hegemónica, pues entre ellos mismos hay encuentros y desencuentros que dan movimiento y prefiguran el quinto capítulo, que hace las veces de *mandala ontológico* para la comprensión del estar-siendo latinoamericano. Los lineamientos ofrecidos por Juan Cepeda H. no siguen una tradicional forma occidental; por el contrario, la poesía y la musicalidad (melodía y armonía) hacen de la última parte de la obra una espiral final al estilo del tránsito entre mundos al que los sabios se refieren cuando exponen sus pensamientos.

Esta obra recoge la intención de un equipo de trabajo que ha venido y continúa pensando una *ontología desde el territorio*, en vez de una *para el territorio*, haciendo una distinción capaz de reconocer el lugar de enunciación y no la vía por la que de manera tradicional se emuló a Occidente, sus modelos y paradigmas, andando por vías del fracaso

instaurado y naturalizado. Se espera darle continuidad a los diálogos de saberes para superar la linealidad histórica que no dio reconocimiento a las periferias, al otro como totalmente otro, al segregado y diferente. Esta apuesta de una ontología *en* y *desde* América Latina es una forma de superar la pretensión de univocidad de las disciplinas y, más bien, dejarlas en un círculo de palabra en el que la comunalidad da sentido al existir, resistir, re-existir, permanecer y permanece-*siendo*, porque incluso en las expresiones que trasgreden podría germinar lo que se le negó al continente mismo.

Sea la oportunidad para ofrecer nuestros sinceros agradecimientos a quienes han apoyado este proyecto de investigación desde sus inicios, por allá en el 2008: padre Mauricio Beuchot, O. P., de la Universidad Nacional Autónoma de México; Dina Picotti, de la Universidad Nacional de General Sarmiento (Argentina); Mario Mejía Huamán, de la Universidad Ricardo Palma (Perú); e, indudablemente, la Universidad Santo Tomás, desde la Vicerrectoría Académica, en persona primero del padre Pedro Díaz, O. P. y luego a cargo del padre Eduardo González, O. P. Así mismo, agradecemos por su gran disposición al decano de la Facultad de Sociología Miguel Urra Canales y, actualmente, a la Corporación Universitaria Minuto de Dios, especialmente a su Centro de Educación para el Desarrollo (CED) y al Departamento de Filosofía. Ya no de manera institucional, sino individualmente, habría muchas personas a quienes agradecer, pero la lista se haría bastante extensa. Permítasenos solamente nombrar a nuestra querida Pilar Cuevas Marín, quien tuvo la amabilidad de leer nuestro manuscrito y redactar el prólogo.

JHON ALEXANDER IDROBO-VELASCO
ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA
Editores académicos

Pensar ontológico de la política: apuntes para una ontología política y la política ontológica

ISRAEL ARTURO ORREGO-ECHEVERRÍA

Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo y finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejamos estar allí donde está.

MARTIN HEIDEGGER

I

La categoría *ontología política* hace parte del ya amplio abanico de elaboradas terminologías que circulan con relación a los análisis sociales, culturales, antropológicos, filosóficos y sociales en América Latina. En las últimas décadas, la expresión ontología política ha venido a recoger los desarrollos teóricos y etnográficos de varios intelectuales y activistas sociales latinoamericanos (Escobar, 2016, 2017; De la Cadena, 2015; Biset, 2013; Blaser, 2013b; Viveiros de Castro, 2003) que, desde diversas perspectivas, cuestionan las ontologías dualistas, fundacionales y metafísicas, así como la sobredeterminación culturalista de los análisis y conflictos políticos, afirmando desde este horizonte la emergencia de ontologías políticas de la diferencia radical que

invitan a re-pensar no solo la dimensión política de la ontología, sino también la ontología de la política.

Desde esta perspectiva, el uso de la categoría ontología política desplaza el campo de análisis de los conflictos sociales como fenómenos dados por la disputa de la representación de mundos, de los sentidos, de las interpretaciones culturales y de las creencias, enfatizando las formas, los modos y los actos en los que la sociedad define los seres existentes y la relaciones entre estos. Al respecto, me propongo brindar el marco de la reflexión filosófica que permite esta particular forma de comprender la ontología y, en relación con esta, la política misma.

Ahora bien, en una acepción menos delimitada del término, la categoría ontología política viene siendo empleada en varios sentidos y usos estratégicos, para dar cuenta, generalmente, de fenómenos políticos regionales, siendo lo ontológico un descriptor de las particularidades, tensiones y condiciones desde las que emergen ciertas prácticas políticas y sus respectivas articulaciones en campos específicos —el religioso, el de las diversidades sexuales o el de la política misma—. En este sentido, no es raro encontrar expresiones como “ontología política del campo religioso”, “ontología política de los discursos de la diversidad sexual”, entre otras. Estas expresiones, de suyo, parten de una comprensión dual de la relación ontología-política que subyace y sustenta la comprensión política y ontológica tradicional. En otros contextos de su uso, esta categoría parece hacer alusión a las formas de sedimentación y fijación del ejercicio de la política y su cerramiento institucional, así como a las formas ideológicas que en la política se actualiza en el devenir social. No faltan las comprensiones que oscilan entre el énfasis y subordinación de una de las binas del término. Por un lado, estas posturas suelen poner de relieve la prioridad de lo político, como constituyente de lo ontológico, siendo esto último la expresión y visibilización de aquello normalizado por vía del dominio del poder-saber. Por otro lado, se pone el acento en lo ontológico como constituyente del campo político¹, siendo este la puesta en práctica de lo *iluminado* por el ámbito del *ser*.

1 En esta dirección apunta la crítica del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1991) a la ontología política de Heidegger.

Ante estos múltiples acentos y, en muchos casos, usos estratégicos (para dar más peso a un determinado análisis, por esnobismo conceptual, por pedantería academicista, etc.), se hace necesario el horizonte del preguntar y del pensar filosófico que, ciertamente, tiene tanto de hondo como de modesto, y que no por ello es más simple que la *performance* de los adalides de la verdad. Este último es una *performance* que muchas veces ha acompañado el lugar de la reflexión filosófica a la sombra de la mirada sospechosa de sus críticos posmodernos y de aquellos relatos, tan acordes con las políticas educativas del continente, que vociferan la muerte de la filosofía.

La mirada filosófica que se propone de la ontología política no supone un cerramiento disciplinar, sino, al contrario, una apertura a posibilidades que irrumpen en lo *dado* —*cosa* real—, desde el preguntar posibilitador por el *ser* de lo existente, lo que ciertamente supone un ir más allá, o quizá más acá, de lo dado, pero *en* y *desde* lo dado mismo.

En otros términos, no se trata de caer en una metafísica que busca fundar lo real fuera de lo real mismo, sino que, en la pregunta ontológica, en el indagar por el *ser* de lo dado, se abre el horizonte del *darse* mismo. Esta apertura de horizonte posibilitada por la pregunta ontológica es, en palabras del filósofo alemán Martin Heidegger, “la *pregunta fundamental*, frente a la pregunta vigente de la filosofía por el ente (la pregunta conductora)” (2011, p. 24). Dicho de otra manera, la filosofía, en esta perspectiva, tiene una forma particular de preguntar-se por los entes que no le permite quedar-se en la cosa como lo meramente dado, sino que en el dar-se mismo de la cosa se pregunta por el *se* de aquel *dar*. Si se quiere, esta forma de hacer filosofía interroga por aquello que excede la presencia misma de la cosa dada y que no permite su simple descripción entitativa.

Esta manera particular de preguntar por las cosas, por los entes, pone en cuestión las formas de representación con las que cotidianamente, en el ámbito de la filosofía, se accede al mundo de los entes. Por ello, la aparente simplicidad de la pregunta ¿qué es la cosa? requiere de una serie de rodeos que no permiten pasar, sin más, a la descripción simple de su utilidad o disponibilidad en el mundo de la experiencia del sujeto, ni siquiera a las múltiples formas, sean estas racionales o no, de la representación. Ante esto, la filosofía muestra su

poca *utilidad* y, en ello, su radicalidad para ser un pensamiento libre, no de supuestos ni de prejuicios —si tal cosa fuese posible—, sino de agendas particulares en un mundo ya habituado a la mera utilidad de los entes, del sujeto y del conocimiento mismo:

Acerca de esta pregunta “¿Qué es una cosa?”, se podría iniciar, por de pronto, una amplia conversación, aun antes de que esté realmente planteada. Estaría justificado en cierto sentido, ya que la filosofía está en una situación desfavorable cada vez que comienza. No así las ciencias; ellas siempre poseen, a partir del representar, del opinar y del pensar cotidiano, un acceso y un tránsito inmediato. Si se toma como única medida de las cosas el representar, entonces la filosofía será siempre un desvarío [...] por el contrario, las exposiciones científicas pueden comenzar inmediatamente con la presentación de su objeto. La filosofía, al contrario, varía constantemente sus puntos de vista y sus planos. En ella, por eso, no sabe uno con frecuencia en qué se está. Para que esta confusión inevitable y a menudo saludable no se acentúe demasiado, es necesaria una reflexión preliminar sobre aquello que debe ser preguntado. (Heidegger, 1975, p. 11)

Es justamente ese carácter preliminar del *pensar* filosófico el que abre el “ámbito de lo esencial” desde el cual pensar una posible ontología política desde América Latina, que ya no puede ser objeto del conocimiento que emerge de la ciencia política, ni de ninguna otra ciencia, pues, como señala Heidegger en *¿Qué significa pensar?* (2008), a propósito de la forma de filosofar de su tiempo, la ciencia en general y la ciencia histórica en particular nunca hacen ni pueden hacer objeto de su tematización a la historia misma.

Bien entendido, el denominado “ámbito de lo esencial” que emerge en una forma muy particular del preguntar-se por las “cosas”, propio del carácter mismo del pensar —no ya como un simple acto de representación de algo real dado a la conciencia—, al contrario de lo que su lenguaje escolástico puede sugerir a una interpretación desprevénida, no apunta a la fijación de un principio o fundamento último,

metafísico, y, en lugar de ello, se encamina por la senda de lo no sabido: “Si ahora en nuestra pregunta acerca de qué es la representación dejamos de atenernos a las ciencias, no lo hacemos por arrogancia de una ciencia mejor, sino por la precaución de un no saber” (Heidegger, 2008, p. 35).

La certeza en la forma de representación científica de los entes y los objetos de que se ocupa la ciencia reposa, en últimas, en una ontología dualista, según la cual la realidad es algo así como una cosa exterior, puesta frente a un sujeto que se la representa —de mejor o peor manera, según los parámetros de medición, teorización o categorización—. Si bien ello mismo es la condición de posibilidad de la marcha de la ciencia, es decir, un dato positivo, también constituye la imposibilidad de que el trato científico de los objetos se caracterice, en la perspectiva enunciada, como *pensar*: “El fundamento de este hecho está en que la ciencia por su parte no piensa, ni puede pensar, y, por cierto, para su propio bien [...] para asegurar la propia marcha que ella se ha fijado. La ciencia no piensa” (Heidegger, 2008, p. 19).

Ahora bien, la observación heideggeriana de que la ciencia “no piensa” o que, sin el escándalo que puede generar esta idea, el pensar sea privativo para una forma particular de relacionarse con los objetos —en el entendido de que el conocimiento científico y el pensar ontológico son formas de relación con los entes del mundo— en nada afecta al carácter positivo del conocimiento científico, así como tampoco a la veracidad de los datos que puedan arrojar sus observaciones. Lo que con ello sí se señala es el carácter y horizonte mismo del trato con los entes y las cosas que, para la racionalidad moderna y la ciencia, se caracteriza por la descripción, análisis, tematización, categorización, etc., de una esencia ya dada, terminada y cerrada (mirada óntica), olvidando “el ámbito de lo esencial”, es decir, las formas mismas del darse, del “llegar a ser”, del estar-siendo de las cosas mismas (mirada ontológica).

Heidegger, para referirse a la diferencia entre el conocimiento moderno de la ciencia y el pensar, o si se quiere, al carácter de la pregunta ontológica que irá abriendo el horizonte desde el cual es posible pensar una ontología política, utiliza la metáfora de la flor. Veamos:

Nosotros estamos fuera de la ciencia. Y, en lugar de estar en ella, nos encontramos, por ejemplo, ante un árbol en flor, y también el árbol está entre nosotros. Él se nos presenta. El árbol y nosotros nos presentamos recíprocamente, y lo hacemos por el hecho de que el árbol está ahí y nosotros estamos frente a él. El árbol y nosotros somos en la relación recíproca, puestos el uno ante el otro. Por tanto, en este presentar no se trata de “representaciones” que revolotean en nuestra cabeza [...] Nos ponemos ante el árbol en flor tal como somos, no solo con la cabeza o la conciencia, y el árbol se nos presenta como el que es. ¿E incluso es el árbol más cortés que nosotros? ¿Se nos ha presentado primeramente el árbol para que nosotros podamos comparecer ante él?

¿De dónde toman las ciencias el derecho de determinar el puesto del hombre y de erigirse como norma de tal determinación? [...] Lo cierto es que hoy tendemos a renunciar al árbol floreciente a favor de conocimientos físicos y fisiológicos supuestamente superiores. Si pensamos lo que implica el hecho de que un árbol floreciente se nos presente, de modo que nosotros podamos colocarnos frente a él, se impone que ante todo y finalmente no nos deshagamos del árbol en flor, sino que por fin lo dejemos estar allí donde está. (Heidegger, 2008, pp. 34-37)

En la extensa cita del filósofo alemán no solo se plantea un cuestionamiento a la epistemología del conocimiento científico y técnico de su tiempo, basado en el dualismo de sujeto-objeto y la idea de la representación, sino que apunta de fondo al problema ontológico, a la pregunta por el ser de las cosas, por el ¿qué es la cosa? Y ello no remite propiamente a la descripción de una determinada esencia que solo nombraría entes, sino que hace referencia a la apertura del darse de las cosas en el mundo, de cómo las “cosas” se co-constituyen como tales en la experiencia vital del ser humano, en el mero y cotidiano estar-en-el-mundo. En otros términos, la crítica al conocimiento de la ciencia moderna no es propiamente de carácter epistemológico, aunque tenga serias implicaciones en este campo, sino algo más elemental, en la medida en que apunta al olvido (del ser) de que las “cosas-árbol” se nos

dan ya no como un conjunto de representaciones “que revolotean en nuestra cabeza”, sino en una “relación recíproca”.

Ello, por una parte, implica la desencionalización del ser y lo ente, en cuanto que el ente no es el ser, aunque este se muestre en lo ente; por otra parte, conlleva la toma de conciencia de que las cosas son determinadas *cosas* en la relación del ser humano con el mundo, en el habitar mundo, donde las cosas se dan como tales y otras tantas se excluyen de la existencia, del mismo modo que el árbol floreciente no es simplemente una suma de procesos biológicos y físicos —aunque estos constituyan su realidad entitativa—, sino que es árbol floreciente —su realidad ontológica—.

Si bien el mundo moderno de la representación y del dualismo sujeto-objeto supone una determinada manera de estar-en-el-mundo, esto es, de relacionarse con los entes que se reconocen como tales en ese mundo, la ontología se ha de preguntar por la forma como las cosas existentes adquieren tal dignidad en esa recíproca relación entre ser humano y mundo.

Esta primera aproximación general al carácter ontológico del pensar abre la posibilidad para reconsiderar los marcos de los análisis políticos en los que se evidencian no solo las disputas propias del campo político en relación con las dinámicas económicas, epistémicas, culturales y de participación, sino también un ámbito en el que estas constituyen disputas de carácter ontológico, en cuanto lo que está en juego es el reconocimiento de la existencia o no de determinadas entidades y de las diversas formas de ser de un determinado ente en un determinado mundo.

En este mismo horizonte, una reflexión de la ontología política no es otra cosa que un *pensamiento* político que, en cuanto preliminar y en movimiento, no busca dar cuenta de una u otra definición de lo político —lo que necesariamente se tendría que circunscribir a un determinado esquema teórico, al cual la realidad misma debería ajustarse—, sino de las formas y condiciones de posibilidad del pensar político.

II

Los planteamientos tradicionales sobre la política, tal como lo denunció en su tiempo Martin Heidegger en relación con la ciencia histórica y la filosofía, parecen articularse alrededor de una forma de comprensión del conocimiento y de la realidad que se caracteriza, con todos sus matices, por la idea general de la “representación”.

El esquema de la representación no solo parte del dualismo sujeto-objeto y de la exterioridad del objeto con respecto al sujeto que se lo representa, sino que funda la certeza del objeto en el hecho mismo de estar representado por el sujeto (en la conciencia intencional) (Husserl, 1986); de allí que el *abismo* entre las cosas y el sujeto se dirima en las determinaciones epistemológicas del conocer (teoría del conocimiento), antes que en su configuración ontológica. En otros términos, la idea de la representación supone un acuerdo en torno a lo representado, y es bajo este exclusivo marco que se puede establecer un posible diálogo entre diferentes sujetos, mundos y culturas. Esto implicaría que lo que está en juego en el campo político son simples “representaciones”, imaginarios y creencias que se dirimen por medio de un conocimiento neutral, como el de las ciencias, y no en las interacciones entre humanos y mundo que constituyen el campo de lo real.

En este proceso de representación, aquello representado no solo es externo al sujeto que representa y a la representación misma, sino también está subordinado al sujeto. Piénsese al respecto en la tensa relación que una aproximación en filosofía política contempla, pues, de suyo, la filosofía, con todos sus matices y variantes, es un discurso orientado a la verdad y, en la medida en que esta es una sola, excluye de suyo el campo movedizo, plural, heterogéneo y cambiante de la política y lo social. Por ello mismo, algunos pensadores diferencian *lo político*²

2 Al respecto, véase la comprensión de *lo político* que se plantea en *El concepto de lo político*, el clásico texto del jurista alemán Carl Schmitt (1998), en donde lo político se distingue por la tensión establecida en la lógica amigo-enemigo. Esta idea es la “esencia” de lo político, como la denominará Jacques Derrida (1998), y ha sido clave para las comprensiones posestructuralistas, donde el

de *la política*³. Desde esta distinción, lo político, con todos los matices que se quieran, corresponde a algo así como ese proceso ideal, esencial y conceptual llevado a cabo por medio de la abstracción y la teoría, mientras que, por su parte, la política refiere al campo heterogéneo de lo real, que no solo está en tensión con el primero, sino que tiende teleológicamente, aunque siempre de manera asintótica, a lo político. Si se quiere, lo filosófico, según esta perspectiva, estaría del lado de lo político, como ámbito de la reflexión y la abstracción, en tanto que la política sería el campo de la praxis cotidiana (Bautista, 2014).

Sobre este asunto, el filósofo y politólogo argentino Emmanuel Biset (2013), quien ha trabajado la categoría de ontología política desde una perspectiva filosófica, muestra que si bien es cierto que el esquema de la representación no siempre parte de la estructura sujeto-objeto —una estructura que es, más bien, producto de la conciencia moderna—, generalmente se tiende a enfatizar un tratamiento epistemológico que establece una jerarquía en la organización del saber. Según esta jerarquía, hay una diferenciación entre lo principal y lo secundario, lo fundante y lo fundado, de manera tal que la política es el objeto de estudio derivado y secundario de la filosofía o de la ciencia, como elementos generales, abarcadores y anteriores, en últimas, como condición de posibilidad de los objetos de los que se ocupan.

Si bien es cierto que esta forma general de la representación, en cuanto que jerarquía del conocimiento sobre las diferentes regiones de los entes y fenómenos, tiene larga data en la filosofía, será en la modernidad cuando, en términos estrictos, se sedimentará bajo la distancia ontológica establecida por la idea de un sujeto que se representa un objeto que solo es tal en cuanto representación del sujeto.

conflicto es constitutivo del ámbito político (Mouffe, 1999, 2007; Laclau y Mouffe, 2015; Laclau, 2014).

3 Sobre la comprensión de *la política*, véase el texto *¿Qué es la política?* de Hannah Arendt (1997), donde aquella es entendida como lo que emerge cuando los seres humanos tratan asuntos comunes por medio de la palabra y la acción. Esta idea de la política, vista como aquello emergente, como acontecimiento, también será de importancia en los planteamientos posteriores del filósofo francés Alain Badiou (2017) y del filósofo esloveno Slavoj Žižek (2016).

Los tratados modernos sobre política parten entonces del abismo ontológico entre sujeto y objeto, desde el cual la fundación de un área de conocimiento es también su constitución como área de la realidad. De este modo, los presupuestos de la nueva ciencia de la modernidad no solo garantizan el conocimiento certero de la política, sino que establecen las condiciones del orden político. El estatuto epistemológico de la teoría es también su estatuto político. Si el lugar del sujeto es el de la ciencia que funda, la fundación del objeto no solo conlleva la delimitación de un área cognoscible sino la fijación de su utilidad instrumental como herramienta política. (Biset, 2013, p. 125)

Ante esta forma del pensar político, la ontología política desplaza el privilegio epistemológico que exterioriza y jerarquiza el saber, ya no buscando la legitimidad de un determinado conocimiento de lo real, sino preguntándose por las formas mismas de configuración del mundo-real. Lo ontológico del pensamiento político señalaría así la copertenencia entre el ser y el lenguaje, pero entendiendo este último no solo como mero descriptor de una realidad ya dada, concluida de antemano y traída a la conciencia en el acto de la representación, sino en el carácter del lenguaje como posibilitador de mundo. Lo anterior implica que esta forma del pensar político no se queda en la mera descripción del darse de una cosa o fenómeno, sino que apunta a la pregunta por el ser de dicha cosa, excede la presencia de lo dado y lanza el pensar a lo posible. En otros términos, es un pensar no solo habilitador, sino posibilitador.

En efecto, la onto-logía se refiere a un discurso, a un *logos* sobre el ser, es decir, a la copertenencia, a la relación entre ser y lenguaje, lo que plantea una crítica no solo a la idea de representación, sino también a las comprensiones del lenguaje como algo posterior a un ser concluido del cual el lenguaje solo se ocupa de describir, de *nombrar*. Al margen de las discusiones sobre el estatuto ontológico del lenguaje —en las que ciertamente se sitúa gran parte del discurso posmoderno y que constituyen, además, una tarea que ha ocupado la atención de gran parte de la filosofía contemporánea—, la perspectiva heideggeriana permite comprender una relación no subordinada entre lenguaje y ser, en la que no

hay prioridad del uno sobre el otro. Esta relación no subordinada entre ser y lenguaje no implica una indistinción entre estos términos, sino que pretende señalar el hecho mismo de que en el lenguaje se *da* el ser, se abre el ser, pues aunque el lenguaje nombra lo dado, lo nombrado no contiene ni puede contener la totalidad de la cosa⁴.

Esto último es una nota importante, ya que de lo que se trata en esta relación entre el lenguaje y el ser ya no es de la fijación de una esencia o fundamento —en este caso, de la política—, sino de la configuración del mundo por el lenguaje y del lenguaje en y por el mundo. Ello es posible en la medida en que lo que es excede aquello que nombra el lenguaje y, a su vez, los diferentes modos del ser constituyen sus propios lenguajes.

Una vez cuestionado el estatuto de aquella forma de pensar centrada en lo epistemológico y el papel de la representación y la teoría en el pensamiento, la ontología política evita caer en un nuevo aparataje teórico al cual adecuar determinadas realidades del campo político, prestando atención a las posibilidades de los múltiples lenguajes como formas de interrogar, de preguntar por lo real, por el ser de las cosas: “[...] estos lenguajes adquieren la forma de la pregunta. Pregunta que no debe ser entendida como la formulación de un interrogante sobre lo dado, sino justamente como una interpelación que abre en lo dado la indagación sobre sus modos de ser” (Biset, 2013, p. 129).

En otras palabras, la ontología, en este horizonte del que nos apropiamos, busca indagar no tanto por el devenir histórico de las cosas, por su esencia o fundamentos últimos —lo que sería, en últimas, una perspectiva reconstructiva—, sino por las formas, por cómo lo existente ha sido constituido como tal. Esta última aproximación a la ontología implica que los lenguajes, como formas de indagar, de preguntar desde la inmanencia y contingencia de lo dado, abren lo existente como posibilidad y no como determinación, y en ello mismo se juega su carácter de transcendencia con respecto a lo meramente dado (la presencia, lo presente, la “real política”).

4 Esto parece coincidir, por lo menos en líneas generales y en lo que respecta a la imposibilidad de que lo dado sea captado en su totalidad por el concepto o la categoría, con la ontología política de la retórica que propone Ernesto Laclau (2014).

III

Las aproximaciones al pensar y preguntar ontológico abren entonces el panorama para articular una comprensión ontológica que no necesariamente ha sido pensada en su correlación con la política, por lo menos no en la obra de Heidegger. Si bien dirigir la mirada del pensar no solo a la cosa como la fijación de lo establecido, dado y terminado —la cosa como mero ente—, sino a las múltiples formas de su modo de ser, es decir, a su estar-siendo en un mundo siempre abierto por el lenguaje, es ya otra mirada al problema clásico de la ontología, aún queda por precisar la relación que esta tiene con la política.

En términos muy generales, la perspectiva heideggeriana aporta una comprensión de la realidad desde una ontología que se propone cuestionar la representación, el dualismo sujeto-objeto y, en general, los planteamientos onto-teológicos que han caracterizado el pensar occidental, los cuales están sedimentados en la modernidad técnico-científica. Si se quiere, la ontología permite no solo dimensionar los diferentes modos de ser que se dan en los entes, desencializando la realidad y atendiendo a sus formas precarias y contingentes de estar-siendo-en-el-mundo, sino que, además, deja abierta la posibilidad para un razonar sobre las maneras en que se configuran las realidades, las cosas, en el sentido de “mundo”, como correlación entre ser y lenguaje, ser humano y mundo.

Esta condición de abrir el horizonte para el pensar se explicita en la forma como el desarrollo conceptual y metodológico de la perspectiva ontológica antedicha ha dado lugar o, si se quiere, ha dado qué pensar al quehacer de diversas disciplinas, especialmente aquellas relacionadas con las ciencias sociales, la antropología y la política. El espíritu de la des-trucción⁵ ontológica, la crítica a la representación y a la onto-teología, así como al dualismo sujeto-objeto y a la cosificación del ser en lo ente (diferencia ontológica), la mirada desencializadora

5 Ha de entenderse la destrucción (*Destruktion*) en el sentido positivo que le da el autor, en cuanto que su función es: “Alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (Heidegger, 2005, p. 20).

en los diversos modos de ser, la relación entre lenguaje y ser, las posibilidades del *Dasein* como siendo-en-el-mundo y el lugar del sentido en la configuración de mundos han dejado su huella en la lectura contemporánea de los fenómenos sociales (Belvedere, 2011). Ahora bien, esta influencia del pensamiento de Heidegger en el planteamiento que se viene esbozando no implica necesariamente un acuerdo irrestricto con las perspectivas filosóficas de este autor y, menos aún, con sus problemáticas filiaciones políticas⁶; se trata, más bien, de una apertura para pensar más allá de lo dado, pero siempre desde lo dado mismo.

En relación con lo anterior, no es raro que para la ortodoxia heideggeriana, autorizada o no, muchos de los planteamientos y relecturas relacionadas con la ontología del filósofo alemán, realizadas por intelectuales de diversas disciplinas, no sean más que interpretaciones retorcidas del pensamiento de Heidegger que carecen de la rigurosidad exegética que parece salvaguardar la incólume labor filosófica de su círculo de expertos. A ello se ha de sumar que, en muchos casos, los autores que se aproximan a una reflexión como la de la ontología política no acogen el *corpus* sistemático del filósofo alemán, sino solo algunos elementos que son de utilidad para el desarrollo de sus perspectivas y análisis.

Esto último no debería reportar mayor asombro, en el entendido de que, generalmente, así procede la labor filosófica, montada “sobre los hombros de los gigantes” para ver más allá, pero desde las posibilidades del pensar generadas por esos gigantes. El mismo Heidegger parece partir de una determinada comprensión de la fenomenología de su maestro Husserl, que no es la misma de la que beben autores adscritos a esta escuela, como Max Scheler, Edith Stein, Maurice Merleau-Ponty o Jean-Paul Sartre. La lectura no exegética que se puede dar en los lugares desautorizados por la filosofía (la antropología, la sociología o la política) es en realidad, a nuestro parecer, la posibilidad de ampliación de un pensar que, de lo contrario, se quedaría

6 En relación con el vínculo entre política y ontología en Heidegger, no faltan apasionados detractores que buscan demostrar la cercanía del pensamiento ontológico y filosófico de este autor con el nazismo. Véase al respecto Bourdieu (1991), Revel (1993) y Quesada (2008).

en lo ya dado, en este caso, lo ya dicho por el autor, lo que, de suyo, es una contradicción con el pensar mismo de Heidegger que se abre paso desde lo dado, al darse mismo de las cosas, del re-presentar, a las diversas formas del estar-siendo. Siempre un darse impuro, cotidiano y mundano (Kusch, 2013).

Uno de los planteamientos más representativos en este uso “des-tractivo” de la ontología, en cuanto que permite visibilizar la correlación entre ontología y política, como disputa y conflicto por aquello que es y existe en los diversos “mundos”, es sin lugar a dudas el denominado giro ontológico.

IV

En términos generales, el giro ontológico, como una reacción a las crisis ecológicas y del antropoceno⁷, recoge y articula una serie de postulados y propuestas teóricas y epistemológicas desarrolladas, principalmente, en el ámbito de la antropología y las ciencias sociales, que han sido claves para comprender los conflictos ecológicos y culturales desde la perspectiva de una crítica a la división moderna entre naturaleza y sociedad (Blaser, 2013a).

La perspectiva del giro ontológico no solo es un desarrollo de las ontologías posibilitadas por Martin Heidegger —lo que implica un aporte a la reflexión filosófica sobre ontología, aun sin ser este su objetivo—, sino que lo ontológico del giro transforma el quehacer mismo de la antropología, en cuanto que su objeto “no sería tanto el estudio de las representaciones culturales o las culturas, sino los modos en que cada sociedad define los existentes del mundo y las relaciones entre ellos” (Dos Santos y Tola, 2016, p. 72).

Ahora bien, el giro ontológico, antes que una propuesta intelectual unificada, es la confluencia de diversas perspectivas teóricas y epistemológicas que se articulan en torno a la idea de la existencia conflictiva de

7 Era geológica que inicia con la Revolución Industrial y donde las acciones del ser humano con el medioambiente se hacen irreversibles (Dos Santos y Tola, 2016).

una diversidad de mundos u ontologías —en muchos casos “mundo” es comprendido erróneamente en esta literatura como realidad⁸—, así como alrededor del cuestionamiento de la relación naturaleza/cultura propia de la hegemonía del naturalismo de la racionalidad moderna occidental (Descola, 2012, 1986; Descola y Pálsson, 2001; Carrithers, 2010; Latour, 2013; Ingold, 2000; Haraway, 2008).

Si lo anterior supone una articulación de propuestas en el giro ontológico de carácter negativo —entendido como crítica a la comprensión de la naturaleza—, su faceta positiva y propositiva, esto es, su potencia, consiste en visibilizar y reconocer las diversas formas de conceptualización de la naturaleza que no pueden reducirse a simples disputas por el sentido, la creencia, el lenguaje y la cultura, sino a entramados ontológicos diversos y particulares, si se quiere, regionales. En este mismo horizonte, señalan Ruiz y Del Cairo que

El giro ontológico representa una empresa intelectual de particular envergadura: pretende disolver las certezas que forjó la modernidad sobre la naturaleza al juzgarlas reduccionistas, etnocéntricas, anticuadas y, hasta cierto punto, ingenuas. Por siglos el pensamiento occidental apuntaló una percepción de la naturaleza que obedeció, primero, a un encuadre antropocéntrico y luego a uno racionalista, en los cuales esta debía ser dominada para satisfacer las necesidades humanas. (2016, pp. 194-195)

Como telón de fondo, el giro ontológico cuestiona los binarismos de la racionalidad occidental, en donde, para pensar la ontología política, se establece una diferencia radical entre los entes de la naturaleza (no-humanos) y los seres humanos. Dicha diferenciación pierde de vista

8 Esta confusión entre “mundo” y “realidad” en la literatura del giro puede no solo obedecer a una falta de desarrollo conceptual y teórico de las categorías de las que hace uso, propias del ámbito filosófico, sino a la influencia misma de Heidegger, para quien la realidad solo era un modo, entre otros, de ser. Es en la obra del filósofo vasco Xavier Zubiri (2010, 2016, 2006), con su propuesta de la inteligencia sentiente y la formalidad de realidad, donde se postula una crítica radical y una alternativa a esta problemática en la obra del filósofo alemán.

toda una suerte de interacciones que se entretajan en la experiencia vital de sociedades que están fuera del marco de racionalidad propuesto en la división moderna de naturaleza/cultura.

Como es de esperarse, la posibilidad de una tal comprensión ontológica no puede darse como mero ejercicio abstracto, sino que, más bien, emerge de una aproximación a los mundos vitales de diversas comunidades, generalmente ancestrales, por medio de múltiples aproximaciones de tipo etnográfico (Descola, 1986; Viveiros de Castro, 2003; Kusch, 2007)⁹. Ahora bien, el hecho de que estos planteamientos surjan de trabajos etnográficos y en comunidades ancestrales particulares no implica que los problemas allí suscitados tengan solo un alcance regional o local, sino que ponen en el escenario global nuevos entramados para pensar los conflictos políticos y ambientales contemporáneos.

En esta perspectiva, las diversas ontologías que se pueden agrupar en esta genérica categoría del “giro ontológico” se preguntan por el carácter de configuración de la realidad y la diversidad de interacciones entre la naturaleza, la cultura y el poder. La bifurcación de tendencias y focos de análisis va desde el cuestionamiento de la producción social y cultural de la naturaleza (geografía marxista y la antropología) hasta las críticas de las comprensiones monistas que establecen una “sola naturaleza” o una realidad a la que pertenecen las múltiples interpretaciones culturales.

Además, no faltan esfuerzos teóricos por reconectar las dimensiones de lo humano, lo no-humano y la naturaleza: la idea del actor-red, que adjudica agencia no solo a los humanos, sino también a los no-humanos e incluso a los discursos (Latour, 2008); la idea de “especies compañeras”, propuesta por la zoóloga y filósofa Donna Haraway (2008; 2016), quien alude a las diversas formas de vida que co-habitan y conviven en simpoiesis (hacer-se-con), en múltiples configuraciones

9 A este respecto, a pesar de no estar inscritos en absoluto en el giro ontológico, aunque, eso sí, anticipándose varios años a este, no solo en el cuestionamiento de las ontologías modernas y binarias, sino en el estudio de los modos de estar-siendo de los indígenas andinos, la forma como las entidades interactúan en la entramado de la Pacha y en perspectiva de investigación etnográfica, los aportes del filósofo argentino Rodolfo Kusch (2007) se hacen cada vez pertinentes para la discusión de la ontología política en América Latina.

espacio-temporales; las deconstrucciones feministas de la idea colonial de la división entre un “nosotros” y un “ellos” (Lugones, 2010); y las apuestas por la construcción de puentes relacionales, que vinculan la espiritualidad, el cuerpo y las emociones en su dimensión ontológica y dan paso a la superación de una ontología opresora, androcéntrica, machista y colonial (Anzaldúa, 2002).

Estos diversos acentos son articulados, según el investigador colombiano Arturo Escobar, en lo que podría denominarse “ontologías relacionales” u “ontologías de la diferencia radical”:

Lo que define este giro es la atención a una serie de factores que da forma a lo que conocemos como la “realidad” pero que rara vez aborda la academia —objetos y “cosas”, no-humanos, materia y materialidad (suelo, energía, infraestructuras, clima, *bytes*), emociones, espiritualidad, sentimientos—. Lo que reúne a estos elementos tan dispares es el intento por romper con las separaciones normativas, fundamentales para el régimen moderno de la verdad, entre sujeto y objeto, mente y cuerpo, razón y emoción, vivo e inanimado, humano y no-humano, orgánico e inorgánico. (2016, p. 82)¹⁰

Es en este horizonte que propuestas como las de Descola y Pálsson (2001) ponen en cuestión el binomio de naturaleza/sociedad y buscan ir más allá de las determinaciones de este dualismo moderno, abriendo la posibilidad intelectual para ontologías donde los estados, las sustancias y las esencias, propios de los sistemas cerrados, son sustituidos por relaciones, interacciones y conexiones que son la condición de posibilidad de los múltiples procesos de objetivación. Nuevamente, como

10 En este sentido amplio de las “ontologías relacionales”, aunque sin circunscribirse en el denominado “giro ontológico” y con referentes teóricos más cercanos a la propuesta de Heidegger y Rodolfo Kusch, apuntan las investigaciones del grupo de investigación sobre ontologías latinoamericanas TLAMATINIME (Orrego-Echeverría, 2018; Cepeda, 2017, 2016).

en la propuesta heideggeriana ya mencionada, el papel de la pregunta ontológica en el pensar no equivale a la descripción de cosas, entes, sustancias u objetos terminados, sino a la pregunta des-tructiva por las formas y los procesos de objetivación de aquellas. Este rodeo o, si se quiere, preámbulo a las cosas mismas se pregunta por los mundos que están y pueden ser una vez ha sido desestabilizada la certeza de la dicotomía naturaleza/cultura.

En *Más allá de naturaleza y cultura* (2012), Philippe Descola, a partir de su experiencia etnográfica con las comunidades de la Amazonia peruano-ecuatoriana, aporta un ensamblaje teórico para comprender las formas de configuración del mundo social, ya no en clave culturalista, sino ontológica, es decir, concibe el mundo social como el sistema de propiedades que los humanos atribuyen a los seres y las interacciones entre entidades humanas y no-humanas. En esta obra, el autor traza cuatro referentes o rutas ontológicas de estas relaciones e interacciones que configuran el mundo social, lo que no implica que dichas rutas se den de manera pura en cada sociedad, sino que en un mismo mundo social pueden interseccionarse diversas rutas, referentes o registros ontológicos.

Una primera ruta será el animismo, como aquella relación en la que humanos y no-humanos comparten cierto principio de interioridad, de inmanencia, en manifestaciones corporales diversas; el segundo registro será el naturalismo, una ruta ontológica característica de la racionalidad moderna occidental, en la que si bien se reconoce que humanos y no-humanos comparten elementos físico-químicos en cuanto especies vivas, el principio diferenciador de lo humano será la exclusividad subjetiva, en cuanto que sujeto portador de espíritu; el tercer registro, el totemismo, se caracteriza por situar la relación entre humanos y no-humanos en una serie de similitudes físicas e internas; el cuarto registro, el analogismo, comprende esta relación entre lo humano y no-humano como un ensamble de esencias diversificadas y fragmentadas.

Al margen de la aceptación o no de la clasificación ofrecida por Descola, tributaria de la perspectiva lévi-straussiana, la investigación del autor permite evidenciar la multiplicidad de registros ontológicos en los que se configuran los diversos mundos sociales, nuevamente, sin que ello

excluya una interacción, muchas veces situacional y contextual, de diversos registros ontológicos o que estos se superpongan en determinadas situaciones. Al respecto, Ruíz y Del Cairo comentan que “las rutas ontológicas resultan de vital importancia para examinar la manera en que distintas sociedades se relacionan con el mundo natural” (2016, p. 196).

El encuadre que ofrece esta perspectiva desplaza los énfasis culturalistas y multiculturalistas desde los cuales las sociedades liberales han estructurado el aparataje racional de administración de los conflictos sociales y políticos. Si lo que se desprende de estas comprensiones es la posibilidad de configuración de múltiples mundos y “realidades” —en cuanto que relaciones e interacciones humanas y no-humanas—, la idea naturalista moderna, según la cual existe una sola y única naturaleza (esencialismo, naturalismo) a la que se tiene acceso por diversos marcos histórico-culturales (relativismo), no solo queda desplazada, sino que se hace prácticamente inoperante: “las rutas ontológicas desestabilizan la noción misma de naturaleza, no porque ella no exista sino porque deja de ser la noción estable de una realidad sobre la que se construyen variadas representaciones o visiones” (Ruíz y Del Cairo, 2016, p. 196).

También el desplazamiento a la perspectiva multiculturalista se deja ver en el hecho de que el énfasis ya no se da en la disputa por los sentidos, interpretaciones y creencias, vinculadas a la diversidad de culturas y que son susceptibles de ser mediadas por el pensamiento racional y consensual, sino en las interacciones mismas, es decir, los actos por medio de los cuales se articulan, relacionan e interactúan humanos y no-humanos.

En esto mismo puede radicar una posible crítica a la “razón intercultural latinoamericana”¹¹, que si bien cuestiona el paradigma

11 Con “razón intercultural latinoamericana” hago referencia a cuatro registros, entre otros posibles, del discurso intercultural: el representado por los Estados, sus agentes e instituciones, donde las prácticas y discursos interculturales funcionan como una tecnología de legitimación y configuración de un discurso hegemónico; el de las organizaciones sociales, en donde la interculturalidad funciona como eje articulador de prácticas políticas y discursivas alternativas al capitalismo y la modernidad liberal; el de los discursos filosóficos, donde la interculturalidad no solo reconoce unos saberes otros, sino que estos tienen la dignidad de integrarse en un registro del conocimiento más amplio que

multicultural del neoliberalismo, todavía circunscribe las conflictividades sociales y políticas en una sobredeterminación “cultural”, claro, ahora interseccionada con las relaciones asimétricas de poder-conocimiento, de la raza, genero, clase, entre otros.

El hecho de la multiplicidad de ontologías que emergen de la ampliación de los marcos desde los que se define lo “natural”, así como la relación que esto tiene con la formación misma de lo social y lo político, no solo se circunscribe a estos campos, sino que estos emergen como tales debido dichas interacciones. De allí la imposibilidad de una consensualidad racional instrumental, en mundos en los que las interacciones éticas no solo son mediadas entre “sujetos racionales” que se relacionan con “objetos” para un fin “común” determinado. Antes bien, el tipo de relación e interacción ética que puede establecer un “sujeto” con un animal, un río o una montaña que *es* un hermano, un ancestro, un par espiritual, no es equiparable con la relación que se establece en una ontología dual, donde estos seres solo son entes y recursos, y la relación con ellos es accidental, no necesaria y está mediada por un fin-útil-último.

El etnólogo y antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2003; 2004; 2010) enuncia esta multiplicidad ontológica, bajo las nociones de un “perspectivismo amazónico” y del “multinaturalismo”. La idea del perspectivismo multinatural le permite al autor dar cuenta no solo de las formas de interpretación de las relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo en estos últimos entidades como los espíritus, sino también de aquellos elementos que singularizan los diversos entes: “un conjunto de disposiciones perceptuales y afectivas que se encuentran arraigadas o incorporadas en cada sujeto. Aquí, cuerpo no hace simplemente referencia a las diferencias físicas entre especies sino al conjunto de ‘modos de ser que constituyen un *habitus*’” (Viveiros de Castro, 2003, p. 219).

Al margen de las justificadas críticas que pueden hacerse al autor, especialmente relacionadas con un tratamiento metodológico

el dado por el discurso moderno occidental; y el de los estudios culturales y sociales, donde la interculturalidad es un proyecto y una perspectiva de análisis de la realidad social.

etnocentrado, para los efectos del planteamiento de la ontología política que se pretende abordar, Viveiros de Castro, más allá de postular un perspectivismo en el que cada sujeto tiene una interpretación *del* mundo, sitúa el problema en la multiplicidad de mundos. Esta postura desplaza el lugar hermenéutico que se disputa la interpretación de una única realidad y, así mismo, pone el acento en el cuerpo y no en el pensamiento, como forma de conocimiento, lo que también desplaza una aproximación epistemológica¹². La posibilidad de mundos poblados de seres con agencia, como los espíritus y los humanos, y con perspectiva y personalidad, como los seres humanos, no solo busca hacer frente a la cosmología dualista y a la comprensión moderna de la “naturaleza”, sino que tiene una pretensión más amplia, a saber, “una teoría/práctica de permanente descolonización del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010, p. 17).

Ahora bien, la perspectiva ontológica que se ha venido esbozando, y que es generalizada en el “giro ontológico”, aunque abre la posibilidad para repensar los planteamientos y los marcos explicativos desde los cuales se articulan y se piensan las actuales problemáticas sociales, es susceptible de algunas críticas que darán lugar a la ontología política propiamente dicha. Por su parte, la ontología política, al partir de los supuestos ontológicos generales del giro ontológico, deberá, de alguna forma, responder a las críticas que se plantean a este.

Un primer elemento de la crítica a estas propuestas justamente tiene que ver con su potencialidad para la organización política y la crítica al sistema capitalista. Algunos autores (Bessire y Bond, 2014) cuestionan si la idea de realidades múltiples no es un obstáculo para la crítica al sistema-mundo y, en últimas, un paradigma que se acopla muy bien al neoliberalismo y a la crítica posmoderna estándar, pues supone cierta relativización de la realidad. Un segundo elemento que valdría la pena poner en cuestión, o en tensión, es si la crítica que

12 En esto se anticipa el filósofo argentino Rodolfo Kusch (2007), no solo en el uso etnográfico como método, sino en la pretensión de articular formas de pensamiento desde la interacción con la tierra y desde un tratamiento ontológico. Está aún pendiente, en el ámbito de las discusiones e investigaciones del giro ontológico y las ontologías políticas latinoamericanas, profundizar en el papel del pensamiento ontológico de Rodolfo Kusch.

estos planteamientos se proponen hacer a la comprensión moderna de la naturaleza no refuerza, justamente, las formas otrerizadoras de la modernidad, es decir, la tendencia a separar radicalmente los modernos de los no modernos, los humanos de los no-humanos, entre otros.

Ciertamente, algunos elementos de estas críticas suponen pensar la naturaleza propiamente política de estas multiplicidades ontológicas que, de alguna manera, se han venido enunciando en relación con sus implicaciones en el carácter de los conflictos políticos, sociales y ambientales. En relación con ello, no se ha hecho espera el aporte de las reflexiones latinoamericanas no solo al “giro ontológico”, sino también a las críticas que se plantean a este en términos políticos. Al respecto, comenta Burman que las diversas perspectivas de la ontología política

[...] contemplan las diferencias ontológicas sin perder de vista las luchas sociales y políticas y las relaciones asimétricas globales de poder. No es nada extraño, ya que las dinámicas políticas de Bolivia y de otros lados indican que no tiene sentido hacer una distinción precisa entre conflictos materiales/políticos por un lado y conflictos epistemológicos/ontológicos por el otro. Las dimensiones ontológicas y epistemológicas de la existencia humana están [en el] centro de las luchas por recursos y el poder, así como están [en el] centro de la resistencia contra el racismo, el sexismo, el ecocidio y la explotación, ya que, siendo luchas políticas y sociales, al mismo tiempo son luchas sobre conocimiento, el ser y la realidad. (2017, p. 162)

Desde este horizonte, no solo hay una dimensión política en las propuestas ontológicas abordadas, en cuanto que disputa por aquello que existe —que hay, que está— y por las formas de sociabilidad que allí entran en juego, sino que el campo de la política propiamente dicha no permite hacer una división tajante entre los conflictos ontológicos/epistémicos y los conflictos político/materiales, pues estos se entrelazan al punto de que es posible determinar sus campos analíticamente, como ejercicio abstractivo, pero en las dinámicas contingentes, propias

del poder y en los acontecimientos políticos, estas solo son dimensiones de un mismo tejido de las realidades sociales.

V

Desde este horizonte, autores como el colombiano Arturo Escobar (2016, 2017), los argentinos Mario Blaser (2013a; 2013b) y Emmanuel Biset (2013) y la antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2015) vienen articulando la idea de ontología política. Que esta categoría haya sido acuñada por Mario Blaser (2019), como afirma A. Escobar (2016), es cierto solo en el sentido de la retoma de los postulados de las ontologías de la diferencia y, específicamente, de los postulados generales del “giro lingüístico”, pues ciertamente la noción ha sido usada en el ámbito de la filosofía política y la sociología con mucha anterioridad a la propuesta de Mario Blaser.

En efecto, el antropólogo argentino piensa la ontología política en relación con los conflictos ontológicos, siendo el campo de la conflictividad, propio de la articulación de las dinámicas políticas, no solo el resorte de los referentes y las “representaciones” específicamente culturales, en los que la diferencia y el conflicto se dirime, generalmente, por el uso de la razón instrumental. Antes bien, como lo recuerdan Bruno Latour (2008) y el mismo Mario Blaser (2013a), esta conflictividad está relacionada con las diferencias de lo que se considera “naturaleza”; en últimas, tiene que ver con la manera en la que se tejen las relaciones entre humanos y no-humanos. Como se ve, se pretende visibilizar, dentro de los marcos del giro ontológico, sus implicaciones políticas:

Aquí es donde los límites de “cultura” como herramienta política y conceptual comienzan a hacerse visibles. Reducidos a los términos de cultura la diferencia que puede estar en juego en estos conflictos es fácilmente subordinable a la ciencia universal. En efecto, aquellos que tienen cultura pero no ciencia nunca podrán tener la expectativa de que lo que dicen acerca de aquello que los modernos llaman naturaleza o realidad será tomado seriamente en los términos que lo expresan [...] Así, aun cuando uno busque

empoderar supuestas “demandas irracionales” al traerlas dentro de la política racional como diferencias culturales, la movida termina reforzando la presunción de un mundo y múltiples perspectivas sobre él. En otras palabras, las presunciones ontológicas centrales de la modernidad salen fortalecidas. Este rebote sucede porque un conflicto ontológico (es decir, un conflicto acerca de lo que hay) es tratado como si fuera un conflicto epistemológico (es decir, un conflicto entre diferentes perspectivas en lo que ya se ha establecido que hay). (Blaser, 2019, pp. 69-70)

El hecho de que los conflictos exceden la política racional abre campo o, en otras palabras, es la condición de posibilidad de la ontología política, pues lo que está en disputa no es un contenido epistémico y cultural, sino una articulación ontológica de mundos. Desde este horizonte, el hecho de que en diversidad de mundos se den interacciones singulares entre los humanos y los no-humanos, las montañas y los ríos sobrepasa el ámbito de las representaciones culturales de la racionalidad política tradicional:

[...] en la esfera pública moderna la existencia de estos seres es una prueba de un conjunto de representaciones culturales de una naturaleza aparentemente universal, pero aquellos difícilmente podrían ser considerados como pertenecientes a la Naturaleza puesto que ella solo puede ser legítimamente representada en términos de las llamadas ciencias universales. (Ruíz y Del Cairo, 2016, p. 201)

En efecto, el conjunto de las llamadas ciencias modernas y sus instituciones, incluyendo el Estado como agente central de la organización política moderna, opera haciendo lo que el filósofo francés Jacques Rancière (2014) denominó el “reparto de lo sensible”, es decir, funciona como un sistema de evidencias sensibles que definen lo existente. De allí que intelectuales como Marisol de la Cadena (2015) y Arturo Escobar (2016) aboguen por el reconocimiento de los *pluriversos*, entendidos como mundos radicalmente distintos con conexiones parciales y contingentes. Tal reconocimiento implicaría el desbordamiento,

si no la superación, de la política consensual liberal que supone un acuerdo en relación con la “cosa” existente, tal como se ha visto en el caso de la representación. Una tal comprensión del pluriverso requiere de la configuración de una política donde las disputas ya no se dan desde un mundo singular, sino que puede incluir relaciones adversas entre mundos.

Ahora bien, podría pensarse que tal conceptualización cierra la posibilidad de marcos de entendimiento, agenciamiento y articulación de las políticas y la resistencia. Al contrario de esta interpretación, la ontología política, desde estas interacciones ontológicas, buscará articulaciones parciales, teniendo como horizonte las relaciones dadas en las interacciones de la agencia humana con otra multiplicidad de agencias (no humanas), que en últimas definen los modos de relaciones contingentes (Stengers, 2005). Estas articulaciones contingentes, en últimas, son el reconocimiento de que, si bien el proyecto moderno de la globalización ha totalizado una determinada comprensión ontológica, esta totalización no colma el conjunto de los mundos ontológicos, sino que estos exceden, permanentemente, el marco la política racional.

Estos “excesos” ontológicos se dejan ver justamente en las diversas luchas territoriales en América latina, donde, en muchos casos, las ontologías de la diferencia, no dualistas y en acción con seres no-humanos, articulan las resistencias con perspectivas propias de la política racional, sin necesariamente ser subsumidas por estas últimas.

Por ejemplo, la lucha por la protección de una montaña o un río se puede dar, en una parte de la articulación, sobre la base de la comprensión de la comunidad indígena, para la cual la montaña, *además* de ser montaña, *es* hermano, *es* espíritu (el exceso). Por su parte, para un ambientalista, la montaña es *solo* un recurso que debe protegerse. Si bien la comprensión de lo existente y su naturaleza es diferente, la defensa de la montaña puede operativizarse y gestionarse bajo el marco de los derechos al territorio, propios de la racionalidad occidental, sin que por ello la comunidad renuncie al “exceso” ontológico. En relación con lo anterior, Blaser señala que la

[...] ontología política implica simultáneamente una cierta sensibilidad política, una problemática y una modalidad de análisis crítico. La sensibilidad política se puede describir como un compromiso con el pluriverso o, lo que es lo mismo, un compromiso con sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante. Al hablar de mundos parcialmente conectados [...] me refiero a que estos mundos no están separados unos de otros, están ciertamente conectados, pero [...] no hay un principio único que se pueda deducir de estas conexiones y que harían esta multiplicidad un universo. (2019, p. 75)

En lo que respecta a la ontología política, como una modalidad de análisis, un método y una perspectiva crítica (Dos Santos y Tola, 2016), esta propuesta toma distancia de las perspectivas críticas de los estudios sociales, en cuanto que no se propone develar una realidad externa que deba ser enunciada con precisión, sino tejer una configuración otra del devenir constante de lo real.

Así mismo, la ontología política, como una forma de sensibilidad política, como un compromiso con el pluriverso, tiene sus puntos de densificación y concreción en las luchas por los territorios-mundos de los indígenas, afrodescendientes, campesinas y feministas en América Latina. Este es justamente el lugar en el que el antropólogo y filósofo colombiano Arturo Escobar (2016) circunscribe el lugar de emergencia de la ontología política, en el marco amplio de las ontologías relacionales y de la diferencia radical.

VI

La lectura de la ontología política que ofrece Arturo Escobar no solo comparte con Marisol de la Cadena y Mario Blaser la comprensión de un pluriverso o mundos ontológicos, la crítica a la política racional y la representación como únicas formas de articulación política, sino que, al tomar como punto de partida las luchas políticas-económicas y ontológicas por los territorios-mundo, logra identificar uno de los significantes articuladores de una ontología política latinoamericana:

el territorio. Es decir, el territorio no solo es visto como un espacio en disputa (económico-político-cultural), sino como un punto de concreción (crecer-con) y densificación de la política ontológica en general y de la ontología política en particular.

Si se quiere, tanto la lucha territorial como el territorio mismo, más allá de la materialidad que estos suponen, sirven, en palabras de Ernesto Laclau (2014), como un significante vacío que permite la articulación de varias demandas contingentes o, también podría afirmarse, como una categoría hegemónica que permite la articulación de múltiples demandas y perspectivas, sin necesidad de tener acuerdo en un mismo referente (Laclau y Mouffe, 2015). Esto se deja ver claramente en el hecho mismo de que el “territorio”, como categoría, materialidad y espacio, es evocado como ámbito de disputa hegemónica por retóricas oficiales del Estado (territorio nacional, soberanía territorial, presencia del Estado en el territorio), así como también, y principalmente, por aquellos grupos sociales que disputan la hegemonía de este, como las comunidades campesinas, los indígenas y los afrodescendientes, entre otros.

No solo el territorio, sino también la comprensión del Buen Vivir, a nuestro parecer, configuran dos de los significantes vacíos que permiten la articulación hegemónica del horizonte de la ontología política latinoamericana. Véase la forma como quienes detentan la hegemonía del poder estatal, especialmente en Bolivia y Ecuador, se han reapropiado de este significante del Buen Vivir, al igual que el del territorio, para desplegar políticas, incluso para legitimar prácticas económicas del extractivismo. Es decir, estos contenidos del Buen vivir y del territorio, si bien parten de una realidad óntica, material, concreta, cumplen la función ontológica de “representar” una plenitud ausente en la realidad óntica:

Ciertos contenidos son *investidos* con la función de representar la plenitud ausente de la comunidad. Esta plenitud se plasma en lo que hemos llamado “significantes vacíos” [...] Pero esa función ontológica de representar la presencia de una ausencia solo puede tener lugar a través del investimento de un contenido óntico [...] la operación hegemónica consiste en un investimento radical que,

a la vez que intenta crear un puente entre lo óntico y lo ontológico. (Laclau, 2014, pp. 149-150)

La realidad de las luchas por el territorio y el territorio-mundo, como significante vacío de estas, evidencian, por una parte, una ontología política que parte de lo “dado” (óntico) y transita a los posibles, esto es, a lo que está más allá de lo dado, propio del pensamiento ontológico. Aquello de lo que parte de lo “dado” supone evidenciar las formas como se articula la política y las resistencias en América Latina. A este tenor, vale la pena mencionar que, mientras se terminaba este manuscrito, en Colombia había una catástrofe ambiental por la “muerte-asesinato”, desde el registro ontológico racional tendríamos que decir “sequía”, del río Cauca (el segundo más importante del país), producto de las intervenciones sobre los territorios por parte de los modelos desarrollistas, promovidos por la clase política alineada en las agendas de los Estados liberales.

Mientras esto sucedía, los medios de comunicación presentaban esta problemática, muy en la perspectiva de la empresa hidroeléctrica responsable de la sequía del río, como un dilema entre la vida de la comunidad y la vida del río, el cual, por lo demás, es para la comunidad, como exceso ontológico, el hermano que da agua. El falso dilema de “la vida de la comunidad o la vida del río” no solo no pone en cuestión el modelo de desarrollo, pues este es tomado como fin último de toda posible discusión y acción racional (como el objeto en el caso de la representación), sino que pierde de vista el hecho de que las vidas del río y de la comunidad están en interacción y enacción, razón por la cual el río es, además de un “recurso natural”, el hermano que da agua.

En este caso en particular, pero en general en las políticas económicas en América Latina, es evidente que la globalización se ha dado a expensas de los mundos ontológicos relacionales y no dualistas, como el mencionado en la comunidad del Cauca. A este respecto, Arturo Escobar menciona que “La ocupación de los territorios de la gente por el capital y el Estado implica aspectos económicos, tecnológicos,

culturales, ecológicos y, a menudo, armados, pero su dimensión más fundamental es ontológica” (2016, p. 86)¹³.

Es por esta razón que Arturo Escobar indaga las resistencias territoriales colombianas y sus dimensiones ontológicas, pero también las formas de re-existencia que se dan en los espacios de luchas territoriales: “Tenemos claro que estamos enfrentando a unos monstruos, como son las corporaciones transnacionales y estamos enfrentando al poder como es el Estado. Nadie está dispuesto a salir de su territorio; a mí me matan aquí, pero yo no me voy” (Mendoza, 2013, citado por Escobar, 2016). Narrativas similares se repiten una tras otra vez a lo largo y ancho del territorio nacional colombiano.

Estas narrativas no solo son muestra de las luchas políticas, sino que evidencian en últimas la defensa por la vida misma (humana y no-humana), pero en una lógica de enacción con el territorio que trasciende los referentes identitarios del Estado nación y las determinaciones territoriales vinculadas a la racionalidad del Estado. Así mismo, esta defensa del territorio y la vida dilata la racionalidad del capital y los derechos, pues implica ejercicios de autonomías territoriales que entran en conflicto con la racionalidad del Estado moderno.

Bien entendidas, las diferentes formas de resistencias de los movimientos de base y étnico-territoriales a la ocupación de los territorios están implicadas en una resistencia que tiene dimensiones ontológicas: “En este marco, lo que ‘ocupa’ es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los mundos existentes en uno solo [...] Al interrumpir el proyecto globalizador de construir Un Mundo [...] muchas comunidades pueden ser vistas como adelantando *luchas ontológicas*” (Escobar, 2017, p. 76).

13 Justamente en este momento, la crisis del proceso venezolano y la intervención norteamericana para derrocar al presidente Maduro dejan entrever, en última instancia, no solo una preocupación de carácter político-humanitario, sino que en esto se solapa el interés económico por los recursos naturales del país vecino. En todo caso, como bien se percata Arturo Escobar, la ocupación de los territorios, como forma de expansión de la globalización, implica el despliegue de una multiplicidad de elementos que no solo están en el ámbito de lo meramente político.

En efecto, la diversidad de luchas por el territorio en Colombia, y en América Latina en general, es evidencia de formas de existir, de estar-en-el-mundo, que exceden y fragmentan el proyecto racional de la modernidad y su ontología dualista que separa lo humano de lo no-humano, lo moderno de lo no-moderno, y se abroga el derecho de erigirse como *el* mundo, pero siempre a costa de la diversidad de mundos existentes o posibles.

Es justamente esta pretensión de Un Mundo lo que la globalización neoliberal capitalista ha llevado a su máxima expresión. Ello ha implicado el socavamiento de los mundos no dualistas que generalmente tienen su base en ontologías territoriales o relacionales. En todo caso,

Lo importante de señalar [...] es [que] la presión sobre los territorios que se está evidenciando hoy en día a nivel mundial —especialmente para la minería y los agrocombustibles— puede ser vista como *una verdadera guerra contra los mundos relacionales y un intento más de desmantelar todo lo colectivo*. (Escobar, 2017, p. 77)

Es en este sentido que las luchas (políticas, económicas y ecológicas) por los territorios son en realidad luchas por la diversidad de mundos, lo que los zapatistas bien han sabido nombrar como la lucha por “un mundo donde quepan muchos mundos”. Una segunda dimensión de las luchas ontológico-territoriales puede interpretarse como una contribución a las transiciones del universo al pluriverso.

Por su parte, las políticas ontológicas de las luchas territoriales y por la vida tienen la virtud de articular en la praxis de resistencia “mundos-ontologías”, y ello sería nada menos que el campo propio de la ontología política. Las luchas ecológicas son también un ejemplo de este campo práctico de la ontología política y sus formas contingentes de articulación, sin por ello negar el exceso ontológico de las ontologías relacionales.

En otros términos, las luchas ontológico-territoriales no solo ponen de manifiesto el carácter ontológico de la política, sino que abren

el campo de la política ontológica. En esta, no solo se develan los mundos y ontologías silenciados por las políticas racionales, sino que además se da lugar a articulaciones entre mundos (nuevo campo de la política), que pueden ser claves para la comprensión de la política contemporánea en América Latina. Detrás de las luchas en las que converge, por ejemplo, un ambientalista y un líder indígena, cada uno bajo registros ontológicos particulares, se evidencian formas de articulación política que no suponen, necesariamente, entrar en un acuerdo irrestricto sobre la “cosa-pública” o en disputa. Para el ambientalista, la cosa-río, seguirá siendo un recurso valioso susceptible de defensa en el marco de los derechos y de una ontología racional, pero será eso, tan solo un río. Por su parte, para el indígena, sería el hermano que sacia la sed; *puede* ser también un río, en un campo contingente y estratégico de argumentación política, pero *sobre todo* la cosa-río seguirá *siendo* el ser-hermano.

Este tipo de articulación estratégica, en el que sujetos inmersos en ontologías relaciones pueden entrar y salir por la naturaleza misma de estas ontologías, es la posibilidad misma de un campo de interacción que no requiere un consenso ni un acuerdo irrestricto con respecto a lo representado, sino que, aun moviéndose en el ámbito de la conflictividad irreductible de mundos, puede tejer puentes sin renunciar al “exceso ontológico” para la defensa del territorio y la vida. En este sentido, la ontología política parece compartir una comprensión crítica del consenso y valorar espacios políticos de disenso, muy similar a la propuesta del filósofo francés Jacques Rancière (2015).

VII

Las luchas y resistencias territoriales —en estas deberán incluirse también las luchas ecológicas, de las mujeres y los campesinos— no solo son evidencia de las interacciones ontológicas no dualistas entre seres humanos y no-humanos, es decir, de la existencia y pervivencia de mundos, sino que en estas se dan formas de articulación política que pueden

transitar estratégicamente, para la defensa de la vida y del territorio, de un registro ontológico a otro, sin que ello suponga la subsunción de las ontologías territoriales en la ontología política moderna, lo que haría de ese “tránsito” un simple desplazamiento.

Con vistas a la búsqueda de los elementos que podrían caracterizar y articular una posible ontología política latinoamericana, las luchas eco-territoriales se develan como el lugar de emergencia y praxis de una onto-política-territorial, que a su vez puede funcionar como “significante vacío” que permita la articulación de la diversidad de agencias políticas, sin compartir necesariamente los mismos significados. Es fundamental la fuerza de las luchas y resistencias eco-territoriales, no solo como lugar y espacio de la praxis de articulación de mundos, es decir, de la política ontológica, sino también como “concepto vacío” en el campo de la retórica política:

[...] no nos estamos refiriendo a un contenido [o contenidos] estable[s] y mínimo[s], sino que estamos atribuyendo a un contenido particular la función de representar (encarnar) la plenitud ausente de la comunidad [...] esta encarnación [...] es posible solo en la medida en que un contenido particular entra en relación de equivalencia con otras particularidades. (Laclau, 2014, p. 37)

Las luchas territoriales, ciertamente, son el lugar de “encarnación” en doble sentido: como evidencia de la “plenitud ausente de la comunidad” y como espacio concreto de la praxis de la ontología política. Estas luchas territoriales, como “significantes vacíos”, cumplen con la estructuración de la ontología política de la retórica que elaboró Ernesto Laclau: “Pero esa función ontológica de representar la presencia de una ausencia solo puede tener lugar a través del investimento de un contenido óntico” (2014, p. 150), a saber, el territorio.

Como se ha indicado, en relación directa con la estructuración ontológica y retórica en torno al territorio y las luchas eco-territoriales, otro significativo entra en la escena de la ontología política latinoamericana: la idea del Buen Vivir o *Suma qamaña*, que, al igual que el territorio, surge del estar-siendo vital de las comunidades indígenas.

Esta noción ha adquirido cierta hegemonía discursiva en las instancias e instituciones estatales del mundo andino, donde corre el riesgo de perder su potencial político como significante vacío, funcionando más bien como un discurso de legitimación gubernamental, cuando no, como elaboración romántica de lo “indígena” que, en últimas, es la mirada exotizante propagada por las clases dominantes. El Buen Vivir ha funcionado como una representación o un equivalente homeomórfico (Estermann, 2006) del desarrollo occidental, lo que permitió su incorporación en los discursos gubernamentales, donde rápidamente se fue adaptando a nuevas formas legitimadoras del extractivismo en la región.

Lo anterior ha llevado a que, desde la perspectiva del ecologismo, el Buen Vivir no tenga mayor sentido, en cuanto discurso gubernamental sin contenido crítico alguno. Por su otra parte, para los indígenas este concepto tiene poco o nada que ver con su realidad, pues ha sido elaborado por intelectuales que son desautorizados, así estos también sean indígenas. Esta situación ha llevado a afirmar que “en torno al vivir bien se perpetra hoy no solamente un conflicto discursivo-político sobre su significado, sino también un conflicto ontológico sobre la naturaleza del mundo en el cual se supone que se viva bien” (Burman, 2017, p. 163). Esto generó la crítica del pachamamismo, que es cuestionada y ridiculizada a su vez por los intelectuales de los estudios culturales y la antropología, siendo esta en realidad una reacción a la instrumentalización de lo “indígena” por los discursos gubernamentales (Burman, 2017).

Sea cual fuere el lugar en que se ubique la disputa por el sentido del *Suma qamaña*, esta ha permitido la articulación y la crítica a la comprensión del desarrollo moderno, mostrando otras formas de relacionamiento con el mundo y otros mundos posibles. Justamente, esta dimensión ontológica del *Suma qamaña*, de la que me ocupo en otro texto de cara a una comprensión del tiempo y la ontología, permite evidenciar su potencial ontológico:

El *qamaña*, como “lugar del ser-estar”, del existir, es la *chakana* relacional que permite la dialéctica complementaria y recíproca

[...] En este sentido la “existencia auténtica”, ya no del *Dasein* heideggeriano, sino del *runaljaqui* andino, no se soporta en asumir una existencia de cara a la muerte como condición última e ineludible [...] sino de cara al mantenimiento del equilibrio cósmico, donde el *ser-estar*, el *qamaña*, es la posibilidad misma de lo que se dice que *es*. (Orrego, 2018, p. 218)

La dimensión utópica del *Suma qamaña* es, en efecto, como lo nombra Burman, una desobediencia ontológica, pues “el espacio o el territorio es un ser que siente y necesita del otro” (Aqarapi, 2016, citado por Burman, 2017, p. 169). Esta comprensión sentiente y relacional del territorio sale del horizonte de interpretación de una ontología política racional y transita a una ontología política relacional.

Ciertamente, el Buen Vivir es un desafío a las prácticas económicas y a las políticas modernas y, justamente, esto es un acto político, en el entendido de que la ontología política cuestiona las dinámicas asimétricas de poder que intervienen en la configuración de la realidad.

VIII

Se ha anclado la reflexión sobre la ontología política en los referentes generales de la propuesta ontológica de Martín Heidegger. En esta, se problematizó la idea de la “representación”, propia del ámbito de las ciencias y del conocimiento moderno científico, que supone, una certeza con relación a la “cosa-ente” y la reducción de esta a su realidad óntica. Por su parte, el pensar abre el ámbito de lo óntico a lo ontológico (diferencia ontológica), en el entendido de que los entes y los seres humanos se tejen en relaciones que configuran “mundo” y es en este que las cosas tienen sentido. Esto supone una crítica a la epistemología moderna que parte, y requiere partir, de la dualidad entre sujeto-objeto propio del ámbito de la representación.

Todo lo anterior supondría el paso de una ontología que describe esencias, estados y fundamentos a ontologías que piensan las interacciones, los actos y las relaciones como formas de configuración de mundo y realidad. Esto dio paso a la ampliación de la crítica a las

epistemologías modernas, especialmente en lo que respecta al dualismo que separa arbitrariamente la naturaleza y la cultura, perdiendo de vista las múltiples formas sociales de configuración de mundo y, lo que es más importante, las diversas formas en las que los mundos hacen visibles y dan existencia o no a determinados entes.

La crítica al naturalismo y al binomio naturaleza/cultura no solo pone de manifiesto las formas ontológicas que configuran mundo, sino la particularidad de Un Mundo que se universalizó como única forma de realidad. De allí surge la dimensión política de la ontología, es decir, el campo de conflictividad para definir qué existe y cómo ello existe. Esto desplaza una mirada cultural de los conflictos sociales, en la medida en que lo que está disputa no solo corresponde al campo de la creencia, las costumbres, las “representaciones” y los imaginarios —que para la praxis política deberán ser dirimidos por un saber neutral, el saber de las ciencias que legitiman la función unificadora del Estado—, sino al ámbito de lo ontológico, de las relaciones de los humanos con los no-humanos y de las múltiples formas de enacción entre estos.

En este horizonte ontológico, la ontología política constituye el análisis de las formas y procesos por medio de los cuales se constituye mundo. Esto implica cuestionar la idea moderna de Un Mundo y dar paso a la multiplicidad de mundos ontológicos. La ontología política es, en este horizonte, la visibilización de los mundos o, como lo piensa Santos (2000), la diversidad de formas de “mundificar” la vida. Esta ontología política supone una política ontológica; la supone, en cuanto la visibilización, como ejercicio teórico y analítico de la ontología política, pone de manifiesto aquello que hay, que está (formas de mundificar la vida), aunque estaba oculto. Pero, además, la política ontológica participa en la lucha activa por los mundos que, en el caso de América Latina, está vinculada con la luchas eco-territoriales-ontológicas.

Referencias

- Alain, B. (2017). *Metafísica de la felicidad real*. Adriana Hidalgo.
- Anzaldúa, G. (2002). *This Bridge We Call Home: Radical Visions for Transformation*. Routledge.
- Arendt, H. (1997). *¿Qué es la política?* Paidós.

- Bautista, S. (2014). *La descolonización de la política. Una introducción a la política comunitaria*. Plural Editores.
- Belvedere, C. (2011). *Problemas de la fenomenología social. A propósito de Alfred Schütz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Prometeo.
- Bessire, L. y Bond, D. (2014). Ontological anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440-456.
- Biset, E. (2013). Ontología Política. Esbozo de una pregunta. *Nombres*, (27), 121-136.
- Blaser, M. (2013a). Notes toward a political ontology of “environmental” conflicts. En L. Green (Ed.), *Contested Ecologies: Dialogues in the South on Nature and Knowledge* (pp. 13-27). HSRC Press.
- Blaser, M. (2013b). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica*, 3(2), 63-79. DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós.
- Burman, A. (2017). La ontología política del vivir bien. En K. de Munter, J. Michaux y G. Pauwels (Eds.), *Ecología y Reciprocidad: (Con)vivir Bien, desde contextos andinos* (pp. 155-173). Plural Editores.
- Carrithers, M. (2010). For the motion. *Ontology is just another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory*, University of Manchester. *Critique of Anthropology*, 30(2), 156-168.
- Cepeda, J. (2017). *Sentipensar ontológico*. Autores Editores.
- Cepeda, J. (Ed). (2016). *Estamos siendo. Ontología en poetas latinoamericanos*. Universidad Santo Tomás.
- De la Cadena, M. (2015) *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.
- Derrida, J. (1998). *Políticas de la amistad seguido del odio*. Trotta.
- Descola, P. (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Maison des Sciences de l'Homme.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Descola, P. y Pálsson, G. (2001). *Introducción a naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. Siglo XXI Editores.

- Dos Santos, A. y Tola, F. (2016). ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en antropología. *Avá*, 29, 71-98.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2017). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre el desarrollo, territorio y diferencia*. Artes y Letras y UNAULA.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía Andina. Sabiduría andina para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. University Press.
- Heidegger, M. (1975). *La pregunta por la cosa*. Palamedes.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo* (J. E. Rivera, trad.). Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 1927)
- Heidegger, M. (2008). *¿Qué significa pensar?* Trotta.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Biblos.
- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas*. Ross.
- Laclau, E. (2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (2015). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Manantial.
- Latour, B. (2013). *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*. Editions La Découverte.
- Lugones, M. (2010). Coloniality of Gender. En W. Mignolo y A. Escobar (Eds.), *Globalization and the decolonial option* (pp. 369-390). Routledge.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político*. Paidós.
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.

- Orrego-Echeverría, I. A. (2018). *Ontología relacional del tiempo espacio andino: diálogos con Martín Heidegger*. Universidad Santo Tomás.
- Quesada, J. (2008). *Heidegger de camino al Holocausto*. Biblioteca Nueva.
- Rancière, J. (2014). *El reparto de lo sensible, estética y política*. Prometeo.
- Rancière, J. (2015). *Dissensus on politics and aesthetics*. Bloomsbury.
- Revel, J. (1993). *El conocimiento inútil*. Austral.
- Ruiz, D. y Del Cairo, C. (2016). Los debates del giro ontológico en el naturalismo moderno. *Debate*, 55, 193-204.
- Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio*. Ariel.
- Schmitt, C. (1998). *El concepto de lo político*. Alianza Editorial.
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical proposal. En B. Latour y P. Weibel (Eds.). *Making Things Public* (pp. 994-1003). MIT Press.
- Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En A. Chaparro y C. Schumacher (Eds.), *Racionalidad y discurso mítico* (pp. 191-243). Universidad del Rosario e ICANH.
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití* 2 (1): 3-22. 57.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Žižek, S. (2016). *Acontecimiento*. Sexto Piso.
- Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y Logos*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2006). *Estructura dinámica de la realidad*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2010). *Acerca del mundo*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri.
- Zubiri, X. (2016). *Sobre la esencia*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri.

La interpretación ontológico-política del Buen Vivir¹

CARLOS ANDRÉS DUQUE ACOSTA

El desierto crece.

FRIEDRICH NIETZSCHE

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

BOAVENTURA DE SOUSA SANTOS

1 Este texto es una versión revisada y ampliada del capítulo III de mi tesis doctoral “La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna”, que fue galardonada con la mención de honor en los Premios Nacionales de Ciencias y Solidaridad de la Fundación Alejandro Ángel Escobar (2020), en la categoría de Medio Ambiente y Desarrollo Sostenibles. La versión pública de esta tesis se encuentra disponible en la Biblioteca de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil, <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/335688>

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

ALBERTO ACOSTA

Introducción

La comprensión de la política, entendida como lucha por la hegemonía (Laclau y Mouffe), permite superar algunos escollos de la teoría liberal-republicana, procedimental-universalista, centrada en la construcción de consensos y acuerdos bajo ciertas *condiciones básicas de razonabilidad* (Rawls) o *condiciones mínimas de simetría* (Habermas). A su vez, la reflexión en torno a la *lógica del populismo* permite interpretar los históricos procesos políticos agenciados por los Gobiernos progresistas en nuestra región, en la denominada, con justicia, “década ganada”.

No obstante, algunas críticas a los Gobiernos progresistas, expuestas por representantes de los movimientos sociales y académicos/cercanos a la izquierda, condujeron a volver la mirada sobre las consideraciones del *giro decolonial*. Desde los autores de la *perspectiva decolonial*, además de hacer explícitos los mecanismos de la *colonialidad del poder* (Quijano, 1992, 2000) persistentes, es posible empezar a analizar algunos de los elementos más polémicos de los Gobiernos progresistas, en especial, su compromiso con una agenda

*desarrollista-neoextractivista*², que no terminó de tomar distancia de las lógicas de acumulación/explotación internacionales (capitalismo dependiente de las dinámicas centro/periferia) ni logró efectivamente, más allá de sus destacados logros en la “lucha contra la pobreza”, desestabilizar lógicas estructurales de inequidad intranacionales (Gudynas, 2009, 2011, 2011a, 2011b, 2011c; Acosta, 2009, 2013; Prada, 2011; Dávalos, 2011, 2013; Escobar, 2014, 2015, 2016; Svampa, 2013, 2016, 2017).

Es decir, sumados a la crisis ecológica mundial, el cambio climático y el calentamiento global³, aparecen en la región nuevos conflictos

2 El neoextractivismo será caracterizado por Maristella Svampa (2016, p. 372) (1) como un patrón de acumulación basado en la sobreexplotación a gran escala de bienes naturales primarios escasos no-renovables; (2) como expansión de las fronteras de explotación (petrolera, minera, energética, pesquera, agrícola y forestal), utilizando procedimientos cuestionados técnicamente como la megaminería a cielo abierto o el *fracking* (fractura hidráulica); (3) como megaemprendimientos capital-intensivos y no trabajo-intensivos controlados principalmente por grandes corporaciones transnacionales. A su vez, Eduardo Gudynas diferenciará el extractivismo convencional y el neoextractivismo progresista, cuya característica principal es la vinculación entre la renta extractiva y la política social, sin tomar en cuenta los impactos sociales y ambientales de las prácticas extractivas intensivas: “Bajo el llamado neoextractivismo progresista se introducen cambios, en particular una recuperación del papel del Estado, en un control más directo sobre los emprendimientos extractivos, captando una mayor proporción de excedentes y legitimándolo por la vía de los planes de asistencia social” (2011c, p. 63). En relación con el neoextractivismo, Alberto Acosta (2009) se ha referido a la “maldición de la abundancia de recursos naturales”.

3 En el año 2014, la periodista y activista canadiense Naomi Klein publicó el libro *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, donde recogió una serie de investigaciones reconocidas para demostrar con cifras claras cómo la crisis del cambio climático y sus efectos, las emisiones de gases de efecto invernadero que han conducido al calentamiento global, deberán llevarnos a cuestionar el dogma del “libre mercado” y la necesidad de replantear el modelo económico y político basado en la explotación de la naturaleza y la promoción del consumismo, pues estamos frente a la inminente posibilidad del fin de la vida humana en el planeta Tierra. Estamos frente a una crisis multidimensional — económica, ecológica, política, ética— civilizatoria. De igual manera, alertándonos sobre la necesidad de tomar en cuenta los efectos ecológicos del modo de desarrollo y consumo actual, el *Quinto Informe de Evaluación* del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (ipcc) ha señalado

socioambientales relacionados con el neoextractivismo y la incapacidad de los Gobiernos progresistas para diferenciarse en estos asuntos de los Gobiernos de corte neoliberal precedentes. Desde este horizonte, podemos arribar a la reflexión en torno al modelo del *Buen Vivir* (*Sumak Kawsay* en kichwa) y del *Vivir Bien* (*Suma Qamaña* en aymara)⁴. Ambos modelos, llevados a estatuto constitucional en Ecuador (2008) y Bolivia (2009), al menos en términos normativos —más allá de su aplicabilidad fáctica—, sostenían un serio compromiso con agendas posextractivistas y transdesarrollistas⁵. El modelo del Buen Vivir/Vivir Bien (en adelante BV) no solo presentaba un tratamiento ético-político original y novedoso, sino que planteaba la posibilidad efectiva de pensar en otro mundo posible, incluso en una transición civilizatoria.

que “Las concentraciones atmosféricas de gases de efecto invernadero se sitúan a niveles sin precedentes en, como mínimo, 800 000 años” (2014, p. 46). La situación en las próximas décadas, si no se plantean correctivos urgentes, puede llegar a ser dramática respecto a la gravedad del creciente calentamiento global que puede llevar a la amenaza de extinción de la especie humana en menos de 200 años.

- 4 Denominaremos Buen Vivir (o incluso Buenos Vivires) al discurso basado en el modelo de vida ancestral andino-amazónico proveniente de dos fuentes principales: el *Sumak Kawsay* en lengua quechua y el *Vivir Bien* proveniente del *Suma Qamaña* en lengua aymara o *ñande reko* del pueblo guaraní boliviano. Existen nociones similares al Buen Vivir en otros pueblos indígenas americanos, como el *lekil kuxlejal* en maya tzeltal, el *Kyme Mogen* del pueblo mapuche de Chile, el *teko porâ* o *teko kavi* del pueblo guaraní de Paraguay, el *jekil altik* en la tradición tojolabal de México, el *Balu Wala* de los kunas en Panamá, etc. También podemos reconocer como proyectos del Buen Vivir al *Ubuntu* (“Yo soy porque nosotros somos”) proveniente de los pueblos zulú y bantú de África del Sur o al *Ahimsa* (“No violencia y respeto supremo a la vida”) hindú. Incluso en Costa Rica existe hoy una sugestiva variación del Buen Vivir denominada *Pura Vida*.
- 5 Definiremos el *transdesarrollo*, siguiendo a Hidalgo-Capitán y Cubillo-Guevara, como “aquel paradigma del bienestar vinculado con la *transmodernidad*, que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica que *cada comunidad* pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene por qué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios” (2016, p. 126).

Entre las ideas-fuerza y conceptos-horizonte del modelo del BV destacaré:

1. desde la crítica al antropocentrismo: el *biocentrismo*, el *cosmocentrismo*, que reivindica el valor primordial de la vida, entendida en sentido amplio como vivir compartido en armonía, más allá del valor de uso para los seres humanos.
2. una nueva forma de organización social: la *comunidad ampliada*, esto es, la idea de *comunalidad*⁶, que incluye seres humanos y seres *no-humanos* (animales, tierra, montañas, agua, etc.). Dicha noción nos lleva a pensar otras formas de contrato social como, por ejemplo, el Estado plurinacional.
3. desde la dimensión jurídica: los derechos de la naturaleza (Pachamama, madre tierra), un concepto jurídico inédito en el mundo que entiende a los no-humanos como sujetos de derechos. Estos derechos constituyen un horizonte para comprender otra forma de ser/habitar el mundo: somos naturaleza, somos *seres-tierra* (De la Cadena, 2015).
4. desde la económica política: el BV es una contrapropuesta al modelo socioeconómico de desarrollo desde la relocalización comunal de la economía.
5. desde la idea de democracia: la radicalización democrática, entendida como una forma de democracia comunal agenciada desde las propias necesidades de los territorios, no desde las exigencias de los centros de poder.

6 Díaz (2007) ha denominado *comunalidad*, como una forma de la *relacionalidad*, a la comunidad ampliada que incluye un vínculo profundo con los seres humanos y no-humanos, con todos los seres que habitan la Madre Tierra, citado en Giraldo (2014, p. 104).

6. la ontología múltiple —relacional— frente a la ontología dual de cuño cartesiano, que concibe dos divisiones: (1) la de sujeto (mente) frente a un objeto (cuerpo) y (2) la “sociedad/cultura” separada de la “naturaleza”.
7. la revaloración de la espiritualidad como forma de “reencantar el mundo”, la cual ha sido obliterada por la modernidad-eurocentrada en su afán secularizador.

Ahora bien, surgen algunas preguntas desde la filosofía política: ¿es acaso el BV un constructo cultural, una nueva “doctrina comprensiva de lo bueno” (Rawls), una “forma de vida racional” (Habermas)?, ¿es el BV un discurso ecologista-ambientalista interesante y sugestivo, pero solo aplicable a comunidades indígenas, rurales o campesinas? Responder estos interrogantes constituye el objetivo central de este capítulo, para lo cual presentaré: 1) el modelo del BV en perspectiva *decolonial-transmoderna* y 2) las implicaciones en torno al modelo del BV del denominado giro ontológico en las ciencias sociales y humanidades.

La perspectiva decolonial-transmoderna del modelo del BV me permitirá tomar distancia de posturas esencialistas o etnocéntricas (llamadas *indigenistas*, *pachamámicas* o *antimodernas*). Desde el giro ontológico argumentaré que el BV va más allá de una propuesta cultural, una doctrina comprensiva, una forma de vida particular o un discurso ecologista. En otras palabras, espero mostrar que el modelo del BV no se basa en un conjunto de creencias, posturas o preferencias, sino en la comprensión de que las llamadas “culturas” (andino-amazónicas) no son solo variantes interpretativas —o ficciones— sobre la condición humana, sino, en términos heideggerianos, valiosas respuestas a la pregunta por el sentido del ser en un horizonte *poshumanista*⁷ (no

7 En *Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo”*, Peter Sloterdijk se referirá a Heidegger como el inaugurador del *poshumanismo*: “al exponer públicamente y preguntar, en este escrito que pretendía tener la forma de una carta, por las condiciones del humanismo europeo, Heidegger inauguraba un espacio de pensamiento *trans-humanista* o *post-humanista*, en el que, desde entonces, se ha movido una parte esencial de la reflexión filosófica sobre el hombre” (Sloterdijk, 2006, pp. 38-37).

etnocéntrico, no antropocéntrico, no humanista), es decir, respuestas a las preguntas por lo que hay, por lo que existe, por nuestra relación con eso que hay y sus implicaciones políticas.

En otras palabras, espero mostrar que el horizonte crítico del giro decolonial, que centró todos sus esfuerzos en la reconsideración del eurocentrismo y la denuncia a la colonialidad en sus dimensiones epistémica y política, es hoy potenciado con las apuestas del giro ontológico, que puede entenderse como deudor del enfoque decolonial. Es en este sentido que el BV puede ser entendido como una propuesta de subversión ontológico-política que nos autorice para cuestionar ciertos presupuestos de la modernidad capitalista-occidental hegemónica que sustenta algunos modelos ético-políticos clásicos.

La perspectiva decolonial-transmoderna del BV

Asumiré que existe una perspectiva decolonial-transmoderna, que entenderé como metodológica y que se distingue del uso del concepto para postular una futura *civilización transmoderna*. Este primer uso es *práctico-operativo* y nos habilita para concebir *horizontes heterotópicos*, es decir, para pensar *lugares-otros* aquí y ahora desde nuestras prácticas y discursos. El segundo uso, que postula una *civilización por-venir*, es más difuso, inasible, podría incluso decir utópico, en el buen sentido de la palabra, pues se ubica en el futuro a manera de apuesta o ideal normativo. En palabras de Enrique Dussel:

El concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde la *Exterioridad* alternativa de lo siempre *Distinto*, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aun de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, *other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distintas a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones

imposibles para la sola cultura moderna [...] “Trans-moderno” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa. (Dussel, 2005, pp. 18-19)

Daré por sentado, por tanto, el modelo del BV como una propuesta decolonial-transmoderna, es decir, como una propuesta ético-política que va más allá de la modernidad sin negar sus poderosos elementos emancipadores y sin caer en el nihilismo —relativista o esteticista— de la posmodernidad, recuperando a su vez elementos considerados “premodernos” (“arcaicos”, “mitológicos” o “atrasados”) obliterados por la tradición filosófica moderna de inspiración eurocéntrica. Tales elementos soslayados provienen del reconocimiento contemporáneo —jurídico-constitucional del BV— desde una *exterioridad negada* (no *exterioridad privilegiada*) por la modernidad occidental.

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

En este caso, nos referimos a ideas originadas en el sentir-pensar de los pueblos ancestrales andino-amazónicos (quechua, aymara, guaraní, etc.), que fueron invisibilizadas por las ciencias y las humanidades dominantes de la modernidad⁸ y que hoy hacen parte del andamiaje

8 Tendríamos que hacer la salvedad respecto a los estudios antropológicos críticos que, de hecho, han posibilitado la mejor comprensión de aquellos

jurídico-constitucional de dos países suramericanos, Ecuador y Bolivia. Esta perspectiva decolonial-transmoderna, como expusimos, se ubica en un horizonte de futuro *transdesarrollista*.

A manera de ilustración de lo dicho hasta acá, obsérvese, por ejemplo, que el término derechos de la Pachamama, sobre el cual retornaremos, es una clara ilustración de un concepto transmoderno: el concepto de *derechos* hace parte de los elementos emancipadores de la modernidad y, por su parte, el concepto quechua/aymara de Pachamama, entendido como *madre tierra*, que podría ser considerado como “pre-moderno”, hoy es recuperado en los desarrollos constitucionales de las cartas magnas de Ecuador y Bolivia. Esperamos mostrar que el concepto-horizonte Pachamama no es meramente una creencia nueva a incorporar, sino más bien un valioso elemento que proviene de otra realidad, de otra, como expondré, *multiplicidad ontológica*. También podríamos hablar, en términos de Boaventura de Sousa Santos (2010a, pp. 67-72), de una *ecología de saberes*, en el sentido de un diálogo de saberes desde la *traducción intercultural*, es decir, desde la recuperación de un sentir-saber ancestral (Pachamama) que se integra creativamente con un saber moderno emancipador (el derecho)⁹.

Apelando a esta lectura en perspectiva decolonial-transmoderna, podemos empezar a vislumbrar una respuesta a algunas críticas a los supuestos rasgos esencialistas, etnocéntricos y metafísicos de una propuesta filosófico-política inspirada en el BV. Por ejemplo, podemos recordar las observaciones del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, expuestas en su obra *Crítica de la razón latinoamericana* (2011),

“otros mundos” no-occidentales. Sobre este aporte de la antropología, en especial, de la andino-amazónica al giro ontológico volveremos reiteradamente en nuestro trabajo.

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

al tema de la exterioridad privilegiada y cierto “abyayalaismo” o “pachamamismo”¹⁰ esencialista que se destaca en algunas aproximaciones indigenistas de la filosofía latinoamericana. Sostengo que abordar el BV en perspectiva decolonial-transmoderna permite tomar distancia del “latinoamericanismo”, en cuanto la *exterioridad* de la cual proviene el discurso del BV no es asumida como *lugar esencial privilegiado*, sino como *lugar discursivo negado* (o soslayado) en la tradición académica de inspiración preponderantemente *eurocéntrica*. Argumentaré que no se trata únicamente de un *lugar epistémico* negado, sino también y preponderantemente de un *lugar ontológico* invisibilizado.

Desde la perspectiva decolonial-transmoderna del BV, por tanto, no se trata de plantear un retorno *antimoderno* (tecnóforo) o nostálgico que sugiera la necesidad de volver a un pasado más o menos idílico o bucólico, donde reinaba la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, o plantear alguna variación de las denominadas teorías del “buen salvaje” (o “noble salvaje”). Se trata de asumir las consecuencias para la filosofía política de una ampliación en nuestras consideraciones ontológicas que posibilite, a su vez, enriquecer los elementos de nuestras discusiones ético-políticas¹¹. Este será el tema central del siguiente apartado.

10 En el artículo “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”, Pablo Stefanoni (2010) se había referido al “pachamamismo” como una “neolengua a la moda”. Según el autor, “en lugar de discutir cómo combinar las expectativas de desarrollo con un eco-ambientalismo inteligente, el discurso pachamámico nos ofrece una catarata de palabras en aymara, pronunciadas con tono enigmático, y una cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental”. Para Stefanoni, “el proceso de cambio es demasiado importante para dejarlo en manos de los pachamámicos”.

11 Es importante subrayar que este trabajo se inscribe en la discusión académica en torno a la filosofía política. Por tanto, no tengo interés en entrar en debates respecto a la existencia o posibilidad de una *filosofía latinoamericana*, mucho menos a la existencia o posibilidad de una *etno-filosofía* o *pachasofía* (Estermann, 2006, 2008; Mejía Huamán, 2005), es decir, de una filosofía andina-amazónica o indígena. Precisamente, a mi juicio, lo más interesante de pensar el modelo ético-político del BV es someterlo al diálogo crítico existente entre los estudiosos de esta área filosófica que inicia en Occidente con Platón.

Giro ontológico

En los últimos años, desde la antropología, principalmente a partir de los estudios sobre el perspectivismo amerindio (Descola, 1992; Århem, 1996; Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996, entre otros), y los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (Mol, 2002; Latour, 2007; Law, 2011; Woolgar, 2013, entre otros) ha venido siendo destacada la posibilidad de pensar un giro ontológico (o *apertura ontológica*) que permita dar cuenta de la realidad múltiple desde mundos considerados no-modernos (o *no[solo]modernos*). El giro ontológico colocará su acento en la idea de que las prácticas de diferentes comunidades —no solo sus creencias— crean diferentes realidades, diferentes “mundos” y, por tanto, concibe tal realidad como múltiple (*multinatural, pluriversal*¹²) y expresada en diferentes ontologías. En síntesis, el giro ontológico¹³ daría cuenta de la *multiplicidad ontológica* u *ontologías-otras* que se apartan de la ontología moderna.

Una vez aceptada la acepción de giro ontológico emergen también reticencias con el uso de conceptos y categorías filosóficas centrales propias de la tradición occidental, como *metafísica, ontología, realidad, ser, ente, mundo(s), universo(s), pluriverso* y *existencia*. Por tanto, habría que intentar aclarar el uso concreto de aquellos conceptos que han venido siendo discutidos desde el pensamiento griego antiguo,

12 Utilizaré la definición de Martínez Dueñas (2016) para referirme a *mundos híbridos* producto del encuentro entre el mundo moderno y los mundos locales “cada vez menos modernos”. En sus palabras, “Uso el concepto *no[solo]modernos* para referir[me a] los mundos o naturalezas-culturas (colectividades) locales que no se adscriben, totalmente, al mundo moderno, pero tampoco pueden entenderse como intocados por este” (2016, p. 35).

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

delimitar su alcance o explicar el porqué de su *re-semantización*. Para ayudarme en esta tarea crítica, volveré, a manera de interludio, sobre algunos elementos de la obra del llamado “primer Heidegger” (anterior a la *Kehre*¹⁴), quien en el siglo xx recuperó algunas de las cuestiones fundamentales en torno a la ontología.

Primer interludio. El olvido de la pregunta por el sentido del ser y la crítica a la metafísica de la presencia

Las plantas del botánico no son las flores en la ladera.

MARTIN HEIDEGGER, *Ser y tiempo*

Martin Heidegger es considerado uno de los filósofos más importantes del siglo xx y autor principal de la denominada filosofía continental centrada en la fenomenología, la hermenéutica y la crítica deconstructiva. Toda la meditación del pensador alemán giró en torno a la *cuestión ontológica*, basada en la recuperación de la *pregunta por el sentido del ser*. Ante los interrogantes por la esencia y el fundamento de lo que hay, de lo que existe, de la realidad, Heidegger llamará la atención respecto a la insuficiencia de las distintas respuestas dadas por la tradición filosófica occidental.

Heidegger caracterizará la historia de la filosofía occidental como la historia del olvido de la pregunta por el sentido del ser, expresada en el olvido de la *diferencia ontológica*, entre ser y ente, que ha desembocado

14 Se denomina en alemán *die Kehre* (el giro, la vuelta, la virada) al segundo periodo de la obra heideggeriana, cuyo inicio podría ubicarse en 1947, con la publicación de la *Carta sobre el humanismo*, y su apogeo en 1962, con la publicación de la conferencia *Tiempo y ser*, donde se expone el concepto de *Ereignis* (evento, acontecimiento) 35 años después de la aparición de *Ser y tiempo* (1927). La *Kehre* ha sido caracterizada como un periodo donde Heidegger se acerca a cierto misticismo fundado en la experiencia del silencio donde se develaría al hombre el ser. Para una mayor ampliación de esta temática, véase Luis E. Santiago Guervós (1987).

en las distintas formas de metafísica, entendiendo, en este caso, metafísica como la postulación de fundamentos últimos (principios ontológicos) que se erigen como supuestos para toda reflexión posterior. Para el autor alemán, la pregunta por el ser, que fue formulada por los griegos, pasará luego a ser olvidada o respondida consecutiva y secuencialmente desde cierto tipo particular de ente (Dios, razón, lenguaje, etc.). En su obra principal, *Ser y tiempo* (1927), nos dice:

En el curso de esta historia [de la ontología], ciertos dominios particulares del ser, tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu y la persona, caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la *pregunta por el ser*, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser. En cambio, se extiende a este ente, con las correspondientes formalizaciones y limitaciones puramente negativas, el repertorio categorial de la ontología tradicional, o bien se apela a la dialéctica con vistas a una interpretación ontológica de la sustancialidad del sujeto. (Heidegger, 2005, p. 46)

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

Con el *cogito ergo sum*, Descartes pretende proporcionar a la filosofía un fundamento nuevo y seguro. Pero lo que en este comienzo “radical” Descartes deja indeterminado es el modo de ser de la *res cogitans*, más precisamente, el sentido de ser del “sum”. La elaboración de los fundamentos ontológicos implícitos del *cogito ergo sum* constituye la segunda estación del camino que remonta destructivamente la historia de la ontología. La interpretación demostrará no solo que Descartes no podía menos que omitir la

pregunta por el ser, sino también por qué llegó a la opinión de que con el absoluto “estar cierto” del *cogito* quedaba dispensado de la pregunta por el sentido del ser de este ente. (Heidegger, 2005, p. 47-48)

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

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

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

Se nos hace manifiesto que la interpretación antigua del ser del ente está orientada por el “mundo” o, si se quiere, por la “naturaleza” en el sentido más amplio de esta palabra, y que, de hecho, en ella la comprensión del ser se alcanza a partir del “tiempo”. La prueba extrínseca de ello —aunque por cierto solo extrínseca— es la determinación del sentido del ser como *παρουσία* o como *οὐσία* con la significación ontológico-temporaria de “presencia”. El ente es aprehendido en su ser como “presencia” e. d. queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo — el “presente”. (Heidegger, 2005, p. 48)

A este privilegio de la dimensión del tiempo presente y la presencia plena, que tendrá su expresión re-presentacional en el lenguaje, el filósofo francés de origen argelino Jacques Derrida lo denominará *metafísica de la presencia*. Derrida fundamentará su trabajo en una *deconstrucción* de esta forma metafísica mostrando la falibilidad de la búsqueda de un fundamento último o un origen¹⁵, proponiendo en su lugar una filosofía basada en la *différance*¹⁶. Para el francés, no hay ni esencias últimas, ni presencias plenas, ni re-presentaciones objetivadas, hay

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

16 Nos dirá Derrida respecto a la *différance*: “Lo que se escribe como ‘différance’ será así el movimiento de juego que ‘produce’, por lo que no es simplemente una actividad, estas diferencias, estos efectos de diferencia. Esto no quiere decir que la *différance* que produce las diferencias esté antes que ellas en un presente simple y en sí mismo inmodificado, indiferente. La *différance* el ‘origen’ no-pleno, no-simple, el origen estructurado y diferente (de diferir) de las diferencias. El nombre de ‘origen’, pues, ya no le conviene” (Derrida, 2003, p. 47).

solo *différance* que no se sustrae al juego abierto de la interpretación y la indecidibilidad.

Cerremos este interludio reteniendo algunas ideas principales: 1) ante la pregunta por el sentido del ser, por lo que hay, por lo que existe, la historia de la metafísica en Occidente ha respondido con un ente privilegiado; 2) en la Edad Moderna, siguiendo el curso de las meditaciones cartesianas, este ente privilegiado ha sido la *conciencia re-presentacional*, que permite a cada sujeto racional *re-presentarse* el mundo externo dado como objetivado; 3) en la aprehensión del mundo de los objetos hecha por la conciencia subjetiva, se privilegia la dimensión del tiempo presente como lugar de la presencia plena (metafísica de la presencia); 4) por tanto, la pregunta por lo que hay, por lo que existe, puede ser respondida *prima facie* afirmando el dualismo entre sujetos y objetos (sustancias, en sentido aristotélico); en otras palabras, existen los humanos, *res cogitans* —la sociedad, la cultura— y el mundo natural, *res extensa* —lo externo, no-humano—.

Destaco, para efectos de mi argumentación, la expresión *prima facie* que aparece en el anterior párrafo, en cuanto reconozco la complejidad de la pregunta por lo que hay (cuestión ontológica) y la discusión abierta entre realistas, idealistas, materialistas, constructivistas, etc. Mi interés principal es avanzar, como veremos, hacia el contraste entre distintas construcciones ontológicas, en especial una que privilegia la *sustancia*, separando la cultura (lo humano) de la naturaleza (lo no-humano) y otra que privilegia la *relacionalidad* sin establecer tal separación tajante entre lo humano y lo no-humano.

Retornemos ahora al denominado giro ontológico con los elementos que la meditación heideggeriana nos puede aportar. Obsérvese, en primer lugar, que el privilegio de las ciencias naturales para dar cuenta del “mundo natural” y de las ciencias sociales aclarar el “mundo cultural” estaba centrado básicamente en la epistemología, en las diferentes formas de aproximarnos al “mundo común”. Como dijimos, para la ontología moderna una de sus nociones centrales es la de re-presentación. En su lugar, el denominado giro ontológico no hará la distinción naturaleza/cultura y colocará su acento no en las distintas formas de conocer y re-presentar lo que hay (creencias, cosmovisiones, diferencias culturales, etc.), sino en la pregunta: 1) por las realidades o mundos

coexistentes en los que están inmersos de manera conflictiva diferentes colectivos o comunidades y, en especial, 2) por la comprensión de la realidad como “una práctica emergente de un ensamble híbrido que solo post-facto se purifica como conformado de elementos naturales, por un lado, y culturales, por el otro; o, para ponerlo en otros términos, se purifica como formado de hechos y sus representaciones” (Blaser, 2016, p. 7) A continuación, expondré una de las dimensiones políticas del giro ontológico clave para nuestro estudio sobre el BV: la denominada *ontología política*.

Ontología política¹⁷

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

W. O. QUINE

Para iniciar, volvamos al concepto-horizonte de Pachamama, clave en nuestra discusión en torno al BV. Partamos, por ejemplo, de las palabras de David Choquehuanca, excanciller del Estado plurinacional de Bolivia (2006-2017):

Vivir Bien es recuperar la vivencia de nuestros pueblos, recuperar la Cultura de la Vida y recuperar nuestra vida en completa armonía y respeto mutuo con la *madre naturaleza*, con la *Pachamama*, donde todo es VIDA, donde todos somos *uywas*, criados de la naturaleza y del cosmos, donde todos somos parte de la naturaleza y no hay nada separado, donde el viento, las estrellas, las plantas,

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

la piedra, el rocío, los cerros, las aves, el puma son nuestros hermanos, donde la tierra es la vida misma y el hogar de todos los seres vivos. (2011, p. 2)

En este fragmento, Choquehuanca está exponiendo uno de los rasgos principales de las comunidades ancestrales andino-amazónicas que podemos sintetizar como los *lazos de parentesco con los no-humanos*. Así, la Pachamama es madre y todos los otros seres no-humanos son hijos de la madre naturaleza y, por tanto, nuestros hermanos. En el mismo sentido pueden entenderse estas palabras de Leni, líder de la etnia de la selva amazónica peruana Awaj'un:

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

Los peces y el río son hermanos con los que se mantiene una relación de cuidado mutuo, es decir, estamos en presencia de una red de reciprocidad entre humanos y no-humanos (que incluye los espíritus del río y de los peces). Sin embargo, sabemos que desde la comprensión tradicional-moderna, la tierra, los peces, los ríos, etc., han sido entendidos como *recursos naturales* susceptibles de ser explotados. En este sentido, tanto las palabras de Choquehuanca como las de Leni serán interpretadas como particularidades de sus respectivas culturas, es decir, como perspectivas culturales.

Blaser (2016) afirmará que, para la política racional fundada en la ontología moderna, en los dos casos anteriores estamos en presencia de un conflicto epistemológico, es decir, un conflicto entre diferentes interpretaciones de lo que hay, en este caso, de la naturaleza. La política racional interpretará las palabras de Choquehuanca y de Leni como diferencia cultural que puede llegar a ser tolerada, pero que finalmente cae en el terreno de la irracionalidad, en la medida en que se opone a la comprensión de la realidad que nos ofrece la ciencia universal. Blaser definirá esta ciencia no solo como

[...] [un] agregado de disciplinas científicas, sino como un ensamblaje cambiante en el que el Estado, la ley y las ciencias están imbricados unos con otros de forma tal que simultáneamente hacen plausible, movilizan y protegen una equivalencia implícita entre el progreso tecnológico y el conocimiento de la realidad “tal cual es”. (2016, p. 4)

La ciencia universal permitirá a los modernos distinguir lo racional de lo irracional y diferenciará a quienes tienen creencias pero no conocimiento. En este sentido, el criterio último para distinguir a los que creen de los que saben se basa en las dos divisiones de la constitución moderna que ha expuesto Bruno Latour¹⁸:

18 En 1991 el filósofo y sociólogo de la ciencia francés Bruno Latour publicó el libro *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. En esta obra, Latour afirmará que la modernidad parte de la separación tajante entre naturaleza y cultura. Desde esta escisión, se han establecido dos conjuntos de prácticas, “por traducción” y “por purificación”. El primero está compuesto por “mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura”; mientras que el segundo conjunto de prácticas, “por purificación, crea dos *zonas ontológicas* por completo distintas”: humanos y no-humanos. (2007, p. 28). Se establece entonces la división ontológica dual entre los humanos (la sociedad) y los no-humanos (el mundo natural y el híbrido). Para Latour, las prácticas modernas de conocimiento occidental parten de un cartesianismo que, a la manera del pensador francés del siglo XVII, instaura un conjunto de divisiones entre naturaleza/cultura, humano/no-humano, hecho/valor, mente/cuerpo, animado/inanimado. Estas separaciones autorizan a los “modernos” a afirmar que re-presentan una realidad singular en una ciencia

La Gran División interior [entre naturaleza y cultura] explica la Gran División exterior: nosotros [los modernos] somos los únicos que hacemos una diferencia absoluta entre la naturaleza y la cultura, entre la ciencia y la sociedad, mientras que todos los otros, ya sean chinos o amerindios, azandes o baruyas, no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas. Hagan lo que hagan, no importa si es adaptado, regulado o funcional, ellos siempre permanecen ciegos [en el] interior de esta confusión. Ellos son prisioneros tanto de lo social como del lenguaje. Nosotros, hagamos lo que hagamos, no importa cuán criminal[es] o imperialista[s] podamos ser, escapamos a la prisión de lo social y del lenguaje para lograr acceso a las cosas mismas a través de un portón de salida providencial, el del conocimiento científico. (2007, p. 148)

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

Esta forma de referirnos a las llamadas “culturas no-modernas” (o “premodernas”) no solo emerge del sentido común generalizado, sino que también, como sabemos, aparece en la obra de algunos de nuestros

unificada, no contaminada por el interés político, el poder o la cultura (Blaney y Tickner, 2017). Para Latour, son los *modernos* quienes definen a los *no-modernos* como aquellos grupos humanos que no hacen la distinción moderna entre naturaleza y cultura. Sin embargo, Latour sostendrá que estas dos categorías no son puras, sino que se encuentran entremezcladas en una *red de híbridos* que hacen que su separación sea insostenible; es por eso que afirmará que nunca hemos sido ni seremos modernos.

más distinguidos pensadores sociales. Como ilustración, podemos citar a Jürgen Habermas, quien en su famoso libro *Teoría de la acción comunicativa* afirma que el “pensamiento mítico es manifiestamente inferior al moderno” (1999, p. 87), precisamente por la confusión que establece entre naturaleza y cultura, que conduce a que “las diversas *pretensiones de validez*, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, todavía no [estén] diferenciadas en absoluto” (Habermas, 1999, p. 79). Desde esta perspectiva, no habrá muchos caminos, por tanto, para el entendimiento de las comunidades “míticas”, “arcaicas” o “supersticiosas”, salvo esperar su progresiva modernización —que se juzga como “inacabada”—, la cual les permita volver al expediente de la separación tajante entre naturaleza y cultura, o, a lo sumo, pedirles que traduzcan sus exóticos esquemas de racionalidad práctica a los marcos de nuestra racionalidad moderna que se asume como universal y, veladamente, como superior por estar apoyada en la ciencia universal.

Ahora bien, desde la perspectiva de la ontología política, volviendo a Blaser (2016), el conflicto no se basa entre las diferentes perspectivas en lo que ya se ha establecido que hay (*conflicto epistemológico*), sino en un conflicto respecto a lo que hay (*conflicto ontológico*). Para la política racional fundada en la ontología moderna, existen un mundo, una realidad natural (sustentada por la ciencia universal) y distintas perspectivas culturales sobre ella. En cambio, para una *ontología relacional* (o basada en la relacionalidad) que no separa naturaleza de cultura y entiende los humanos en relación de parentesco con los seres no-humanos, existen múltiples realidades y una sola cultura (la humana o espiritual), lo que se denominará *multinaturalismo*, aspecto que ampliaremos.

De esta manera, Blaser (2016) argumentará que los conflictos ontológicos exceden a la política racional y hacen parte del campo de la *cosmopolítica* (Stengers, 2014), que se define como el “espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas” (Blaser, 2016, p. 6). En otras palabras, la cosmopolítica plantea la posibilidad de entender

la política como posibilidad de encuentro entre múltiples cosmos o mundos divergentes¹⁹. A su vez, la propuesta cosmopolítica se conecta con la idea de “provincializar a Europa” propuesta por el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty en su obra *Al margen de Europa* (2008). Dicha idea implica, entre otras cosas, tomar distancia del *cosmopolitismo* (a la manera kantiana), entendido como una suerte de provincialismo europeo (universal-racionalista, secularizador, etc.), es decir, asumido como la proyección universal de un único mundo, Europa o EE. UU. En síntesis, la propuesta cosmopolítica implica aceptar la multiplicidad radical que emerge en los conflictos ontológicos y para esto es necesaria una comprensión desde la ontología política.

Ampliando la comprensión del concepto moderno de “ontología”

Para aclarar en qué sentido se usa el término ontología, Blaser se referirá a tres registros diferentes y simultáneos: (1) el primer registro, que llamaré *registro filosófico*, podría ser entendido como el que ha venido trabajando la filosofía y que vimos operando en el interludio sobre Heidegger: se trata de responder a la pregunta por el ser, por la existencia, por la realidad, por lo que hay; (2) el segundo registro, que llamaré *registro praxiológico*, proviene de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología (ESCT), en particular de la teoría del actor-red (Latour, 1999; Mol, 2002; Law, 2004), que ha afirmado que “las ontologías no preceden a las practicas mundanas, sino más bien

19 Nos dice Isabelle Stengers: “el cosmos, tal como figura en el término *cosmopolítica*, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos [...] pretendemos participar en la creación necesaria de un [siguiendo a Ulrich Beck] ‘*common sense cosmopolítico*, de un espíritu de reconocimiento de la alteridad del otro, capaz de aprehender las tradiciones étnicas, nacionales y religiosas, y de procurar que se beneficien de sus mutuos intercambios” (2014, pp. 40-41).

toman sus forma a través de las *prácticas* que involucran a humanos y no-humanos” (Blaser, 2016, p. 6); (3) el tercer registro, que llamaré *registro antropológico*, proviene de la antropología, principalmente de los estudios etnográficos sobre el perspectivismo amerindio (Descola, 1992; Århem, 1996; Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996; entre otros), donde “se traza[n] las conexiones entre mitos y prácticas: en este sentido, las ontologías también se manifiestan como narraciones en las cuales las presunciones acerca de qué tipos de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles” (Blaser, 2016, p. 6). Blaser nos advertirá que los tres registros (filosófico, praxiológico y antropológico) tomados en conjunto no son lo mismo que cada uno tomado por separado, ya que si se privilegia uno de los registros, se pierde la idea completa de la ontología política.

Subrayo el hecho de que los tres registros no pueden entenderse por separado; sin embargo, para efectos analíticos conviene estudiarlos cada uno en su especificidad. Dado que ya habíamos avanzado algo sobre el registro filosófico del concepto de ontología política cuando mencionamos el trabajo de Heidegger y sobre el registro praxiológico cuando mencionamos el trabajo de Latour, nos detendremos ahora en el registro antropológico, más concretamente, en el trabajo del antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, específicamente en sus estudios sobre el perspectivismo amerindio (también podemos pensar en la obra del antropólogo francés Phillipe Descola). Nos interesa especialmente revisar el concepto de *multinaturalismo*, que estará a su vez relacionado con la idea de *pluriversalidad*.

A partir del estudio etnográfico de los pueblos amerindios y sus respectivas cosmologías, Viveiros de Castro ha llegado a concluir que para estas comunidades la realidad está poblada de múltiples especies de seres (humanos y no-humanos), los cuales están dotados de conciencia y cultura; cada una de estas especies de seres se ve a sí misma como humana y, a su vez, ve a las otras especies como no-humanas, es decir, como animales o espíritus. Mientras la sociedad occidental asume que todos los seres humanos tienen una misma naturaleza (o cuerpo biológico) y se diferencian en sus culturas (creencias, tradiciones), el perspectivismo amerindio mostrará, sustentado en estudios etnográficos, que en los pueblos andino-amazónicos —de hecho, en casi

todos los pueblos indígenas del mundo— existe una visión opuesta, a saber, que todas las sociedades comparten una misma cultura (esencia, espiritualidad) y que se diferencian solo en sus cuerpos, es decir, en sus distintas naturalezas. Es en este sentido que se afirmará que el punto de vista es una propiedad de los cuerpos y no del espíritu, de modo que todo aquel que posee un cuerpo tiene, por tanto, un punto de vista sobre el mundo.

Existe entonces una humanidad común (o cultura común, conciencia, espíritu) y diferentes naturalezas (o cuerpos); los animales, las plantas²⁰, los paisajes, los astros y los espíritus son también humanos, personas. Esta comprensión fue denominada multinaturalismo y está íntimamente ligada con la idea de la *relacionalidad* entre todas las especies, sobre la cual volveremos. En palabras de Viveiros de Castro:

[...] en los mitos indígenas los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. En nuestra mitología, lo contrario: los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo, con la emergencia de la cultura, etc. Para nosotros, la condición genérica es la animalidad: “todo el mundo” es animal, solo que algunos (seres, especies) son más animales que otros: nosotros los humanos somos evidentemente los menos animales de todos. Ese es el punto. En las mitologías indígenas, muy por el contrario, todo el mundo es humano, solo que algunos de esos humanos son menos humanos que los otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos o casi todos, en el origen, humanos o humanoides, antropomórficos o, sobre todo, “antropológicos”, es decir, se comunican con (y como) los humanos. Todo esto converge con la actitud que

20 Vale la pena destacar que existen múltiples investigaciones en el campo de la neurobiología vegetal que sostienen que las plantas son seres vivos sintientes e inteligentes. Mancuso y Baluška (2006, 2009) han llegado a afirmar que las plantas poseen una forma especial de conciencia. Así mismo, para no volver a caer en el expediente de validación único de la ciencia (de un solo mundo), vale la pena recordar que asumir la conciencia de lo existente y su interconexión es también uno de los postulados centrales de las filosofías orientales no-dualistas, como el budismo y el taoísmo.

se acostumbra llamar “animismo”, la presuposición o intuición pre-conceptual (el plano de inmanencia, diría Deleuze) de que el fondo universal de la realidad es el espíritu. [...] Cuando los indígenas dicen que “los jaguares son personas”, esto nos dice algo sobre el concepto de jaguar y también sobre el concepto de “persona”. Los jaguares son personas porque, al mismo tiempo, la *jaguaridad* es una potencialidad de las personas, y en particular de las personas humanas. (2013, pp. 17-22)

Como habíamos visto desde Latour, para la ontología moderna (dualista, naturalista) existe una sola naturaleza conformada por objetos (animales, vegetales, minerales) que puede ser estudiada siguiendo el método científico que permite aproximarnos a una realidad entendida como única para todos los humanos. En contraste, desde la multiplicidad ontológica abierta por los estudios del perspectivismo amerindio, existen múltiples naturalezas conformadas por seres (humanos, no-humanos), a las cuales podemos aproximarnos a través de diferentes formas de conocimientos —no solo la ciencia—, como aquellos a los que acceden los chamanes, quienes, a través de rituales especiales, pueden cambiar de cuerpos (modificar su punto de vista), situarse en la perspectiva del otro y comunicarse con otros seres²¹. Siguiendo una intuición de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010), podríamos pensar que existe un *devenir animal* del ser humano que implica recuperar nuestra propia *animalidad* y un *devenir humano* del animal cuando reconocemos en él intencionalidad, conciencia, lugar de enunciación. Será precisamente a partir de estos distintos tipos de conocimiento, que conducen a distintas prácticas, que podemos aproximarnos a las distintas y múltiples realidades.

Ahora bien, conviene resaltar, subrayando elementos conectados con el registro praxiológico del concepto de ontología política, que

21 A propósito, nos dirá Viveiros de Castro sobre las prácticas chamánicas: “el ‘equivalente’ del chamanismo amerindio no es el neochamanismo californiano, o el candomblé bahiano. El equivalente funcional del chamanismo indígena es la ciencia. Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas” (2013, p. 29).

la forma de aproximarse a la realidad de los diferentes pueblos andino-amazónicos no es cognitiva (epistémica), sino práctica-corporal²²; no se trata, por tanto, de diferentes creencias sobre una realidad única, sino de prácticas que se basan en una relación distinta con múltiples realidades. Es en este sentido que nos referimos a la ontología no como una meditación contemplativa sobre el ser, a la manera clásica del registro filosófico, sino propiamente a una ontología basada en las prácticas, en la *enacción*, en la *performatividad* (de discursos y prácticas)²³, en la *co-emergencia* de lo que hay, de lo que existe. Es im-

22 Esta forma de conocimiento práctico-corporal, centrada en la acción, en las prácticas, ha sido estudiada ampliamente por el filósofo y neurocientífico chileno Francisco Varela, quien desarrolló una teoría del *conocimiento enactivo* que explica la forma como co-producimos el mundo cuando nuestra mente, cuerpo y el mismo mundo circundante interactúan; en otras palabras, para la cognición enactiva, los objetos son generados por la propia práctica de los organismos: “La realidad es que algunos investigadores siempre han creído que la cognición solo se puede entender en términos de cómo el significado surge de la totalidad autónoma que es el organismo [...] En resumidas cuentas, el mundo no es algo que se nos da sin más, sino que más bien participamos en él a través del movimiento, el tacto, la respiración y la alimentación. Esto es lo que llamamos *cognición por enacción*, ya que el término enacción connota esa participación por medio del manejo concreto” (Varela, 2003, p. 20). Así mismo, la filósofa y etnógrafa holandesa Annemarie Mol ha propuesto pensar la multiplicidad ontológica basada en su enfoque praxiológico. Mol mostrará en su libro *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice* (2002), que una enfermedad como la arteriosclerosis es construida *enactivamente* a través de las prácticas del paciente, del médico, del patólogo y del técnico en radiología y la tecnología sobre el cuerpo y la enfermedad. Para la autora, lo que existe es una *multiplicidad* que emerge desde las múltiples prácticas de múltiples participantes.

23 Judith Butler ha estudiado en su obra el *efecto performativo* de ciertas prácticas regulatorias que construyen realidad, en este caso, la materialidad del sexo y del género. En línea heideggeriana, criticando la *metafísica de la sustancia* dirá que “el género no es un sustantivo, ni tampoco un conjunto de atributos vagos, hemos visto que el efecto sustantivo del género se produce *performativamente* y es impuesto por las prácticas reguladoras de la coherencia de género. Así, dentro del discurso legado por la *metafísica de la sustancia*, el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción” (Butler,

portante subrayar que, desde el perspectivismo amerindio, no se está negando la ciencia universal (o el complejo tecno-científico-estatal) y sus distintas versiones, pero sí se está desnaturalizando su primacía como forma privilegiada de conocer y de paso se está cuestionando la idea de un mundo único que ella prescribe.

En síntesis, podemos decir que, ante la idea realista moderna —que inspira a la ciencia universal y en política al multiculturalismo— de que existe una sola naturaleza (*mononaturalismo*) y múltiples culturas, el multinaturalismo responderá, desde otra perspectiva ontológica, que existen múltiples naturalezas y múltiples culturas, o una sola cultura, la humana (o el espíritu), con diferentes expresiones corporales. Ilustremos esta idea con una investigación sobre el tema del agua en la política ambiental colombiana y su relación con los pueblos andinos que la consideran como un ser no-humano híbrido, tanto recurso natural como ser sobrenatural dotado de espíritu:

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

Volviendo a las ideas heideggerianas, podríamos a esta altura de nuestro trabajo preguntarnos si existe acaso algo más metafísico que, por

2007, p. 84). Más adelante agregaré: “El género es la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (Butler, 2007, p. 98).

ejemplo, concebir el agua solo como una molécula formada por dos átomos de hidrógeno y uno de oxígeno (H_2O) o, de igual modo, concebir una montaña solo como un *recurso natural* de elementos topográficos, geográficos y físico-químicos. En lo sucesivo, es muy posible que la contradicción fundamental sobre la cual tendríamos que meditar las transformaciones ético-políticas por-venir no sea la que Marx lúcidamente describió entre “capital” y “trabajo”, sino una contradicción anterior, a saber, entre “capital” y “naturaleza(s)”. Precisamente, una de las claves inspiradoras del BV es que podemos relacionarnos de una manera distinta con la naturaleza, con lo no-humano.

A partir del multinaturalismo nos abrimos a la posibilidad de coexistencia de múltiples naturalezas o mundos con génesis particulares e históricamente situadas. Esta realidad múltiple conforma el pluriverso, donde coexisten diferentes mundos, es decir, donde no existe un *mundo único*²⁴ —una naturaleza— base de una realidad análoga al *uni-verso* que ha sostenido la perspectiva hegemónica universalista y homogeneizadora base de la globalización neoliberal.

24 En un sentido similar, desde una suerte de *espíritu de los tiempos* que aboga por una *ampliación ontológica*, el filósofo alemán Markus Gabriel, basado en su propuesta de una *ontología de los campos de sentido*, afirmará que el mundo, como horizonte único de sentido garantizado por las ciencias naturales, no existe, pero todo lo demás, dotado de sentido, sí existe (desde unicornios hasta espíritus). Existen múltiples mundos, infinitos, tantos como los diferentes campos de sentido existentes. Al final de su libro *Por qué el mundo no existe*, Gabriel dice: “es importante tener claro cuál es nuestra situación ontológica, ya que el hombre se transforma siempre en relación con lo que considera la estructura básica de la realidad. El siguiente paso es renunciar a la búsqueda de una estructura básica que todo lo abarca y en lugar de eso trabajar conjuntamente para tratar de entender mejor las muchas estructuras existentes, con menos prejuicios y más creativamente, para poder evaluar mejor lo que debe permanecer y lo que tenemos que cambiar, puesto que todo exista no quiere decir que todo esté bien. Vamos juntos en una expedición gigantesca, llegados hasta aquí desde ninguna parte, avanzando juntos hacia el infinito” (2015, p. 217). Será tema para una nueva investigación abordar el posible diálogo fructífero entre las ontologías basadas en la relacionalidad y la ontología de los campos de sentido, aunque desde ya se vislumbre su evidente “aire de familia”, entre otras razones, por su toma de distancia frente a los distintos tipos de *positivismos* y *cientificismos*.

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

Ontología política y relacionalidad

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

Siguiendo el curso de la meditación heideggeriana en *Ser y tiempo* que revisé brevemente en el interludio, destaco que el interés no consiste en proponer una nueva ontología, es decir, buscar un nuevo ente privilegiado sobre el cual se fundamente todo lo demás, la realidad, el mundo. En este caso, se asumiría la relacionalidad como el ente primordial sobre el cual basaríamos una novedosa ontología. Hacer lo anterior, es decir, postular una nueva ontología privilegiada, significaría

volver al expediente del olvido de la pregunta por el sentido del ser, lo cual iría en detrimento de nuestra idea de pluriversalidad. En otras palabras, si no existe un único mundo, ni una única naturaleza, ni una única realidad y si aceptamos el *axioma de relacionalidad* al cual nos referiremos a continuación, podemos hablar de la posibilidad de pensar diferentes ontologías para pensar diferentes mundos. La pregunta importante sería ¿qué posibilita cada construcción ontológica pensando en términos de nuestro tema el BV?

A partir de los estudios de Josef Estermann (2006, 2008) sobre la cosmovisión indígena andina podemos afirmar que el *axioma de relacionalidad* (o *principio holístico*) describe la primacía de la interrelación sobre la sustancia. Para los pueblos andino-amazónicos “el universo es ante todo un sistema de entes interrelacionados, dependientes uno de otro, heterónomos, no sustanciales” (Estermann, citado en Dussel, Mendieta y Bohórquez, 2009, p. 38). No existe por tanto una sustancia u objeto en sí mismo, sino que siempre deberán entenderse los seres en interrelación. Esta es una *clave de bóveda* para comprender la cosmovisión andino-amazónica y su acercamiento a la pregunta por el ser o, más propiamente, a la interrogación por *el estar*²⁵. Para Estermann, este axioma o principio de relacionalidad se divide o, mejor, se expresa en otros tres principios derivados: principios de correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

La amplia exposición que hace Estermann de estos tres principios²⁶ en su obra principal *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo* (2006) es bastante compleja y no está exenta de polémicas²⁷, en cuanto que tales principios son abordados pensando en

25 Si tomamos en cuenta las investigaciones de Rodolfo Kusch (2000), podemos afirmar que el *ser* no hacía parte de la ancestralidad americana, pues muchos pueblos nativos de los Andes no tenían una palabra explícita para decir *ser*, sino para el *estar*. No obstante, debemos recordar que, para la tradición filosófica, el *estar* es una de las maneras del *ser*. De hecho, varios idiomas, como el alemán y el inglés, no distinguen el verbo *ser* del *estar*.

26 O, cuatro principios, pues en trabajos recientes se ha referido también al *principio de ciclicidad*.

27 Véase a propósito las críticas de Mejía Huamán (2005) y Sobrevilla (1999).

construir una suerte de “lógica indígena”, aspecto que, como mencioné al principio, no espero discutir en este trabajo. Por tanto, me detendré brevemente en la definición de cada uno de los tres principios antes de continuar con la discusión. El *principio de correspondencia* afirma que “los distintos aspectos, regiones o campos de la ‘realidad’ se corresponden de una manera armoniosa. ‘Correspondencia’ no es lo mismo que ‘connaturalidad’ o ‘equivalencia’, ni ‘identidad’ o ‘mediación’” (Estermann, 2006, p. 136). El *principio de complementariedad* se refiere a que “Ningún ‘ente’ y ninguna acción existe ‘monádicamente’, sino siempre en co-existencia con su complemento específico. Este ‘complemento’ es el elemento que recién ‘hace pleno’ o ‘completo’ al elemento correspondiente” (Estermann, 2006, p. 139). El *principio de reciprocidad* se refiere a que “cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco” (Estermann, 2006, p. 145).

Siguiendo este orden de ideas expresado en los principios anteriores, podría afirmarse que, desde una ontología basada en la relationalidad, los seres se definen menos por sus propiedades sustanciales que por las interrelaciones prácticas localizadas que mantienen entre sí. Es con base en la interrelación centrada en las prácticas, en la enacción, que los entes emergen. En otras palabras, la relacionabilidad en los pueblos andino-amazónicos no se ejerce en la cotidianidad de manera cognitiva o conceptual, sino, como expusimos en el registro praxiológico, de manera vivida, práctica, enactiva, pero agregando un componente fundamental que podemos llamar *espiritual*: esta interrelación del todo conlleva un sentimiento ritual de conexión y sacralización de la vida, que en Occidente ha sido cuestionado a partir de los procesos históricos de secularización que van de la mano de la separación naturaleza/cultura a la que nos hemos referido. A diferencia de Occidente, la relación epistemológica es para los pueblos andino-amazónicos una relación derivada respecto a la relación cotidiana ceremonial, ritual. Antes que conocer el mundo entendido como objeto separado a re-presentar, se trata de vivirlo entendiendo que no es un *afuera*, sino un ser-en-relación con una realidad interdependiente.

Segundo interludio. Unas palabras sobre relacionalidad y espiritualidad poshumanista

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

WALTER BENJAMIN, *El capitalismo como religión*

La espiritualidad es sobre todo conciencia del hecho de que el ser individuado no lo está enteramente, sino que contiene todavía una cierta carga de realidad no-individuada; y que es preciso no solo conservar sino incluso respetar y, de alguna manera, honrar, como se honran las propias deudas.

GIORGIO AGAMBEN, *Profanaciones*

A pesar de que la filosofía fue entendida desde sus inicios en Occidente como un camino hacia la sabiduría, por múltiples razones, poco a poco, preguntas relativas a la dimensión espiritual de nuestra humanidad fueron perdiendo espacio en la indagación académica. Algunas de aquellas preguntas reflexivas fueron relegadas al estudio de la filosofía de la religión. Sin duda, la filosofía moderna, en su válido intento secularizador por desligarse de la concepción metafísica teológica, terminó igualando *espiritualidad* y *religiosidad*. En algunos casos, se terminó por hacer equivalente el proceso de modernización con un proceso de racionalización secularizador. En este sentido, muchos de los interrogantes que podríamos referir como espirituales (la pregunta por el ser, por la trascendencia, por la alteridad, por la armonía, por la divinidad, por la sacralización de la vida, etc.) simplemente fueron catalogados como variaciones del misticismo —forma de irracionalismo— y, por

tanto, se consideró que no eran pertinentes en el estudio riguroso de la filosofía.

En los episodios más extremos, fue asumido, en el caso que nos ocupa (comunidades andino-amazónicas), que las tradiciones espirituales de los pueblos ancestrales eran expresión de su pensamiento mítico o arcaico. Ahora bien, no es mi intención abordar toda la complejidad del tema respecto a la dimensión espiritual de las ideas básicas que se desprenden del bv. No obstante, quisiera destacar el desafío que implica la *comprensión espiritual poshumanista* (en cuanto toma distancia del antropocentrismo) de la vida en la perspectiva del bv basada en la idea de relacionalidad. Nos referimos a *poshumanismo* siguiendo las intuiciones de Peter Sloterdijk, quien concuerda con Heidegger en su diagnóstico sobre los alcances y límites de las diferentes formas del *humanismo tradicional* (cristianismo, racionalismo, marxismo, existencialismo, posmodernismo, etc.), las cuales giran en torno a la idea de la animalidad del hombre; por el contrario, la perspectiva poshumanista del bv desde el giro ontológico postulará, como vimos, la humanidad del animal, la humanidad de la naturaleza²⁸.

Relacionalidad, interconexión y espiritualidad pueden entenderse como sinónimos. De esta forma, Vandana Shiva (2010), filósofa y feminista india, afirma que la espiritualidad es el reconocimiento de la interconexión, es decir, de que, en un sentido profundo, todo está interconectado y por tanto debe ser honrado, respetado —como sugiere Agamben en el epígrafe a este segundo interludio—. Leonardo Boff (2012), teólogo y filósofo brasileiro, sostiene que como humanos

28 Nos dice Sloterdijk: “El tema latente del *humanismo* es el rescate del ser humano del salvajismo y su tesis latente dice: *La lectura correcta domestica* [...] El convencimiento de que los seres humanos son ‘animales bajo influjo’ pertenece al credo del *humanismo*, así como el de que consecuentemente es imprescindible llegar a descubrir el modo correcto de influir sobre ellos. La etiqueta *Humanismo* recuerda —con falsa inocencia— la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y las domesticadoras [...] al exponer públicamente y preguntar, en este escrito que pretendía tener la forma de una carta, por las condiciones del humanismo europeo, Heidegger inauguraba un espacio de pensamiento *trans-humanista* o *post-humanista*, en el que, desde entonces, se ha movido una parte esencial de la reflexión filosófica sobre el hombre” (2006, pp. 32-37)

estamos conformados por *exterioridad* (material, física, corporal), *interioridad* (psíquica, mental) y *profundidad*, que es el lugar de la conciencia, donde podemos experimentar la espiritualidad entendida como conexión con el todo y sentido de trascendencia.

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

Podríamos concluir siguiendo las palabras de Shiva, Boff y Rivera que la espiritualidad se basa en la vivencia de interconexión entre todos los seres. A su vez, esta interconexión en el BV, que siguiendo a Rivera Cusicanqui podríamos llamar espiritualidad telúrica, puede pensarse como una de las consecuencias del axioma de la relacionalidad al cual nos referimos desde la obra de Estermann.

En síntesis, una ontología política pensada desde la relacionalidad, que no asume la separación entre naturaleza y cultura, que da pie al multinaturalismo y retoma la pregunta por la espiritualidad en perspectiva poshumanista, se distancia de una ontología moderna dualista basada en la separación entre sujeto-objeto. Tal ontología dual sustenta su fuerza en la ciencia universal, como lugar privilegiado para acceder a la realidad, a la verdad, al tiempo que contribuye con el “desencantamiento del mundo” del que habla Weber y que ha terminado no solo por desacralizar la vida, sino también por cosificar la existencia, por mercantilizar lo humano y lo no-humano. Será en este sentido que, a partir de la ontología política y la irrupción de la propuesta cosmopolítica para pensar la pluriversalidad, podremos empezar a repensar varios conceptos clave de la tradición ético-política, como, por ejemplo, las nociones de identidad, alteridad, comunidad, sociedad, Estado, derecho, etc.

Cierro esta sección exponiendo algunos desafíos que plantea el profesor Arturo Escobar respecto a la posibilidad de asumir una ontología

basada en la relacionalidad, especialmente desde las metrópolis urbanas contemporáneas:

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (ontología del individuo, propiedad privada, racionalidad instrumental y el mercado), la *relacionalidad* constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la *relacionalidad*? ¿Cómo re-aprendemos a inter-existir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para re-aprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados? Desafortunadamente, el progresismo y quizás buena parte de la izquierda están lejos de entender este mandato. Como bien lo dice Gudynas, ni la derecha ni la izquierda “entien- de la naturaleza”. (2016, p. 131)

Consideraciones finales

La verdad no está fuera del poder, ni sin poder [...] La verdad es de este mundo; es producida gracias a múltiples imposiciones. Tiene efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su “política general de la verdad”: es decir, tipos de discursos que acoge y hace funcionar como verdaderos; mecanismos e instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero.

MICHEL FOUCAULT, *Microfísica del poder*

Volvamos sobre las preguntas que nos planteamos al inicio: ¿es el BV un constructo cultural, una “doctrina comprehensiva de lo bueno” (Rawls) o una “forma de vida racional” (Habermas)?, ¿es un nuevo discurso ecologista-ambientalista interesante y sugestivo, pero solo aplicable a comunidades indígenas, rurales o campesinas? Para dar cuenta de estos interrogantes abordamos: 1) el BV en perspectiva decolonial-transmoderna y 2) las implicaciones en torno al BV del denominado giro ontológico en las ciencias sociales y las humanidades.

Desde la perspectiva decolonial-transmoderna del modelo del BV, se mostró que es posible tomar distancia de posturas esencialistas o etnocéntricas (“indigenistas”, “pachamámicas” o “antimodernas”, como han sido llamadas). Desde el giro ontológico y la ampliación ontológica basada en la relacionalidad, exhibimos que el BV va más allá de una propuesta cultural, una doctrina comprehensiva, una forma de vida particular o un discurso ecologista. Fue en esta línea que me referí a los límites de la ontología dualista, que es base de la ciencia universal y, a su vez, trasfondo de los enfoques clásicos de la filosofía política. En este sentido, fue exhibida la diferencia entre conflictos epistemológicos (conflictos entre perspectivas de lo que ya se ha establecido que hay) y conflictos ontológicos (conflictos respecto a lo que hay).

Hemos expuesto en esta reflexión que el BV no se basa solo en un conjunto de creencias, posturas o preferencias, sino en la comprensión de que las llamadas “culturas” (andino-amazónicas, en este caso) no son solo variantes interpretativas —o ficciones— sobre la condición humana, sino, en términos heideggerianos, valiosas respuestas a la pregunta por el sentido del ser, es decir, respuestas a las preguntas por lo que hay, por lo que existe y por nuestra relación con eso que hay, que tiene inmediatas implicaciones políticas. En otras palabras, no se trata de postular, desde un lugar esencializado o alguna suerte de exterioridad privilegiada, una “nueva ontología” (basada en la relacionalidad), sino de politizar en clave transmoderna el BV.

En este trabajo asumo que el horizonte crítico del giro decolonial, que centró todos sus esfuerzos en la reconsideración del eurocentrismo y la denuncia de la colonialidad en sus dimensiones óptica, epistémica y política, puede ser potenciado con las apuestas del giro ontológico. Es en este sentido como Eduardo Viveiros de Castro, uno de los

animadores del giro ontológico que hemos trabajado en esta reflexión, entiende la empresa antropológica. Para este autor, dicha empresa debe constituirse en una “una teoría/practica de permanente descolonización del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010, p. 14).

La crítica al etnocentrismo occidental, a la modernidad-colonialidad eurocentrada, tiene ahora argumentos ontológicos no solo epistemológicos y ético-políticos, en cuanto se asuma que la comprensión de la realidad va más allá de la dictada por la cultura hegemónica occidental moderna. En términos clásicos, la filosofía política no se interrogaba por la realidad que se asumía compartida —e interpretada de distintas formas— además garantizada por las ciencias; en contraste, el giro ontológico no solo ha subrayado los límites de este enfoque etnocéntrico para comprender otros mundos no[solo]modernos, sino que además permite replantear preguntas desde la política en torno a lo que hay, a lo que existe, que habían sido relegadas a las ciencias o a la metafísica.

A partir de una ontología basada en la relacionalidad, que no establece la distinción entre cultura y naturaleza (reconociendo seres humanos y no-humanos), es posible exponer las ideas principales del BV como principios ético-políticos que informen una posible filosofía política inspirada en el modelo del BV (desde ahora, FBPV). En primer lugar, se destaca la existencia de una forma de organización social más amplia, que incluye seres humanos y no-humanos; podríamos hablar de una ampliación del concepto moderno de sociedad que implica la atribución de derechos a la naturaleza (derechos de la Pachamama). A su vez, este reconocimiento de los derechos de la comunidad ampliada (humanos y no-humanos) o lo que llamamos la comunalidad permitirá fundamentar una alternativa, desde una perspectiva *bio-céntrica-ecocéntrica* (no antropocéntrica, no etnocéntrica), al modelo desarrollista-neoextractivista que está en la base del modelo hegemónico capitalista.

En esta dirección puede concebirse el BV como contrapropuesta al modelo socioeconómico de desarrollo, como una apuesta por la relocalización comunal de la economía y nuevas formas de democracia radical comunitaria agenciadas desde los propios territorios. Estas nuevas formas de economía y democracia no-liberales pueden

permitirnos ir más allá de la homogeneización globalizada impuesta por las dinámicas socioeconómicas neoliberales de mercado que nos ha conducido a la crisis multidimensional a la que nos hemos referido. A continuación, de manera preliminar, pues este es un esfuerzo que supera los alcances de este trabajo, ampliaré estas ideas desde el diálogo y discusión con algunos enfoques de las filosofías políticas clásicas, como el liberal, comunitarista, republicano, marxista y posmarxista²⁹.

En primer lugar, debemos mencionar que una posible FPBV no sería una filosofía antropocéntrica en la medida en que su espectro de acción incluye seres no-humanos, lo que, como ya se dijo, permite pensar en una forma de organización social más amplia, en la comunidad ampliada (humanos y no-humanos). Una FPBV cosmocéntrica sería más abarcadora e incluiría como sujetos de derechos a humanos y no-humanos. En este aspecto se distanciaría de todas las anteriores filosofías políticas clásicas. Así mismo, siguiendo las implicaciones de los conceptos de multinaturalismo y pluriverso, una posible FPBV no estaría centrada, a la manera liberal, en el individuo pensado en términos universales, sino en diversas formas comunales basadas en diferentes formas de territorialidad. Es decir, en lugar de concebir una democracia liberal centrada en el sujeto universal, podríamos pensar en una democracia comunal centrada en lo colectivo, en las prácticas de las comunidades locales de los diversos mundos que incluyen no-humanos. Como fue expuesto, el concepto de multinaturalismo llevaría a replantear el concepto de multiculturalismo: no se trata de múltiples culturas y una sola naturaleza, sino de múltiples naturalezas y una sola cultura (la humana, espiritual).

En este mismo sentido multinatural, pluriversal, una posible FPBV no caería en las redes homogeneizadoras del universalismo (neo)liberal,

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

en cuanto no existiría una forma de conocimiento privilegiada (la ciencia universal) que sustentara *a priori* el trasfondo ontológico de discusión. El consenso no estaría, por tanto, basado solamente en la racionalidad formal procedimental (en la “base universal de validez del habla”, según Habermas), sino en distintas formas de racionalidad no-formales, en cuanto que, como vimos, un físico y un chamán se podrían considerar como dos tipos equivalentes de expertos que pueden coexistir. Si el físico nos explica las condiciones fisicoquímicas del agua, el chamán podría, además de reconocer tal explicación técnica (no negarla), dar a conocer, por ejemplo, qué nos comunica el *espíritu del agua*, es decir, explicar su sentido comunal.

Ahora bien, aunque podamos ubicar analíticamente una posible FPBV en la perspectiva ético-política comunitarista, debemos al mismo tiempo señalar algunos contrastes que se suman a la señalada comunidad ampliada³⁰. Generalmente las filosofías comunitaristas privilegian un principio último sobre el cual fundan sus criterios normativos (la felicidad, la vida, la comunidad, la naturaleza, etc.); en contraste, para una posible FPBV no existiría una consideración axiológica última, sino más bien una reconsideración ontológica basada en la relacionalidad. Si bien el trasfondo del BV es la naturaleza en su dimensión profunda de Pachamama, esta deberá ser entendida en sentido relacional, no

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

sustancial. Dicho de otra manera, no estamos ante una discusión ética-axiológica, sino ontológica-política. Por tanto, no se trata de erigir a la Pachamama como el valor fundamental, sino comprender que, desde una ontología basada en la relacionalidad, no existe separación naturaleza/cultura y que, por tanto, la interrelacionalidad de todo lo que hay se basa en concebir a humanos y no-humanos como parte de la Pachamama, en cuanto que nada ni nadie existe como ente separado. En otras palabras, la relacionalidad que informa el BV incluye múltiples valores interrelacionados: vida, felicidad, bienestar, comunidad, naturaleza, etc.

Entender de manera relacional la naturaleza, lo que implica, como se vio, destacar su dimensión espiritual poshumanista, su dimensión de ser, nos llevará a tomar distancia del materialismo productivista de la filosofía política marxista. El marxismo basado en la ontología moderna ha concebido históricamente la naturaleza como medio de producción, con lo cual subraya que el asunto clave es quién tiene el monopolio de este medio fundamental, si la burguesía o el pueblo. La lucha política de clases se centrará, por tanto, primariamente, en lograr el control de los medios de producción que permitan la hegemonía sobre el excedente por parte del Estado y no por parte de los privados. Para el economicismo marxista, la contradicción fundamental es entre capital y trabajo. Como se expuso, desde una posible FFBV, la contradicción sería expresada de otra manera, entre capital y naturaleza(s). Este substrato materialista-productivista que mercantiliza la naturaleza ha sido la base de la ideología desarrollista-neoextractivista que informó a los Gobiernos progresistas en Latinoamérica. De igual forma, una posible FFBV deberá replantear el concepto sociológico de pobreza, lo que llevará a tomar distancia de la mirada clásica marxista que ve a los pueblos indígenas como campesinos pobres o como subproletariado rural mal remunerado (Belaúnde, 2014; Descola, 2016).

La experiencia de los Gobiernos progresistas, que se pueden comprender desde el posmarxismo (Laclau y Mouffe), nos ha permitido vivenciar la dificultad de desestructurar la hegemonía neoliberal global, pues, aunque se mantuvo un discurso antineoliberal y los avances no fueron menores, no se logró tomar distancia de las dinámicas de globalización comercial y financiera: un capitalismo progresista

neoextractivista sigue siendo capitalismo, un proceso de “modernización” progresista continúa siendo “modernización”, capitalismo y “modernización” continúan siendo explotación, exclusión, expropiación de lo común, despojo y acumulación. Dussel (1998) ha desarrollado este tema con su concepto de *falacia desarrollista*. Por tanto, una de las *claves de bóveda* en el debate con los Gobiernos progresistas se refiere a un conflicto ontológico, a saber: la relación de los Estados con un concepto aún no problematizado de desarrollo, el cual está basado en una visión moderna de la naturaleza, incluso en Ecuador y Bolivia, países centrales de la propuesta del BV.

Finalmente, ¿una FPBV riñe con el posfundacionalismo del modelo hegemónico-agonista en el cual podemos ubicar los Gobiernos progresistas? Recordemos que Marchart (2009), desde la distinción entre *lo político* (asociado a la inexorable conflictividad social) y *la política* (asociada al trámite del conflicto), había señalado la primacía de lo político sobre lo social. Esta primacía llevará a Marchart a afirmar la contingencia última de cualquier fundamento en la obra *posmarxista* de Laclau y Mouffe. Si bien una posible FPBV se basaría en el BV, hay que subrayar que el énfasis está en la relacionalidad que conduce a un cuestionamiento ontológico que no se asume como necesario o último, entre otras razones, porque desde la perspectiva pluriversal y multinatural una ontología basada en la relacionalidad se confronta con otro tipo de ontologías dualistas-modernas. Es por esta razón que me atrevo a postular el concepto de transfundacional no como crítica del fundamento —en el sentido de Marchart (2009)—, sino como un *más allá* del fundamento moderno/posmoderno, desde la perspectiva decolonial-transmoderna que parte de lo que ha sido negado, excluido y que nos capacitaría para abordar, a partir de una *ampliación ontológica*, los conflictos ético-políticos.

¿Cómo imaginar que “otro mundo es posible” (lema insignia del Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre en el 2001) o imaginar “un mundo donde quepan muchos mundos” (lema insignia del neozapatismo)? ¿Cómo imaginar el pluriverso si seguimos insistiendo en un mundo, en una ontología privilegiada, y no seguimos todas las consecuencias de la idea de que no existe “el mundo” como horizonte único de sentido y garantizado por la ciencia universal? Siguiendo esta línea

de interrogación, aparece la propuesta de la cosmopolítica (Stengers, 2014) que, como se expuso, plantea entender la política como posibilidad de encuentro entre múltiples cosmos o mundos divergentes. Dicha propuesta implica, entre otras cosas, tomar distancia del cosmopolitismo (kantiano), entendido como una suerte de provincialismo europeo (universal-racionalista, secularizador, etc.), es decir, como la proyección universal de un único mundo, euro-norteamericano.

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

Referencias

- Acosta, A. (2009). *La maldición de la abundancia*. Ediciones Abya-Yala.
- Acosta, A. (2013). *El Buen Vivir. Sumak Kawsay, una oportunidad para imaginar otros mundos*. Editorial Icaria.
- Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.
- Århem, K. (1996). The cosmic food web: human nature relatedness in the Northwest Amazon. En P. Descola y G. Pálsson (orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives* (pp. 185-204). Routledge.
- Aristóteles (2007). *Política*. (trad. T. Calvo Martínez). Gredos.
- Asamblea Nacional Constituyente. (2008). *Actas de sesiones de la Asamblea Nacional Constituyente de la República de Ecuador*. Center Carter.
- Baluška, F. y Mancuso, S. (2006). Neurobiological view of plants and their body plan. En F. Baluška, S. Mancuso y D. Volkmann (Eds.), *Communication in plants* (pp. 19-35). Springer.

- Baluška, F. y Mancuso, S. (2009). The “root-brain” hypothesis of Charles and Francis Darwin: revival after more than 125 years. *Plant signaling & behavior*, 4(12), 1121-1127.
- Belaúnde, L. (2014, diciembre 17). *Perspectivismo y cosmologías indígenas—7mo. conversatorio “Todas las Sangres, Un Perú”*. Instituto de Estudios Peruanos (IEP). <https://www.youtube.com/watch?v=CBldBgAu-s&t=14s>
- Benjamin, W. (2014). *El capitalismo como religión*. La Llama.
- Blaney D. y Tickner, A. (2017). Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial ir. *Millennium: Journal of International Studies*, 45(3), 293-311.
- Blaser, M. (2016). *Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales*. https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales
- Boff, L. (2012, agosto 28). *Dimensión de lo profundo: el espíritu y la espiritualidad*. Disponible. <https://leonardoboff.wordpress.com/2012/08/28/dimension-de-lo-profundo-el-espiritu-y-la-espiritualidad/>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Tusquets Editores.
- Choquehuanca, D. (2011, marzo 23). *Bolivia: Hacia la reconstrucción del Vivir Bien*. servindi. <https://www.servindi.org/actualidad/41823>
- Dávalos, P. (2011). Hacia un nuevo modelo de dominación política: violencia y poder en el posneoliberalismo. En R. Gutiérrez (Coord.), *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo* (pp. 117-144). Editorial Pez en el Árbol.
- Dávalos, P. (2013, mayo 27). *Las falacias del discurso extractivista*. <https://www.alainet.org/es/active/64266>
- De La Cadena, M. (2015). *Earth Beings. Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Anthropos Editorial.
- Derrida, J. (2003). *Márgenes de la filosofía*. Cátedra.

- Descola, P. (1992). Societies of nature and the nature of society. En A. Kuper (org.), *Conceptualizing society* (pp. 107-126). Routledge.
- Descola, P. (2016, diciembre 26). *Diálogos transatlánticos: Philippe Descola*. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=OF9JlrkP2hY>
- Díaz, F. (2007). *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe. Escrito inédito*. UNAM.
- De Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(54), 17-39.
- Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e Interculturalidad (interpretaciones desde la filosofía de la liberación)*. <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>
- Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000): historia, corrientes, temas y filósofos*. Siglo XXI Editores.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de Antropología Social*, (41), 25-38.
- Escobar, A. (2016). Desde abajo, por la izquierda, y con la Tierra: La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino-América. *Revista Intervenciones en Estudios Culturales*, (3), 117-134.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. ISEAT.
- Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. ISEAT.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Editorial Desclée de Brouwer.
- Foucault, M. (1993). *Microfísica del Poder*. Ediciones La Piqueta.
- Gabriel, M. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Pasado y Presente.
- Giraldo, O. (2014). *Utopías en la era de la supervivencia: una interpretación del buen vivir*. Editorial Itaca.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Editorial Pre-Textos.

- Gudynas, E. (2009). El día después del desarrollo. En O. León (dir.), *La agonía de un mito. ¿Cómo reformular el “desarrollo”?* Agencia Latinoamericana de Información.
- Gudynas, E. (2011). Buen Vivir. Germinando alternativas al desarrollo. *América Latina en Movimiento*, (462), 1-20.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011a). La renovación de la crítica al desarrollo y el Buen Vivir como alternativa. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*, 16(53), 71-83.
- Gudynas, E. y Acosta, A. (2011b). El buen vivir más allá del desarrollo. *Revista Quehacer*, (181), 70-82.
- Gudynas, E. (2011c). Alcances y contenidos de las transiciones al post-extrativismo. *Revista Ecuador Debate*, (82), 61-80 .
- Gudynas, E. (2016). Los progresismos sudamericanos: ideas y prácticas, avances y límites. En E., Gudynas, M. Svampa, D. Machado, A. Acosta, J. Cajas, O. Ugarteche, V. Vargas, M. Gandarillas, R. Zibechi, L. Celiberti y A Escobar, *Rescatar la esperanza. Más allá del neoliberalismo y el progresismo* (pp. 27-62). EntrePueblos.
- Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Heidegger, M. (1994). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de Bosque* (pp. 75-109). Odós.
- Heidegger, M. (2005). *Ser y tiempo*. Editorial Trotta.
- Hidalgo-Capitán, L. y Cubillo-Guevara, A. (2016). *Transmodernidad y transdesarrollo. El decrecimiento y el buen vivir como dos versiones análogas de un transdesarrollo transmoderno*. Ediciones Bonanza.
- IPCC. (2014). *Informe sobre Cambio Climático 2014*. http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/wg2/ar5_wgII_spm_es.pdf
- Klein, N. (2014). *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*. Paidós.
- Kusch, R. (2000). *Obras completas*. Ross.
- Laclau, E. (2002). *Misticismo, retórica y política*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2008). *Debates y Combates*. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). Post-Marxism without Apologies. *New Left Review*, 166.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lander, E. (2005). Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Latour, B. (1999). *Pandora's hope: Essays on the reality of science studies*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Editorial Siglo XXI.
- Law, J. (2004). *After method: Mess in social science research*. Routledge.
- Law, J (2011). What's wrong with a One-World World? *Heterogeneities*, (19), 1-2. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2011WhatsWrongWithAOneWorldWorld.pdf>.
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Revista MANA*, 2(2), 115-144.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Rancière y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Dueñas, W. (2016). *Flujos y redes multinaturales: un recorrido por mundos no[solo]modernos en Puracé, Colombia*. Sello Editorial Universidad del Cauca.
- Mejía Huamán, M. (2005). *Hacia una filosofía andina*. https://www.academia.edu/7829173/Filosofia_Andina._Mario_Mejia_Huaman
- Mol, A. (2002). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Duke University Press.
- Prada, R. (2011). *Crítica a la economía política del extractivismo*. <http://horizontesnomadas.blogspot.com/2011/12/critica-la-economia-politica-del.html>
- Peña Cabrera, A., Zenón, T., Quesada, F., Mejía, M., Rivara, M., Mendizábal, E., y Chávez, A. (2005). *La racionalidad andina*. Mantaro.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Revista Perú Indígena*, 13(29), 11-20.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *Colonialidad del saber y eurocentrismo* (pp. 777-832). UNESCO y CLACSO.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Conversa del Mundo en Bolivia: Silvia Rivera Cusicanqui y Boaventura de Sousa Santos*. Video-entrevista. ALICE-Leading Europe to a New Way of Sharing the World Experiences. La Paz. <https://www.youtube.com/watch?v=xjgHfSrLnpU>
- Santiago Guervós, L. E. de. (1987). “La ‘Kehre’ heideggeriana y sus implicaciones hermenéuticas”. *Thémata: Revista de filosofía*, (4), 117-130.
- Shiva, V. (2010). *Ecofeminismo, derechos de la naturaleza, suma kawsay; Diálogo con mujeres ecuatorianas y conferencia. Seminario de Feminismo Nuestroamericano*. <http://seminariodefeminismonuestroamericano.blogspot.com.br/2013/04/vandana-shiva-ecofeminismo-derechos-de.html>
- Sloterdijk, P. (2006). *Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger*. Siruela.
- Sobrevilla, D. (1999). La filosofía andina del P. Josef Estermann. *Solar*, (4), 231-247.
- Stefanoni, P. (2010). *¿Adónde nos lleva el pachamamismo?* <http://www.sinpermiso.info/textos/adnde-nos-lleva-el-pachamamismo>
- Stengers, I. (2014). La propuesta cosmopolítica. *Revista Pleyade*, (14), 17-41.
- Svampa, M. (2013). “Consenso de los *Commodities*” y lenguaje de valoración en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, (244), 30-46
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Edhasa.
- Svampa, M. (2017). *Del cambio de época al fin de ciclo*. Edhasa.
- Taylor, C. (1990). El atomismo. En *Derecho y moral. Ensayos analíticos* (pp. 107-124). Editorial Ariel.
- Taylor, C. (1993). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, C. (1994). El debate entre liberales y comunitarios. *Revista de Humanidades*, (2), 103-107.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo*. Paidós.
- Taylor, C. (1997). Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo. En *Argumentos filosóficos. Ensayo sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad* (pp. 239-267). Paidós.

- Thiebaut, C. (1992). *Los límites de la comunidad (Las críticas comunitaristas y neoaristotélicas al programa moderno)*. Centro de Estudios Constitucionales.
- Varela, F. (1999). *Ethical Know-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford University Press.
- Varela, F. (2003). *La habilidad ética*. Debate.
- Viveiros de Castro, E. (1996). “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Revista MANA*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo ameríndio. Entrevistas*. Tinta Limón.
- Walzer, M. (1996). La crítica comunitarista del liberalismo. *La Política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, (1), 47-64.
- Woolgar, S. (2013). The wrong bin bag: A turn to ontology in science and technology studies? *Social Studies of Science*, 43(3), 321-340.

Hacia una comprensión ontológica del Estado plurinacional comunitario

JULIÁN CÁRDENAS ARIAS

Comprender desde la filosofía el Estado plurinacional comunitario en América Latina significa ubicar elementos propios del pensamiento indígena para asumir referentes ontológicos diferenciales que parten de las prácticas ancestrales de los pueblos originarios. Por tal motivo, el siguiente capítulo pretende ser una *Chakana* —o puente— que, más allá de enunciar, evidenciar o defender un planteamiento, sirva como un camino o alternativa que desde la discusión académica ofrezca elementos para consolidar una auténtica filosofía latinoamericana. En este sentido, los cambios constitucionales, políticos y sociales liderados por organizaciones y sectores de base de carácter indígena, en países como Bolivia y Ecuador, son un ejemplo de las múltiples formas de materializar diversas maneras de estar en el continente, las cuales han permanecido ocultas y rezagadas en ámbitos privados, debido a la lógica de la negación que ha determinado los discursos hegemónicos hacia las demás formas de ver y asumir el mundo.

De esta manera, el pensamiento indígena traza horizontes ontológicos que evidencian una forma de *ser* y *estar* en Latinoamérica. Por tal motivo, el planteamiento principal de este capítulo busca demostrar que uno de los fundamentos del Estado plurinacional comunitario es el pensamiento indígena, propiamente a partir de la construcción filosófica y ontológica del *Sumak Kawsay* en diálogo intercultural con otras tradiciones de pensamiento. Con vistas a ello, se buscará

evidenciar la dimensión ontológica del “Buen Vivir” o *Sumak Kawsay* en el pensamiento indígena, con el propósito de ubicarlo como uno de los fundamentos del Estado plurinacional comunitario en América Latina. Por tal motivo, en el primer apartado se presentará la manera en que los Estados en Latinoamérica se han definido por modelos de racionalidad unívocos y que excluyen las distintas formas de pensamiento, entre ellas, el indígena. Posteriormente, se analizarán los componentes ontológicos del pensamiento indígena andino a través del *Sumak Kawsay*, categoría expresada en las prácticas de los pueblos originarios de distintos modos, siendo uno de ellos el Estado plurinacional comunitario. Por último, se mostrará de manera general la incidencia del Sumak Kawsay en la configuración de un modelo político, económico, social y cultural alternativo en países como Bolivia y Ecuador.

Racionalidad unívoca en los Estados nacionales

Históricamente, los Estados latinoamericanos se han regido a partir de las disposiciones políticas liberales, como producto de la herencia europea, y han buscado asumir formas organizativas unívocas para salir del anclaje social, político y cultural en el que se ha encontrado el subcontinente. Es claro que en los Estados de América Latina se ha tratado de definir un tipo deseable de sociedad a partir de discursos y prácticas que configuran ciudadanos que operan las redes del sistema mundo capitalista, estableciendo formas y taxonomías homogéneas que mantienen de manera preponderante aquel modelo político y económico en los países de la región.

Es así como la creación de imaginarios sobre la modernidad en Estados con particularidades no modernas-industriales ha convertido a la mayoría de los países de Latinoamérica en Gobiernos inconsistentes, sometidos a permanentes cuestionamientos por la incapacidad de articular las fuerzas sociales y modos organizativos de distintos grupos que coexisten en un mismo territorio. Desde la configuración de los Estados en Latinoamérica, una forma de cohesionar la población consistió en borrar las diferencias de todo tipo, con el propósito de

llegar a la unidad y así aplicar modelos exógenos para conformar un tipo deseado de nación. A su vez, otras situaciones coyunturales durante los siglos XIX y XX —como la concentración de la tierra en reducidos sectores, la explotación desmedida de los recursos naturales fijada por la lógica económica capitalista, la privatización de estos recursos y la apropiación de sectores geopolíticamente estratégicos, así como la marginalización por medio de dispositivos de dominación— han desencadenado distintas formas de resistencia a través de movimientos y organizaciones sociales de tipo étnico. Estos movimientos no solo buscan el reconocimiento por parte de los Estados, sino que pretenden generar dinámicas de cambio estructural por medio de luchas políticas y epistémicas, con el propósito de oponerse al sistema imperante y establecer formas alternativas en la creación de Estados.

Dicha búsqueda por parte de movimientos étnicos en la región puede reflejarse en los cambios constitucionales en Ecuador y Bolivia, fundamentados en proyectos filosóficos-ontológicos de los pueblos andinos originarios, los cuales se materializan en acciones sociales y políticas que se fundan en prácticas y conocimientos ancestrales. Es pertinente mencionar que sobre esta temática se han realizado varios estudios desde la ciencia política, la sociología, el derecho, entre otras disciplinas. Sin embargo, el seguimiento que se ha desarrollado desde la filosofía es muy poco, aún menos desde filosofías contextuales como la andina. Así como la construcción de los Estados nacionales en Europa dio cuenta de todo el proyecto filosófico occidental, en América Latina la experiencia de la formación de Estados plurinacionales refleja un proyecto filosófico propio, aspecto clave sobre el cual se buscará profundizar en este capítulo.

La manera en que se constituyó el Estado nación en Latinoamérica discrepó de la forma en que aquel fue configurado en Europa ya que los países emergentes no surgieron como respuesta a la estructura feudal ni fueron propiamente el resultado de las revoluciones burguesas por instaurar un nuevo modelo económico y político. Desde la conformación de los Estados en América Latina, la continuación de las relaciones de dependencia con los centros de poder europeos condujo a que se retrataran los mismos modelos políticos y de pensamiento desconociendo los contextos sociales, culturales y los procesos históricos de

las nuevas naciones. En Latinoamérica, la estructura política y socioeconómica diferente a la europea dejó sentado de entrada la debilidad de una nueva forma en impartir la administración gubernamental, en la medida que no existía un proyecto común de unidad territorial. Fue así que se impuso un modelo de organización política que buscaba la unidad de las nuevas naciones desconociendo la diversidad social, cultural y étnica de cada región.

En este punto cabe resaltar que los Estados nación del Viejo y del Nuevo Mundo se conformaron de distinta manera, en la medida en que la configuración de los primeros se dio de manera natural, es decir, allí los vínculos generados por las prácticas políticas y religiosas, como también por las tradiciones lingüísticas, permitieron que en un mismo territorio se erigiera la unidad nacional a diferencia de los Estados del Nuevo Mundo, ya que la creación de estos se presentó como respuesta a los cambios violentos enmarcados en las independencias nacionales. Es así que la “juventud” de los nuevos países conformados en el interior de una experiencia colonial les otorgó a los distintos aspectos constitutivos de la nación, como los símbolos, acontecimientos, personajes, entre otros, un origen mítico que organizó la población nacional dentro de un territorio, a la vez que la presencia de las ideologías perpetuó esa estructuración. La mitología de la independencia, de los próceres y de las guerras de liberación conserva gran relevancia en las organizaciones políticas, aunque cabe aclarar que no es el único elemento que consolidó la legitimación ideológica del Estado, puesto que durante los siglos XIX y XX se generaron dispositivos simbólicos materializados en discursos oficiales que apuntaban a la instauración de fundamentos absolutos en la nación.

Tales fundamentos constituirían la estructura del Estado nacional, donde el mesianismo de los padres fundadores, la simbología e iconografía de la Europa moderna, entre otros factores, se erigieron como los soportes como para llenar de alguna manera el vacío que ocasionó el derrumbe del antiguo régimen y, además, despojarse del ordenamiento colonial. De esta manera, en Latinoamérica aparecen proyectos que buscan instaurar la constitución de un nuevo modelo organizativo materializado en el Estado nación, a partir de la búsqueda de un ordenamiento central y la unidad nacional en los territorios

de la región. En este sentido, para lograr un sistema republicano legítimo, con una ordenación política que ofreciera a las colonias recién liberadas una seguridad legal, era pertinente calcar y adoptar los principios del Estado nación en su forma norteamericana y europea, solo así se alcanzaría la integración económica, social y política, así como también la articulación de una sociedad altamente diversa dentro de un territorio. Así pues, “la tarea por hacer, por consiguiente, era doble: primero, construir el Estado antes de la nación y, segundo, extraer la nación del Estado” (Valencia, 2010, p. 103). Esto acarrearía situaciones coyunturales que estarían presentes a lo largo de toda la existencia republicana.

Desde esta perspectiva, la noción de cultura constituyó el fundamento clave para cohesionar las naciones latinoamericanas, reemplazando el lastre colonial por medio del posicionamiento de la nueva formación republicana. El establecimiento de una comunidad de origen, que fundamentara el Estado nación bajo una sola cultura, creó las bases para que se forjara la identidad nacional a través de la unidad. Es decir, las lenguas, las literaturas, las constitucionalidades y las distintas formas simbólicas, como las banderas, los escudos y los himnos nacionales, posibilitaron que se configurara una “cultura nacional”.

Dentro del Estado nación, la forma de ver la cultura de manera unidimensional sirvió de instrumento para homogeneizar la población y, de alguna u otra manera, borrar las diferencias étnicas y culturales en los territorios latinoamericanos, estableciendo la distinción entre “cultura superior” y “cultura inferior”. Además, el posicionamiento de la cultura se ligó intrínsecamente a la ciudadanía, en la medida en que, entre “mayor” grado cultural se tuviera, inmediatamente se le otorgaba al sujeto una ciudadanía de primera categoría. La búsqueda de la nación para construir el Estado condujo, en el caso de las nuevas repúblicas, a que, además de los anteriores elementos que intentaban consolidar la identidad nacional, aquellas naciones emergentes se articularan con la religión y definieran un nuevo tipo de comunidad imaginaria, con lo cual terminaron por entremezclarse formas disímiles entre la modernidad y las estructuras organizativas del Medioevo.

De esta manera, la cultura pasó a ser uno de los referentes para organizar el Estado y, a partir de ello, posicionar una “cultura nacional”

dirigida a que sus integrantes se sintieran parte de una nación. Esto significó que, al asumir una lengua, una literatura, una historia y unos símbolos patrios unívocos, inmediatamente se excluyeran otras comunidades pertenecientes a los mismos territorios pero que se reconocían en otros elementos identitarios.

Un ejemplo de esta exclusión se presentó en la concentración del capital lingüístico en los Estados, los cuales oficializaron un idioma dominante y esto condujo a que el empleo de las demás lenguas autóctonas se redujera al ámbito privado, ya que utilizarlas en los espacios públicos era síntoma de retroceso en la búsqueda de una cultura nacional homogénea. La concentración lingüística no fue el único aspecto que definió la unificación nacional, otros elementos mencionados anteriormente iban acompañados por dinámicas de aislamiento, en la medida en que todos los saberes que no correspondían al canon cultural definido por las élites eran descalificados (Bourdieu, 2012). En este contexto la universalidad se liga necesariamente a la concentración de los referentes lingüísticos y simbólicos, es decir, el aislamiento hacia los otros saberes se realiza por aquellos que poseen el monopolio del capital cultural, quienes, además de generar procesos de exclusión, proponen referentes universales a seguir. En este sentido,

Todo este proceso —constitución de un campo; autonomización de ese campo respecto de otras necesidades; constitución de una necesidad específica respecto de la necesidad económica y doméstica; constitución de una reproducción específica de tipo burocrático, específico respecto de la reproducción doméstica, familiar; constitución de una necesidad específica respecto de la necesidad religiosa— es inseparable de un proceso de concentración y de constitución de una nueva forma de recursos que pasan a pertenecer a lo universal, en todo caso a un grado de universalización superior a los que existían antes. Se pasa de un pequeño mercado local al mercado nacional, ya sea a nivel económico o simbólico. (Bourdieu, 2012, p. 4)

Fue así como la configuración del Estado se dio a través del monopolio de lo universal, como lo pone en evidencia el campo cultural en

cuanto que ejemplo más claro de este proceso. Así, la cultura oficial emanada por el Estado “es legítima porque se presenta como universal, como disponible para todos, porque, en nombre de esta universalidad, se puede eliminar sin temor a quienes no la poseen” (Bourdieu, 2012, p. 5). Bajo esta perspectiva, la cultura tendría que ofrecer elementos para unir al Estado; sin embargo, al constituirse como instrumento de dominación y concentrar todo el monopolio simbólico en un solo grupo de la nación, la forma unívoca de asumir la cultura divide, fragmenta, excluye y niega todas las particularidades y diferencias presentes en un territorio. La constitución de lo universal en el interior de los Estados nacionales trazó el establecimiento de una élite o nobleza de Estado que monopolizó lo universal a través de la figura de “la cultura nacional”.

La búsqueda por encontrar modelos que unificaran las nuevas naciones requería llevar a cabo proyectos que instauraran en las regiones un orden central con el objetivo de consolidar una unidad nacional que permitiera desligarse de las formas organizativas instauradas en la Colonia. Durante la formación de las repúblicas latinoamericanas, aquella situación fue la que enfrentó Bolívar en su búsqueda por trazar proyectos de unidad, encontrando grandes contradicciones, ya que “no había una nación con base en la cual pudiera construirse un Estado y menos aún constituirse y gobernarse una república” (Valencia, 2010, p. 95).

Para tratar de encontrar la cohesión interna en los Estados recién constituidos se utilizaron referentes exógenos a las dinámicas propias de cada territorio, cohesión requerida para la incorporación de un nuevo sistema mundo unívoco, de nuevo bajo la dirección europea. De esta manera, antes de las guerras de independencia se configuró un primer pacto con Europa, continuando con otro que perpetuaría la perspectiva colonial en los nuevos Estados. Fueron

[...] las vicisitudes de esta situación, desde el primer pacto colonial cuyo agotamiento está en el punto de partida de la emancipación, hasta el establecimiento de un nuevo pacto, más adecuado, sin duda, para las nuevas metrópolis, ahora industriales y financieras a la vez que mercantiles, pero más adecuado también para una

nueva Latinoamérica más dominada que antes de la independencia por los señores de la tierra, y una vez abierta la crisis de ese segundo pacto colonial, la búsqueda y el fracaso de nuevas soluciones de equilibrio menos renovadas de lo que suponían a la vez sus partidarios y sus adversarios. (Halperín Donghi, 1988, pp. 12-13)

La continuación de los pactos coloniales en los Estados nacionales de Latinoamérica definió las sendas para alcanzar un supuesto desarrollo y progreso, orientando sus proyectos políticos y económicos hacia la obtención de los prototipos instaurados en el marco mundial.

Al entrar los territorios al nuevo ordenamiento administrativo, los vacíos institucionales en el escenario de la política y la economía condujeron a que el Estado asumiera el control total para orientar los procesos de unidad nacional y de búsqueda de la legitimidad de la población, elementos importantes para la conformación de los nuevos Estados. La constitución interna de una clase minoritaria dominante fue la encargada de instaurar un ordenamiento militar, religioso y político a través de la concentración del poder del Estado en unas minorías, limitando el acceso a la autodeterminación de los pueblos y a la participación de las mayorías populares.

De igual manera, la adquisición de modelos exógenos para orientar política y administrativamente los territorios de la región sin la comprensión de las realidades propias consolidó la formación de un Estado cerrado y excluyente. La estructura unívoca y monorganizativa del Estado en cuanto a la formación del

régimen de partidos políticos, la división de poderes, la separación de la política respecto de la economía, la búsqueda de una nacionalidad y ciudadanía únicas, entre otros aspectos, pretendieron constituirse como los referentes para adecuarse y articularse a aquel proyecto global. Estas disposiciones organizativas con las que se ha dirigido a la mayoría de los Estados latinoamericanos han mantenido una situación coyuntural, en la medida en que, desde la formación de los Estados nacionales, las poblaciones poseían identidades que divergían de aquella que se pretendía imponer.

Estas identidades se sustentaban en otros referentes lingüísticos y culturales, lo que definiría otras estructuras de pensamiento materializadas en su organización política, económica, religiosa y social. De ahí que, para el Estado, estas estructuras fueran limitantes para llevar a cabo el proyecto de una gubernamentalidad basada en el proyecto de la modernidad, en el sentido de que estas estructuras organizativas anteriores a la formación de la república tenían otras lógicas de funcionamiento respecto al Estado liberal. (Cardenas, 2017, p. 252)

La definición de una sociedad moderna basada en los fundamentos de los Estados europeos configuró la presencia de taxonomías homogéneas que permitieran la entrada de nuevos Estados al engranaje del sistema global. Es así como en Latinoamérica los Estados constituyeron imaginarios de nación negando los procesos históricos y las tradiciones de pensamiento de cada región, configurando formas políticas incapaces de generar la articulación entre la mayoría de las poblaciones y la diversidad de estructuras organizativas presentes en los territorios del continente. Así, los Estados en América Latina crearon imaginarios de nación sin contar con las particularidades históricas de los pueblos originarios, generando en cada país de la región mínimas condiciones para llevar a cabo la articulación estructural de los modos organizativos y las fuerzas sociales que habitan en un mismo territorio (García, 2006).

Valencia (2010) denominó la adopción del pensamiento liberal burgués en los nuevos Estados como el “mito de origen” que orientó los modelos políticos y económicos a través de la subyugación de las ideas y de las historias propias de los pueblos. Fue así que, desde el auge de los países en América Latina, se quiso poner en práctica una teoría del Estado moderno sin la comprensión de la propia realidad en cada territorio. Por lo tanto, la desvinculación de las perspectivas epistémicas de las poblaciones originarias condujo a que se redujera la importancia del valor histórico y cultural de los pueblos del continente, experimentado desde el periodo colonial procesos de subalternización del ser y del pensar. El principal pecado del “mito de origen” en Latinoamérica consistió en

[...] adoptar ideas, estructuras y normas ajenas e imponerlas a una realidad mestiza e insumisa, que ha permanecido inestable y conflictiva hasta nuestros días en la medida en que sus condiciones materiales no encajan dentro de las formas imperantes del Estado y del derecho. (Valencia, 2010, p. 82)

De esta manera, el proyecto moderno de formar un modelo de Estado nación, en un territorio donde no existían las condiciones suficientes para hacerlo según el modelo de las metrópolis, ocasionó que, además del desmembramiento parcial del pensamiento indígena, se negara por completo una forma de *ser* en América Latina. Esta forma de ser, a pesar de las múltiples coyunturas ocasionadas por distintos factores, se puede sentir hoy en día en los países de la región y se manifiesta a través de las formas de resistencia que conducen a una serie de propuestas por parte de los pueblos indígenas, quienes se oponen continuamente a pertenecer a las dinámicas destructivas del actual modelo imperante. En este punto cabe mencionar que abordar estudios desde la perspectiva de las poblaciones originarias permite fragmentar la “maldición latinoamericana”, entendida por Roitman Rosenmann (2008) como la subestimación y subyugación de las culturas que fueron sometidas por la perspectiva unívoca occidental y que se han arraigado en lo más profundo del pensamiento latinoamericano.

La condición subalterna de Latinoamérica, como se ha indicado, hace referencia a elementos, teorías, paradigmas y dinámicas políticas, sociales, culturales, económicas y filosóficas que el subcontinente calca de otros lugares e historias para adaptarlos a su realidad. Esta imitación es el resultado de una especie de frustración producida dentro de la episteme latinoamericana, por no ser como los sujetos que durante tanto tiempo subyugaron este pueblo, es decir, por no “ser” como los europeos que trajeron la “civilización al Nuevo Mundo” y que llevaron a cabo lo que se conoce como la “invención de América”. Se conjugan así distintos eventos que configuran la estructura política, social, cultural y económica a la que se enfrenta Latinoamérica, producto de la herencia que dejaron las racionalidades occidentales —desde la Conquista, la Colonia y la formación de las repúblicas—, insertadas en el pensamiento y en la forma de construir la realidad. Además, la

“maldición” se evidencia en muchos otros niveles, así como en distintos momentos históricos e intelectuales, pero sobre todo en uno: la situación que enfrenta la propia historia de América Latina, en la medida que la influencia foránea excluyente niega las historias y ontologías particulares a favor de una explicación racionalista/reduccionista occidental, es decir, una dimensión moderna, que se fundamenta y erige a partir de las prácticas coloniales mantenidas y reforzadas a lo largo de la vida republicana.

La tarea de proyectar una forma de pensar propia en América Latina hacia espacios que históricamente han subsumido otras maneras de asumir y comprender el mundo exige que, desde el plano filosófico, se apropien categorías que yacen en lo más profundo del contexto andino latinoamericano. Así, el rescate de un pensar indígena, como lo establece Kusch (1973), es importante en la medida en que, en el contexto del Estado plurinacional comunitario, evidenciar y comprender un proyecto filosófico inherente a la realidad latinoamericana, más que exhumar el pensamiento indígena, significa abrir otras posibilidades de comprensión que viabilicen alternativas para mantener la vida en su máxima expresión (la vida en la naturaleza, en lo humano, en lo cósmico, etc.), en cuanto que el actual modelo, en su afán por acrecentar el capital, niega por completo aquella condición. Para ello, pensar en América a través de sus historias, prácticas, sentires y afectos solo es posible cuando se posicione una lógica propia capaz de utilizar categorías pertinentes para ver de otra manera el continente.

Sumak Kawsay: el estar latinoamericano en el pensamiento indígena andino

El paradigma universalista lógico, racional y científico occidental ha estado lo suficientemente arraigado en la episteme de América Latina generando categorías desvinculadas que dan cuenta de la realidad del continente de manera unidimensional. Sin embargo, aunque existen algunos avances en esta discusión, es pertinente acercarse a los autores de América Latina que han analizado profundamente la realidad del

continente, cuyos aportes permiten pensar y re-pensar categorías que analicen, interpreten y comprendan los procesos históricos y filosóficos latinoamericanos.

Desde esta perspectiva, la lógica de la negación planteada por Kusch direccionará la discusión sobre la identificación del proyecto filosófico en los Estados plurinacionales. Este proyecto, además de ofrecer una comprensión amplia de las constitucionalidades en Latinoamérica, evidencia una forma de *ser* disímil respecto de la que ha construido la dimensión teleológica del pensamiento occidental. Para Kusch (2008), la lógica de la negación es el método por el cual se instala una posibilidad de *ser*; en este sentido, además de erigirse un cambio constitucional en algunos países andinos latinoamericanos por la influencia de movimientos y organizaciones de tipo étnico, lo que se devela es una forma de *ser*. Esta forma de *ser* involucra componentes racionales y emocionales, aspectos que desde los paradigmas unívocos occidentales no pueden presentarse de manera complementaria, lo cual reduce al escenario de la emocionalidad cualquier tipo de expresión de pensamiento que no cumpla con los cánones universales de la razón occidental. En este sentido, para Kusch la emocionalidad no puede ubicarse en el plano de la irracionalidad, sino que se actúa a través de una racionalidad invertida y “cumple con la función de proponer una lógica que parta de lo negativo, o mejor, de lo que es antagónico respecto a la propuesta intelectual, y que, por lo tanto, tiene una función compensativa y por eso fundamental, ya que hace a la existencia misma” (2008, p. 91). De esta manera

La emocionalidad es intrínseca al pensamiento indígena, causando gran dificultad si se analiza desde el encasillamiento occidental, ya que, al no tener un referente claro ofrecido por la explicación científica, es asumida como una categoría residual por fuera de una estructura de pensamiento “formal”. Es aquí donde la lógica de la negación se configura en una perspectiva metodológica, la cual subvierte el sentido lógico y científico de Occidente, pues al asumir como referente la negación surge la pregunta por la posibilidad de *ser* desde Latinoamérica, propiamente y para este caso

desde el pensamiento indígena. La posibilidad de *ser* dentro de este ámbito, más que centrarse en la existencia del *ser* en sí mismo, de lo que se trata es de ubicarla dentro del horizonte del *estar*, apareciendo la delimitación entre lo que *es* y lo que *está*¹ [...] El *estar* se constituye en el referente por el cual es atravesada la existencia del hombre y la mujer andino(a) en su negatividad, es decir, la razón es la “afirmación” del mundo occidental y su negación es el plano emocional, validando enormemente este último aspecto ya que siempre ha estado presente en las prácticas cotidianas de América Latina, aunque por lo general se busque encubrirlo desde lo intelectual. (Cárdenas, 2016, p. 31)

El “proyecto de existir” en el horizonte indígena del *estar* en Latinoamérica constituye el resultado de lo negativo mismo, en la medida que la negación del pensamiento indígena dentro de los países de la región da lugar a prácticas de resistencia que posibilitan vivenciar este pensamiento de múltiples formas. Una evidencia de la presencia del pensamiento indígena es la materialización de dinámicas organizativas como el Estado plurinacional comunitario. Este proyecto podría parecer la continuación de la lógica occidental pero con otra denominación, ya que, al tener la figura del Estado, inmediatamente se asocia con el pensamiento liberal. No obstante, una lógica de la negación permite escudriñar la esencia de la conformación estatal y, de este modo, emerge el planteamiento de que los cambios constitucionales en esta dirección suscitan el potenciamiento de categorías y prácticas propias del pensamiento indígena.

En la búsqueda por categorizar elementos propios del pensamiento latinoamericano para llegar a la base y sustento del Estado plurinacional comunitario, se afirma que

[...] la comprensión del “Buen Vivir” como elemento filosófico y ontológico que en distintas nacionalidades indígenas se conoce

1 Para Kusch, “todo lo referente al estar es lo que se dice al proyecto de ser. El estar es la condición, por su negatividad, de la posibilidad de ser” (2008, p. 92).

como el *Sumak Kawsay*, *Suma Qamaña*, *Kume Mogen* para las comunidades Quechua, Aimara y Mapuche respectivamente, entre otras del continente², se ubica en la base de las nuevas constitucionalidades que comparten este proyecto. Para el desarrollo de este análisis se utilizará la categoría *Sumak Kawsay*, ya que hace referencia al “Buen Vivir” en el pensamiento indígena andino, sin desconocer la riqueza de los distintos pueblos que lo [designan] acorde a sus estructuras lingüísticas. Aclarado este punto, el *Sumak Kawsay* hace parte intrínseca de la vida social y cultural de los pueblos originarios de la región andina latinoamericana el cual hoy en día se posiciona como proyecto político, ético y filosófico de los Estados plurinacionales comunitarios. Es así que la memoria histórica de las poblaciones indígenas, a pesar de ser trastocada por la estructura unívoca de los Estados nacionales, ha mantenido elementos centrales del pensamiento milenario como el *Sumak Kawsay* por medio de prácticas de resistencia [dentro] del *Ayllu* y la vida comunitaria. (Cárdenas, 2017, pp. 262-263)

Los Estados nacionales en América Latina afirmaron una estructura política que buscaba promover un modelo de desarrollo y progreso al cual solamente era posible llegar a través de la incorporación de visiones de mundo que se acercaran a la “civilización” europea, lo cual excluía cualquier forma de pensamiento que no correspondiera a sus parámetros. De esta manera, categorías propias como el *Sumak Kawsay* no fueron apropiadas como referentes de las constitucionalidades de los países andinos, ya que no se correspondían con los valores universales constituidos por ciertos sectores del orbe global. Esta circunstancia puso en evidencia las tensiones entre la afirmación de modelos exógenos y la negación del pensamiento indígena en los Estados de América Latina.

Sin embargo, la lógica de la negación del *Sumak Kawsay* posibilitó la afirmación del *estar* de los pueblos originarios, así como la

2 El Buen Vivir para otros grupos indígenas de América Latina se podría referenciar como *Ñandereko* (vida armoniosa), *Teko Kavi* (vida buena), *Ivi Mararei* (tierra sin mal), *Qhapaj ñan* (camino o vida noble), entre otros.

proyección de una forma política y filosófica como un modelo de organización estatal. El *estar* de las poblaciones indígenas fue el reflejo de sus luchas históricas hacia la configuración de la plurinacionalidad en Bolivia y Ecuador. Cabe resaltar que este logro histórico no se dio específicamente en el Estado plurinacional comunitario de Bolivia, sino que fue el reflejo de la puesta en acción del pensamiento indígena en la región, ya que las movilizaciones sociales, culturales y étnicas en países como Ecuador, Perú, Colombia, México y Chile durante la década de los noventa del siglo pasado mostraron las distintas formas de resistencia por parte de los pueblos originarios. A partir de ello se cuestionaron los modelos unívocos de nación y las estructuras económicas, como el neoliberalismo, que atentan contra todas las expresiones de la vida.

A finales del siglo xx, los procesos de lucha por parte de las poblaciones indígenas se oponían a los tratados de libre comercio que acentuaban el modelo neoliberal en la región, así como a las formas estáticas y homogéneas de los Estados por no reconocer la diversidad cultural en los países latinoamericanos. Los tratados de libre comercio eran el pretexto para que los países industrializados entraran en los territorios ancestrales y extrajeran las riquezas naturales. Esta dinámica era considerada una salida a las continuas crisis latinoamericanas, en la que el extractivismo, dentro del modelo neoliberal, era considerado como la alternativa de progreso y desarrollo. Hacer parte del mercado mundial, a través de las imposiciones de la globalización económica, ponía en riesgo la libertad y la democracia de las poblaciones ancestrales, ya que la dinamización de un modelo económico que perpetúa el agotamiento de la naturaleza para satisfacer los intereses del capital mundial constituye una amenaza para la vida misma del planeta (Simbaña, 2010). De esta manera, las luchas de los pueblos originarios condujeron a continuas movilizaciones, acciones simbólicas y a la articulación con otros sectores de la sociedad para incidir en los cambios constitucionales de algunos países de América Latina, especialmente en Ecuador y en Bolivia, donde los cambios de las asambleas constituyentes pusieron de relieve el carácter plurinacional de estos Estados, sobre la base de una apropiación del *Sumak Kawsay* como horizonte político.

Además de asumir el *Sumak Kawsay* como horizonte político, su dimensión ontológica posibilita desplegar el buen vivir de manera complementaria, recíproca y en armonía con los elementos de la Pacha³, lo cual se aleja de los preceptos de la filosofía occidental, en donde se establece la supremacía del ser humano sobre el mundo natural. Los esquemas tradicionales de la filosofía occidental negaron cualquier nexo entre el pensamiento y la naturaleza, ya que estas relaciones se ubicaban en un estado anterior al desarrollo de la razón universal. Desprenderse del mundo natural, desde la perspectiva de la filosofía occidental, ofreció las bases teóricas para controlar la naturaleza y explotarla como si estuviera al margen de la vida humana. De manera opuesta, el horizonte filosófico presente en el *Sumak Kawsay* parte de un profundo respeto a la naturaleza, extendiendo relaciones armónicas, en la medida que sin ella es imposible comprender y asumir el papel ético-político en el ser humano. Al ser la naturaleza uno de los referentes de acción del *Sumak Kawsay*, aquella es la encargada de orientar el buen vivir hacia la interrelación e interdependencia de la vida con las dimensiones sociales, políticas, económicas y ambientales (Cardenas, 2017).

El *Sumak Kawsay* proviene de la memoria histórica de las comunidades andinas y configura las bases éticas y organizativas en los *Ayllus* y la vida comunitaria, con lo cual se escenifica la política en ámbitos que trascienden espacios más amplios como el estatal, gracias a los procesos de resistencia de las comunidades originarias. Es así como el *Sumak Kawsay* es retomado por el movimiento indígena para proponer un proyecto político configurado a partir de la presencia de Estados plurinacionales comunitarios en el continente, analizado en este caso, desde una perspectiva ontológica. Para ello, es pertinente establecer que el elemento de donde parte el *Sumak Kawsay*, como se ha venido

3 Un concepto fundamental en el pensamiento andino que da cuenta de una ontología propia es la noción de Pacha, asumida por la racionalidad indígena de la siguiente manera: “‘Pacha’ es la palabra primordial: arcilla primera, universal hechura. Es clave metafísica, presencia inmediata, plano físico, trasplano espiritual. Tiempo sin tiempo, mundo de mundos, abarca todo lo que alienta o está inmóvil. De ella nacen los gérmenes; en ella se hunde y transforman los seres para volver a renacer. General arquitectura. ‘Pacha’: el señor del Mundo, porque lo crea y los trasmuda todo” (Díez, 2003, p. 3).

mencionando, es el *estar*. Por tal razón, para llegar a comprender el *Sumak Kawsay* como base de los cambios políticos y epistémicos en la región, se parte del esfuerzo de poner en evidencia la configuración ontológica desde el pensamiento indígena como una forma de filosofar en Latinoamérica, específicamente en las comunidades del área andina, y demostrar toda una construcción ontológica con varios conceptos que aparecen en los cambios constitucionales de estos países.

De igual manera, las constitucionalidades plurinacionales retoman la categoría del *Sumak Kawsay* para dinamizar y, así, viabilizar los cambios epistémicos de estas naciones, tal como lo menciona el preámbulo de la carta magna ecuatoriana, ya que esta celebra

[...] la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia [...] [Esta Constitución tiene la pretensión de llegar a] una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *Sumak Kawsay*. (República del Ecuador, 2008, p. 15)

Estado plurinacional comunitario: manifestación del pensamiento indígena como otra forma de llegar a la comprensión del *ser* y del *estar* en América Latina

Los Estados plurinacionales comunitarios en América Latina se constituyen como una manera de proyectar el pensamiento ancestral de los distintos pueblos, comunidades y nacionalidades indígenas hacia un cambio de paradigma que, fundamentado en el conocimiento y los saberes ancestrales, configura un modelo de civilización en oposición al actual, que ha deshumanizado por completo a toda la población del mundo.

Para ello, es pertinente llevar a cabo el reconocimiento del pensamiento indígena como una forma de acercarse a los pueblos ancestrales en América Latina, lo cual permite analizar las dimensiones

filosóficas-ontológicas que materializan distintos proyectos políticos y sociales de la región. Esta tarea sirve de base para la configuración de formas alternas de asumir y practicar la filosofía desde un plano local. Así pues, el pensamiento indígena se proyecta en distintas dimensiones en el interior de la filosofía latinoamericana, como una forma de articular la interculturalidad para establecer un diálogo filosófico entre distintas tradiciones de pensamiento.

La búsqueda de los Estados nacionales por consolidar proyectos de unidad sin el reconocimiento de la diversidad de sus poblaciones marcó el despliegue de una racionalidad que censuraba las múltiples expresiones culturales y de pensamiento de aquellos sectores que históricamente han estado excluidos, entre ellos, los pueblos indígenas. Este proceso imponía, a través de modelos republicanos unidimensionales, formas homogéneas en la educación, el idioma, la religión, entre otros aspectos culturales. No obstante, las luchas emancipadoras promovidas antes, durante y después de la formación de las repúblicas por Túpac Amaru, Túpac Katari, Bartolina Sisa, la Gaitana, Lautaro, Quintín Lame, etc., que buscaban reivindicar el pensamiento indígena en los territorios, continuaron orientando las múltiples formas de resistencia de los pueblos originarios durante las últimas décadas e incidieron, de esta manera, en los escenarios políticos de varios países de América Latina.

De igual manera, las múltiples formas de resistencia lideradas por los sectores indígenas evidencian una reelaboración de aquel pensamiento en contra de las formas históricas de negación a las que han estado sometidos estos grupos sociales, promoviendo en esencia la posibilidad de *ser* y *estar* en el continente. Los postulados ontológicos enunciados en las constitucionalidades señalan la necesidad de llevar a cabo los principios presentes en categorías como *Sumak Kawsay* y *Pacha*, las cuales pertenecen a la tradición del pensamiento indígena y ahora han sido puestas a disposición de todo el conjunto de la sociedad. De este modo, los horizontes ontológicos del Estado plurinacional comunitario se apropian del pensamiento indígena como uno de los fundamentos del Estado, aclarando que, para realizar plenamente este proyecto, se debe acudir al diálogo intercultural con toda la población.

Por tal motivo, para que este logro político y constitucional fundamentado en ontologías propias no quede en la simple enunciación de artículos que dan cuenta de la materialización del *Sumak Kawsay*, es pertinente proyectar las cartas constitucionales a través de una filosofía acorde a las realidades de los países. Así, la tradición autóctona de los pueblos originarios constituye el sustento de la filosofía andina que parte de los valores y prácticas históricas de aquellos pueblos, fragmentando el neocolonialismo intelectual y el carácter descontextualizado del pensamiento latinoamericano, el cual trasladó la filosofía occidental al continente sin tener en cuenta los contextos particulares y las diversas realidades de América Latina.

En este contexto, el carácter político es una expresión de la posibilidad de ser del pensamiento indígena en el Estado, el cual contiene una dimensión amplia que busca el *Sumak Kawsay* a través del cuidado de la vida en los planos cósmicos, sociales y culturales. Por tal motivo, desde el plano constitucional se aspira a materializar tal propósito, ya que “el poder político es un ‘poder ser’[, es decir,] una posibilidad de imaginarse un mundo en donde puedan caber todas y todos, y también la naturaleza” (Estermann, 2008, p. 166), acudiendo al diálogo intercultural como la *chakana* —puente— para la realización de tal proyecto.

Al encontrar algunos de los fundamentos del Estado plurinacional comunitario en el pensamiento indígena, es pertinente “aprender del sur” (Santos, 2009), ya que en este territorio físico y mental se han desarrollado contradicciones histórico políticas fuertes, así como también las respuestas más contundentes a dichos antagonismos, una de ellas es la formación de la plurinacionalidad en Latinoamérica. De ahí que, para la consecución del Estado plurinacional, haya que partir de la enorme distancia entre la teoría política y la práctica política que se debe, entre otros factores, al nacimiento de la teoría política en el norte global y al surgimiento de las innovaciones en el sur, en donde las segundas no caben en la primera, pues no hay coherencia ni consecución de principios e ideales, debido a la diferencia de contextos e historias. Al respecto, cabe señalar que las teorías de la transformación social fueron creadas en el norte, pero las prácticas transformadoras se han dado en el sur, lo cual ha dado lugar, otra vez, a la distancia entre

una y otra, puesto que la teoría política es monocultural, eurocéntrica, inadaptable a otros contextos. En este orden de ideas, es preciso aprender con el sur, pues los pueblos de este hemisferio, al estar en el margen del desarrollo hegemónico global, tienen una capacidad y una visión para la comprensión de la realidad desde una perspectiva intercultural, elemento que ha obviado el pensamiento tradicional, de naturaleza occidental y liberal.

Los anteriores apartados permiten establecer elementos claros de la filosofía andina a partir del reconocimiento del *Sumak Kawsay*, ofreciendo todo el posicionamiento filosófico de la relacionalidad, la complementariedad, la correspondencia, la reciprocidad y la armonía en el mundo andino, señalando que estos aspectos no se ubican en dimensiones abstractas sino en prácticas concretas de la vida misma. El pensamiento indígena se proyecta en todas las dimensiones del *ser*, las cuales establecen que, para llegar a una comprensión ontológica desde este pensamiento, tal tarea no puede realizarse de manera fragmentaria.

El pensamiento indígena, en sus múltiples dimensiones, se proyecta hacia el posicionamiento de los pueblos originarios en la realidad latinoamericana, con el propósito de encontrar, desde una perspectiva ontológica, distintas formas de comprender el *ser* para llegar al entendimiento y la aprehensión de filosofías propias y, así, dar cuenta de la relacionalidad y la complementariedad entre el *ser* andino y su mundo. Para ello, algunos ejemplos, como el cuidado de la naturaleza —armonía con el ambiente—, las estructuras precolombinas —diseño de ciudades, sistemas hídricos, etc.—, la ciencia y la tecnología —observatorios astronómicos, estudio de la botánica, etc.—, las construcciones éticas y morales —*ama quilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), presente en las comunidades quechua y aymara—, las estructuras de pensamiento evidenciadas en el tejido, la música, la danza, etc., se relacionan directamente con conceptos como Pacha y *Chakana*, los cuales permiten abordar el pensamiento indígena desde una lógica que se ubica fuera de la estructura filosófica occidental.

En virtud de lo anterior, al abordar la comprensión del *ser* desde el pensamiento amerindio con una perspectiva intercultural, es posible entender la diversidad de enfoques para asumir horizontes ontológicos

propios por medio de categorías filosóficas. Particularmente, la contribución que se busca realizar a partir de la aproximación a estas categorías pretende promover una filosofía andina intercultural en distintos espacios académicos, ya que aquella forma de filosofar no posee la misma relevancia que otras. Por esta razón, se considera que, para ampliar los horizontes de la filosofía latinoamericana, es de vital importancia dinamizar de muchas maneras el pensamiento indígena. Así mismo, aquella forma de filosofar dimensiona la autenticidad de aquellos pueblos que han estado sometidos por los ejes hegemónicos del pensamiento. Una crítica a esta postura, al asumir el universo de análisis que suscita la diversidad cultural latinoamericana, permite ampliar las perspectivas para la reflexión y el quehacer filosófico, tomando para este caso los aportes del Estado plurinacional comunitario. Así, la configuración y aprehensión del pensamiento indígena, como “otra” forma de ver y asumir la multiplicidad de perspectivas filosóficas, plantea la transformación de los paradigmas y fundamentos ontológicos unívocos y universales por otros que se acercan directamente a las formas de vivir y sentir desde epistemes propias latinoamericanas.

Perspectivas del pensamiento indígena como proyecto social, cultural y político en el Estado plurinacional comunitario

Ir al encuentro del pensamiento indígena en América Latina posibilita reconocer la diversidad de los pueblos que coexisten en el continente, pasando de las limitaciones de la configuración unívoca de una identidad nacional a la presencia variada de las distintas experiencias de tipo cultural y existencial. Proyectar los horizontes de lo indígena en modelos de nación amplios e incluyentes postula un sentir latinoamericano que irrumpe sobre las estructuras organizativas cerradas que han ido en detrimento de la vida y la permanencia de los pueblos originarios en América.

Por tal motivo, reconocer la formación de Estados plurinacionales o de países que tienen la intención por reorientar parte de sus estructuras políticas y jurídicas desde las tradiciones existenciales, epistémicas y

culturales de los pueblos originarios en Latinoamérica pone en evidencia los procesos de lucha y resistencia de poblaciones como la indígena por incorporar su sabiduría milenaria en otros modelos de nación. Tal es el caso de Bolivia y Ecuador, en donde, a través de los procesos constitucionales de los últimos años, se han puesto en marcha proyectos plurinacionales desde perspectivas ontológicas como el *Sumak Kawsay*, el vivir bien o el buen vivir. Ejemplo de ello se encuentra en las bases fundamentales de las cartas constitucionales de los dos países andinos, tal como lo establecen claramente sus preámbulos:

En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonia, nuestro Chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la Colonia.

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

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

Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado

Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.

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

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

Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia. (República de Bolivia, 2009, pp. 2-3)

NOSOTRAS Y NOSOTROS, el pueblo soberano del Ecuador, RECONOCIENDO nuestras raíces milenarias, forjadas por mujeres y hombres de distintos pueblos, CELEBRANDO a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, INVOCANDO el nombre de Dios y reconociendo nuestras diversas formas de religiosidad y espiritualidad, APELANDO a la sabiduría de todas las culturas que nos enriquecen como sociedad, COMO HEREDEROS de las luchas sociales de liberación frente a todas las formas de dominación y colonialismo, y con un profundo compromiso con el presente y el futuro, Decidimos construir Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*; una sociedad que respeta, en todas sus dimensiones, la dignidad de las personas y las colectividades; un país democrático, comprometido con la integración latinoamericana —sueño de Bolívar y Alfaro—, la paz y la solidaridad con todos los pueblos de la tierra; y, en ejercicio de nuestra soberanía, en Ciudad Alfaro, Montecristi, provincia de Manabí, nos damos la presente. (República del Ecuador, 2008, pp. 7-8)

La construcción de proyectos epistémicos, políticos y sociales en América Latina durante los últimos años ha estado sujeta a los nuevos

ordenamientos constitucionales, como se muestra en los anteriores preámbulos, acentuando el papel protagónico de movimientos étnicos y sociales que han modificado el panorama geopolítico del continente, ubicando a Bolivia y a Ecuador como ejemplo contundente de este proceso. La propuesta de la nueva Constitución boliviana, ratificada el 25 de enero de 2009 a partir del voto popular, señala en su preámbulo la “construcción colectiva de un Estado plurinacional comunitario”, basado en la unidad, la armonía, la complementariedad y la reciprocidad, así como en los principios ético-morales de los pueblos indígenas y originarios de los pueblos andinos, es decir, *ama quilla*, *ama llulla*, *ama suwa* (no seas flojo, no seas mentiroso, no seas ladrón, respectivamente), *suma qamaña* (vivir bien), *ñandereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), *ivi maraei* (tierra sin mal) y *qhapaj ñan* (camino o vida noble). Estos principios son los elementos formativos que los movimientos sociales y étnicos bolivianos han depositado en la actual carta magna, en búsqueda de una sociedad plural con la finalidad de dejar en el pasado el *Estado colonial, republicano y neoliberal*. En este proceso, la plurinacionalidad constituye el elemento que permite articular y relacionar el Estado moderno con el pensamiento propio boliviano existente antes de la formación de la república.

Consolidar en Latinoamérica una estructura estatal que parta del *Sumak Kawsay* requiere, en el escenario territorial, reconocer las autonomías indígenas, campesinas y afrodescendientes como formas organizativas de las poblaciones ancestrales que promueven como fundamento la vida comunitaria. Este reconocimiento no puede caer en proyectos separatistas de nación, sino, como lo han manifestado las OSAL (2007) de Bolivia y Ecuador, en la promoción de autonomías interculturales urbanas y regionales, con respeto a las formas de vida diferenciadas en el uso del espacio y del territorio, desde el diálogo intercultural entre los postulados políticos y jurídicos de otros sectores de la población. Definir sistemas organizativos en los territorios que aborden principios como la unidad, la equidad, la reciprocidad, la complementariedad, la solidaridad y el pluralismo jurídico permite que los sistemas de participación de los pueblos indígenas, campesinos y originarios sean representados y elegidos según sus usos y costumbres, sin negar la presencia del Estado. Estas orientaciones posibilitan

comprender la diferencia de formas jurídicas de las comunidades a través del reconocimiento político del Estado de los cabildos comunales-indígenas-populares y asambleas-indígenas-populares.

De igual manera, el Estado plurinacional requiere de la participación de toda la población en un continuo proceso que “garantice el bienestar común con justicia social, a través del reconocimiento de los derechos fundamentales colectivos e individuales y la incorporación de garantías constitucionales para el ejercicio de los derechos colectivos y la legitimación del sistema político” (Organizaciones Sociales Bolivianas, 2006, p. 3). Para ello, consolidar un bienestar común con justicia social —el régimen social, según las organizaciones— debe encaminarse a respetar la diversidad cultural y lingüística del país, a partir de una educación igualitaria, liberadora de la opresión colonial, participativa, plurilingüe, gratuita, etc., que contribuya al fortalecimiento de la democracia participativa comunitaria, con el fin de consolidar las bases del Estado plurinacional y unitario, capaz de respetar, recuperar y mantener los usos y costumbres de las naciones y pueblos indígenas originarios y campesinos. Este propósito busca promover y mantener vigente un sistema de educación comunitaria y descolonizadora, donde se profundice en la interculturalidad emancipativa, a través de la creación de instituciones educativas de todos los niveles y “universidades indígenas originarias con identidad, diseñadas por regiones, desde la participación y gestión comunitaria” (OSAL, 2007, p. 19).

Desde la calidad plurinacional del Estado, el bienestar común para toda la población también tiene que reflejarse en la construcción de modelos políticos y económicos que garanticen “la redistribución de la riqueza, la industrialización de nuestras materias primas, el uso y manejo sustentable de nuestros recursos naturales y la promoción de los sistemas económicos comunitarios” (Organizaciones Sociales Bolivianas, 2006, p. 6). En este sentido, teniendo en cuenta los aportes de la filosofía andina, “no puede ser que un puñado de ‘señores’ se adueñe del fundamento de la vida que tiene carácter sagrado para las y los andinos/as (Pachamama)” (Estermann, 2008, p. 166). De esta manera, la finalidad del modelo económico y político “otro” se basa en la recuperación, fomento y distribución justa y sostenible de los recursos naturales renovables y no renovables, con base en su aprovechamiento

comunitario, solidario y recíproco, con “el fin de mejorar el bienestar de toda la población” (OSAL, 2007, p. 17).

Las demandas de los pueblos originarios evidencian que la economía, vista desde la perspectiva indígena, es ecosofía, entendida como la “sabiduría para manejar la casa común de todas y todos, para el bienestar y la ‘buena vida’ (*allin Kawsay/suma qamaña*) de plantas, animales y seres humanos” (Estermann, 2008, p. 166). En este sentido, la naturaleza no puede ser un objeto de concesión ni privatización, ya que, de acuerdo con el pensamiento indígena, el ser humano no es dueño, sino facilitador de vida (agua, territorio, gas, minerales, biodiversidad, etc.) (Estermann, 2008, p. 166). Por lo tanto, el *Sumak Kawsay*, en este contexto, puede ser el punto de encuentro

[...] para que todas las formas existentes convivan en armonía, estableciendo que todos los elementos del planeta estén en interacción e interrelación en la medida que no pueden generarse dicotomías entre los opuestos (hombre-mujer, lo malo y lo bueno, lo físico y lo espiritual, etc.), [y así] tender *chakanas* o puentes que promuevan una sabiduría interplanetaria, proyectando aquella expresión hacia la protección y preservación de la vida en todas las perspectivas (sociales, económicas, culturales, ambientales, cósmicas, espirituales, entre otras). (Cárdenas, 2017, p. 267)

Por último, los valores que guiarán y sostendrán los anteriores elementos encaminados a la construcción de un Estado plurinacional comunitario están basados en la interrelación de los principios de los derechos humanos y los derechos colectivos, como la libertad, la igualdad, el respeto a la vida y la dignidad humana, con los valores que emergen de algunos de los pueblos y las naciones indígenas y originarias bolivianas, como *Sumaj Q’amaña* (vivir bien) y *Qapaj ñan* (camino a la vida noble), pertenecientes a la nación aymara; *Ama Sua* (no seas ladrón), *Ama Llulla* (no seas mentiroso), *Ama Kella* (no seas ocioso), *Ama Sapa* (no seas egoísta) y *Ama Llunku* (no seas obsecuente), valores de la nación quechua; *Ivi Mararei* (sociedad soñada) y *Tenta Guasu* (casa de todos) de la nación guaraní.

De esta manera, se evidencia un claro ejemplo del pluralismo cultural que pretende generar el Estado plurinacional, reconociendo, en una perspectiva igualitaria, los valores de las culturas occidentales y de las culturas amerindias, ya que la forma unívoca de asumir los referentes y valores culturales que representan al mundo “civilizado y moderno” muchas veces va en contravía de los valores culturales de los pueblos y origina una dependencia total con respecto a las estructuras eurocéntricas. De esta manera,

[...] el pensamiento indígena integra toda la sabiduría milenaria de las poblaciones originarias de la región para ofrecer conceptos propios en la conformación de modelos axiológicos que surgen de Latinoamérica y que podrían dar cuenta de la realidad del continente de manera situada y contextuada, con la pretensión de mantener el principio de la relacionalidad entre todas las personas y culturas sin la pretensión de excluir al “otro” y a lo “otro”. En este sentido, el otro constituye el complemento opuesto, fórmula necesaria para buscar la armonía en la Pacha. (Cardenas, 2017, pp. 266-267)

La propuesta de las organizaciones destaca la importancia de dinamizar en lo plural los conocimientos de las distintas lógicas o formas de comprensión del mundo, aclarando que lo que se busca no es determinar cuál es la mejor o fusionarlas para definir una metalógica que contenga a todas, sino, por el contrario, “representa la construcción de un nuevo espacio epistemológico que incorpora y negocia los conocimientos indígenas y occidentales (y tanto sus bases teóricas como experienciales)” (Walsh, 2006, p. 3) y, de esta manera, referirse a un posible campo relacional “interepistemológico”.

A manera de conclusión

Teniendo en cuenta los anteriores elementos, el nuevo proceso constitucional boliviano y ecuatoriano, resultado de las movilizaciones,

exigencias y demandas de los movimientos sociales y organizaciones indígenas, campesinas y originarias, es un claro ejemplo de la presión de los sectores históricamente subordinados hacia las estructuras gubernamentales, la cual ha configurado nuevas redes y alternativas que denotan la transformación de los modelos políticos, sociales, económicos, culturales, éticos y epistémicos del continente. Estas transformaciones no solo repercuten en el plano local y regional, sino que trascienden las fronteras nacionales, ya que todas las implicaciones y antecedentes de este proceso evidencian la realidad latinoamericana de muchas poblaciones que sufren la coerción de los Estados que, fundamentados en el ideal de “progreso” y “desarrollo” unívoco mercantil, borran las memorias colectivas y las acciones sociales y políticas de pueblos que, por el hecho de pertenecer a otras lógicas, siempre han sido constantes amenazas del sistema mundo imperante.

De acuerdo con lo anterior, Bolivia y Ecuador constituyen modelos alternativos que conducen a la integridad latinoamericana de los pueblos y naciones que desafían constantemente los esquemas hegemónicos. Así, la configuración de “otras” formas de ver y asumir el Estado busca la unidad latinoamericana, en el sentido de que las demandas planteadas por los movimientos contrahegemónicos de todo tipo plantean la modificación y la transformación de los paradigmas y fundamentos epistemológicos eurocéntricos de las ciencias, el arte, la cultura y la sociedad que definen la noción de desarrollo y progreso. Dicha transformación daría lugar a otras visiones de mundo que se acercan directamente a las formas de vivir, sentir y actuar del pensamiento propio latinoamericano. Este proyecto llevaría a dejar a un lado la idea y el proyecto de considerar a los países de esta parte del continente como pequeñas réplicas de las sociedades europeas o norteamericanas capitalistas.

El establecimiento del Estado plurinacional comunitario como una forma de gobierno que potencia el papel de la diversidad y la diferencia en el interior de las sociedades latinoamericanas dinamiza las distintas tradiciones de los pueblos originarios. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la postura neoliberal puede valerse de aquellos términos, en la medida en que, “antes que reprimir las diferencias, como lo hacía el poder disciplinar de la modernidad, el poder libidinal de la

posmodernidad las estimula y las produce” (Castro-Gómez, 2003, p. 156), con el propósito de utilizar nuevos dispositivos de poder para atenuar y constituir una producción de diferencias que se inserten correctamente en “las exigencias sistémicas del capital global” (Castro-Gómez, 2003, p. 156). En este sentido, la construcción del Estado pluricultural comunitario por parte de las organizaciones indígenas, campesinas y originarias se diferencia de los discursos sobre lo multicultural y lo pluricultural, generados en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico. en la medida en que dicho proyecto contrahegemónico en América Latina se fundamentan en “las luchas históricas y actuales de los pueblos indígenas, negros, [campesinos y originarios], y [en] sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y transformación” (Walsh, 2006, p. 21). Estos proyectos

[...] visibilizan horizontes de posibilidad en la autodeterminación de los pueblos ubicando la obtención de demandas históricas como el derecho al territorio, el autogobierno, la autorrepresentación, la decisión sobre los bienes naturales, entre otras, fundamentados en los valores que se despliegan del *Sumak Kawsay*. Es así que el *Sumak Kawsay*, articulado con otras categorías presentes en el pensamiento indígena como la *Chakana* y la *Pacha*, busca consolidar maneras ancestrales de organizar la vida desde la reciprocidad, inclusividad, complementariedad y relacionalidad. (Cardenas, 2017, p. 266)

Es en este punto que el posicionamiento de los movimientos y organizaciones bolivianas y ecuatorianas plantea otra posibilidad de civilización, a partir de conceptos y categorías que guíen el proceso acorde con la realidad de estas poblaciones, aclarando que la propuesta de conformar otro tipo de Estado no busca caer en esencialismos y fundamentalismos generados por los sectores más radicales del comunitarismo que desmitifican, niegan y excluyen totalmente las posturas europeas, sino que, por el contrario, busca movilizarse por medio de otras lógicas que acercan y ponen en práctica la interculturalidad.

Referencias

- República de Bolivia. (2008). *Nueva Constitución Política del Estado*. http://www.oas.org/juridico/spanish/mesicic3_blv_constpolitica.pdf
- República de Ecuador. (2008). *Constitución de la República del Ecuador*. Lexis. https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf
- Bourdieu, P. (2012). *Sociología contemporánea. Las dos caras del Estado*. Recuperado de: <https://sociologiac.net/2012/01/15/las-dos-caras-del-estado-otro-texto-inedito-de-pierre-bourdieu-al-castellano/>
- Cárdenas, J. (2016). *Estamos siendo: Ontología en poetas latinoamericanos*. Ediciones USTA.
- Cárdenas, J. (2017). De la identidad cultural a las identidades culturales: nuevas perspectivas en la integración latinoamericana. En Colegio Enrique Olaya Herrera, *Integración latinoamericana: identidad cultural, educación y filosofía* (pp. 248-269). Colegio Enrique Olaya Herrera IED. Recuperado de: <https://repositorios.educacionbogota.edu.co/handle/001/3134>
- Castro-Gómez, S. (2003). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-161). Clacso.
- Díez, F. (2003). *Pachakuti y otras páginas polémicas*. Rolando Díez de Medina Editor.
- Estermann, J. (1998). *Filosofía Andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Ediciones Abya-Yala.
- Estermann, J. (2008). *Si el Sur fuera el Norte: Chakanas interculturales entre Andes y Occidente*. ISEDET.
- García, Á. (2006). Democracia Liberal vs Democracia Comunitaria. En W. Mignolo (Comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 71-82). Ediciones del Signo.
- Halperín Donghi, T. (1999). *Historia contemporánea de América Latina*. Alianza Editorial.
- Kusch, R. (1973). *El pensamiento indígena y popular en América*. Editorial ICA.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Las Cuarenta.
- Organizaciones Sociales Bolivianas. (2006). Manifiesto de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia. <http://www.aporrea.org/internacionales/a24397.html>

- OSAL. (2007). Propuesta de las Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores hacia la Asamblea Constituyente. CLACSO.
- Roitman, M. (2008). Las maldiciones de pensar América Latina. En *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana* (pp. 15-30). CLACSO.
- Simbaña, F. (2010). El *Sumak Kawsay* desde la perspectiva de lo comunitario. *Cuadernos interculturales Caminar: Progreso, Desarrollo y Buen Vivir vistos desde la interculturalidad*, 7(12).
- Santos, B. (2009). Las paradojas de nuestro tiempo y la plurinacionalidad. En E. Martínez y A. Acosta (Comp.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad* (pp. 21-62). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Valencia Villa, H. (2010). *Cartas de Batalla una crítica del constitucionalismo colombiano*. Panamericana Editorial.
- Walsh, C. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia cultural. En W. Mignolo (Comp.), *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento* (pp. 21-70). Ediciones del Signo.

Una ontología radical desde el territorio. Acercamiento a las prácticas políticas del pueblo nasa

JHON ALEXANDER IDROBO-VELASCO

La concepción de la tierra y su relación con el indígena

Luego de cinco siglos de ocupación occidental, las comunidades indígenas han desarrollado diversas formas de permanencia en sus territorios. Para el caso de Colombia, particularmente en el norte del departamento del Cauca, el pueblo nasa del municipio de Toribío ha logrado consolidar estrategias de supervivencia en medio del conflicto armado histórico, junto con la recuperación de usos y costumbres para fundamentar sus planes de vida desde un sentido de ser auténtico y propio. Este artículo presenta de manera general la concepción del territorio como fundamento del ser del indígena y, a partir de la concepción de la filosofía latinoamericana, pretende definir la tierra como ese vínculo con el totalmente otro: Pacha.

El vínculo entre el indígena y el territorio obedece a factores de carácter cosmogónico, supera la visión occidental de la tierra como mero recurso y exige un cambio de perspectiva para comprender —o al menos intentarlo— una forma de relación que, en la cosmovisión

de los pueblos indígenas de América (*Abya Yala*), tiene que ver con la conexión de todas las cosas existentes, abstractas y concretas, el cosmos, la Pacha:

[...] Pacha es “lo que es”, el todo existente en el universo, la “realidad” [...] prefiero traducir el vocablo Pacha por la característica fundamental de la racionalidad andina: “relacionalidad”. Tiempo, espacio, orden y estratificación son elementos imprescindibles para la relacionalidad del todo. Articulando el aspecto de “cosmos” con el de “relacionalidad”, podemos traducir Pacha como “cosmos interrelacionado” o “relacionalidad cósmica”. Así, la tierra, el territorio, el ser humano, hombre y mujer, mantienen la conexión, junto a los diferentes niveles físicos y espirituales del universo, el mundo animal, el todo, el uno, el reino vegetal, los eventos sobrenaturales, todo conectado. (Estermann, 2008, p. 106)

Esta lectura, que evidencia la fuerza cultural de las comunidades indígenas, es el punto de partida para entender la práctica de la resistencia activa y no violenta de pueblos indígenas como los nasa del municipio de Toribío. Este territorio, que ha sido disputado por los diferentes actores del conflicto histórico del país, es defendido por la comunidad indígena, en virtud de su vínculo ancestral, su cosmovisión y búsqueda de autonomía. Sin embargo, aunque se pretende presentar la lectura desde dicha resistencia, es necesario de entrada presentar la noción de tierra-territorio como una forma de constitución del sentido de ser existencial y cosmogónico de dichas comunidades.

Ahora bien, pensar en una *ontología* desde lo originario exige comprender la categoría del *estar-siendo* propuesta por el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979); una categoría así contrasta con la clásica comprensión occidental del *ser*, no en un sentido problemático, sino desde un cambio de perspectiva que pueda (re)conocer el pensamiento ancestral como sabiduría auténtica, que no necesita cabida dentro de lo conocido como “filosofía” en sentido estricto, sino que debe ser ubicada al lado como *otro* horizonte de comprensión. ¿Cómo empezar? Comprendiendo el sentido que la tierra y el territorio adquieren

en relación con el habitante originario, desde una vinculación afectiva: el indio habita la tierra y esta lo habita a él.

El argentino Rodolfo Kusch abre el campo de comprensión para una hermenéutica del sentido ontológico auténticamente latinoamericano. El pensador, formado en la tradición occidental académica, vio en el pensamiento popular una opción tan válida como la que se enseñaba en las cátedras de filosofía. La sabiduría popular es el escenario propicio para la búsqueda —incluso para la formulación categorial— de una filosofía dialogal entre Occidente y América. Si bien aquí siempre estuvo la palabra tejida, la tradición oral no había sido tan explorada, en un sentido filosófico, como cuando Kusch asume las palabras y categorías de las lenguas originarias como una posibilidad de comprensión del clásico problema del *ser*. No se trata de un ejercicio de traducción a lenguas tradicionales de las categorías empleadas por Occidente, ni de asumir una postura romántica frente al pensamiento indígena y popular que persiga una apología de este frente a la discursividad racional de Occidente; antes bien, se trata de la puesta en diálogo de dos horizontes de comprensión que signan formas de habitar el mundo, de *estar-siendo* en relación con el espacio vital, simbólico y celebrativo.

El objetivo es comprender tal pensamiento desde la tradición de un pueblo que *permanece aquí*, en sus tradiciones, usos y costumbres, y que, a pesar de un necesario sincretismo de tipo cultural, religioso e incluso lingüístico —producto de la hegemonía de la racionalidad y cultura occidental—, mantiene los requisitos de una sabiduría propia que se expresa en múltiples maneras de concebir el mundo, habitar, resistir y re-existir en el territorio. Desde este horizonte, queda la tarea de indagar por el lugar donde reposa el pensamiento propio de los pueblos, que, según Kusch, emerge en las expresiones populares, en su relación con el mundo, en sus formas de ser, de *estar-siendo en y con* la tierra: “Esta vez lo quiero hacer a partir de la hipótesis de que el pensamiento popular, y no el pensamiento culto, es en gran medida fundante, por cuanto posiblemente contiene las líneas generales del pensar humano en su totalidad” (Kusch, 2008, p. 14)

En la obra *América profunda*, publicada en 1962, Kusch presenta la categoría del *estar-siendo* de forma sistemática, propuesta desde

la tensa oposición a la tradicional ontología occidental. La pulcra tradición occidental ahora debe teñirse de los colores de esta América morena, sucia, hedionda, mestiza e indígena. En este horizonte, el filósofo argentino invita a un cambio de perspectiva para comprender a Latinoamérica: “Cuidamos excesivamente la pulcritud de nuestro atuendo universitario y nos da vergüenza llevar a cabo una actividad que requiere forzosamente una verdad interior y una constante confesión” (Kusch, 2000a, p. 5). La propuesta del argentino exige *per se* separarse de la tradicional visión pulcra de Occidente, exige realizar un esfuerzo para no encasillar a América dentro de las categorías ya dadas y dejar que una ontología propiamente americana emerja del mismo pensamiento popular e indígena, lo que quizás implica una verdadera actitud fenomenológica que no impone sus categorías, teorías y comprensiones, sino que se abre a la manifestación, al dar-se, de aquello que está-siendo. *América profunda* busca la raíz de dicho pensamiento en el manuscrito llamado *Relaciones de Antigüedades Deste Reyno del Piru*, atribuido al indígena inca Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua (Duviols e Itier, 1993). El interés de Kusch, al analizar este manuscrito, es rastrear aquella categoría que podría cambiar la perspectiva tradicional de la ontología del *ser*, por aquella que emerge desde el *estar* propio de la comprensión de Pachacuti:

La intuición que bosquejo aquí oscila entre dos polos. Uno es el que llamo el ser, o ser alguien, y que descubro en la actividad burguesa de la Europa del siglo XVI y, el otro, el *estar*, o estar *aquí*, que considero como una modalidad profunda de la cultura precolumbina y que trato de sonsacar a la crónica del indio Santa Cruz Pachacuti. Ambas son dos raíces profundas de nuestra mente mestiza —de la que participamos blancos y pardos— y que se da en la cultura, en la política, en la sociedad y en la psique de nuestro ámbito. (Kusch, 2000b, pp. 5-6)

Pero la posibilidad de hallar dicha categoría implica el acercamiento a las realidades más profundas de la autenticidad de *lo latinoamericano*. Kusch advierte que, junto con la categoría del *estar*, se desarrollará la

categoría de la *hediondez* como realidad propia y posibilitadora de la comprensión misma; la hediondez transparenta aquello que tiene las raíces hundidas en un continente alejado de la pulcritud de las categorías claras y distintas de la ontología occidental. La hediondez, que se anuncia en las primeras páginas de *América profunda*, tiene un sentido facilitador en el análisis ontológico; se parte del uso regular del concepto, pero es extralimitado, es llevado más allá —o más acá—, a la cotidianidad del indio que promulga su modo de ser en medio de lo salvaje, lo sucio, lo hediento, pues no se necesita librarse de la mancha (*mácula*), sino (re)conocerse en y desde ella.

El calificativo hediento, que esgrimo a veces, se refiere a un prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así. Evidentemente tuve la deliberada intención de mostrar el hondo sentido positivo que tiene ese presunto hedor. (Kusch, 2000b, p. 6)

La hediondez resulta ser, entonces, una de las formas de enunciar *lo que no es*, es decir, lo que no es Occidente, lo que no es limpio, lo que no es académico o lo que, en términos del intelectual de Martinica Franz Fanon se ha denominado *Les Damnés de la terre*, “los condenados de la tierra” (Fanon, 1963). Esta apuesta kuschiana va a iluminar los análisis de la ontología radical posterior, pues, de alguna forma, resulta necesario des-categorizar las estructuras mediante las que se ha hablado de lo latinoamericano y pasar a usar otras categorías que dejen ver lo que no ha sido construido. Esta tarea quizá sigue la misma vía que las reflexiones de otros autores que exigen señalar que el continente ha sido inventado (O’Gorman, 1995; Escobar, 2014; Mignolo, 2007) y que, antes bien, hace falta descubrir o develar lo que había detrás y que se conserva hasta hoy a través de los usos y costumbres. Un rasgo importante en esta presentación es la aproximación kuschiana a las tradiciones de los pueblos originarios, rastreando en su ejercicio investigativo una posible autenticidad que, en nuestro caso, nos pueda brindar el suelo ontológico que buscamos:

[...] la principal actividad de Rodolfo Kusch fue la de escritor. Su misión, transmitir el mensaje, el símbolo, la idea, que su sensibilidad de pensador y poeta le permitiera recibir de la Pachamama, del vestigio en la piedra, del manuscrito de ayer o del discurso o el diálogo de hoy expresan la tremenda intuición de esas otras culturas —del suelo de este continente—, cuyo misterio, en su tiempo, otro tiempo y en su modo, otro modo, permiten ir develando la montaña, la selva y sus antiguos dioses. (Kusch, 2000a, p. xi)

Seguir las huellas, los vestigios... ¡Investigar! Intentar *comprender* a esta América indígena, mestiza y morena a partir de los rasgos que son el suelo de una cultura que permanece. Las categorías no pueden ser las impuestas desde el discurso hegemónico tradicional que imposibilita otras perspectivas, por ejemplo, el punto de vista de una sabiduría ancestral que quisiera adquirir el (re)conocimiento de filosofía. La obra de Kusch permite pararse desde otro ángulo para ver el pensamiento popular e indígena con base en categorías que, hasta el momento, habían servido como tecnologías de subalternización, desprestigio o desprecio de una *forma de pensar diferente*. Así, lo hediondo, el indio, la suciedad y lo inculto —en tensión con la pulcritud occidental— son categorías que se *resignifican*, se erigen como las *guaduas* (esa madera usada por las comunidades para hacer desde instrumentos musicales hasta construcciones gigantescas de casas comunes) y travesaños de una nueva maloca, una casa ancestral donde se comparte la sabiduría tradicional, las enseñanzas, los mitos y relatos que convocan a mantener la cultura. Al final de un pequeño artículo que homenajea a Danilo Cruz Vélez y su obra, Juan Cepeda H. dice:

Quisiera finalizar esta disertación llamando la atención [sobre] un detalle de la noción etimológica, indicado ya por Cruz-Vélez: *cole-re* también significa culto, porque en el lugar que se habita hacen presencia los dioses, no aquellos dioses lejanos del Olimpo, sino precisamente los dioses cercanos, cotidianos, personales. La presencia de Dios deviene, también, en la cultura, indudablemente; al fin de cuentas, cultura y culto tienen exactamente la misma raíz

etimológica. Profundizar en esto también hace parte de la tarea, de nuestra tarea del pensar. (Cepeda, 2007, p. 152)

Así, la cultura se manifiesta en la cotidianidad del indígena, por eso allí, en la cotidianidad de su pensar, es que se abre la posibilidad de un análisis de este estilo, en el que lo característico del pensar no se da en elementos de orden epistemológico, sino en el estar-siendo de la cotidianidad, del mero vivir cotidiano. El ejercicio investigativo del argentino Rodolfo Kusch lo lleva a realizar una investigación documental; en *América profunda* se parte de las categorías culturales para mostrar el camino filosófico. La *hediondez* funciona como un conector entre lo que es propio de este suelo y lo propuesto por Occidente.

El hedor es un signo que no logramos entender, pero que expresa, de nuestra parte, un sentimiento especial, un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular. Más aún, se trata de una emoción que sentimos no solo en el Cuzco, sino frente a América, hasta el punto de que nos atrevemos a hablar de un hedor de América [...] Se trata de una aversión irremediable que crea marcadamente la diferencia entre una supuesta pulcritud de parte nuestra y un hedor tácito de todo lo americano. Más aún, diríamos que el hedor entra como categoría en todos nuestros juicios sobre América, de tal modo que siempre vemos a América con un rostro sucio que debe ser lavado para afirmar nuestra convicción y nuestra seguridad. (Kusch, 2000b, pp. 12-13)

Parece que, para entrar en una especie de canon intelectual, también era necesario limpiarse la cara y evitar la hediondez. Basta con acercarse a los testimonios de Guamán Poma de Ayala, en *Nueva Coronica y Buen Gobierno*, para ver la extirpación de las idolatrías por parte de los visitantes españoles y la forma como se adoctrinaba con vistas a dejar de ser el indio sucio. En este mismo sentido pueden considerarse las actuales tecnologías de poder que operan desde un multiculturalismo que busca insertar a las comunidades en las sagradas lógicas del desarrollo hegemónico, para sacarlas del atraso, del subdesarrollo.

Parece que hay que erradicar la suciedad, la hediondez, incluso lo que no se parece a la propuesta de *implantar la pulcritud* como modo de ser, negando no solo el modo de vida ya existente por siglos, sino las actuales formas de organización de los pueblos ancestrales:

Y es que el hedor tiene algo de ese miedo original que el hombre creyó dejar atrás después de crear su pulcra ciudad. En el Cuzco nos sentimos desenmascarados, no solo porque llevamos adentro, muy escondido, eso mismo que lleva el indio. Es el miedo que está antes de la división entre pulcritud y hedor, en ese punto en donde se da el hedor original o sea esa condición de estar sumergido en el mundo y tener miedo de perder las pocas cosas que tenemos, ya se llamen ciudad, policía o próceres. (Kusch, 2000b, pp. 15-16)

De acuerdo con lo anterior, una autenticidad construida a partir de lo que está-siendo resultaría conflictiva para los lineamientos occidentales de pulcritud y academia, de aulas y títulos. ¿Sería posible (re)construir un discurso a partir de lo opuesto? O, mejor, ¿por qué no (re)conocer en la irracionalidad indígena y popular un horizonte de comprensión distinto? Kusch plantea esto y lo propone incluso como método: *la lógica de la negación*. Quizá sea necesario pararse desde el otro lado, desde este lado, el lado de la América que resulta del encuentro de los dos mundos, y así intentar comprender la forma como los indígenas, los mestizos, los esclavizados, los pobres, los otros ven y re-existen en el mundo, pues en el pensamiento popular convergen aquellos continentes encontrados tras la llegada de los españoles. Y es que, al *situarse sobre* aquel intento de comprensión, quizá se experimente el temor de hallar lo que se ha negado: una posible filosofía andina, un modo de pensar el mundo de manera propia.

El indígena, su autenticidad y su sincretismo

En *América profunda*, Kusch presenta el texto del indio Joan de Santa Cruz Pachacuti, un indígena de alrededor de 1600, cristianizado y

perteneciente a la élite gobernante de su tiempo. En la narración, Kusch se detiene en la figura del indio que siente temor frente a la *divinidad*. En este contexto, no debe entenderse divinidad en el sentido de algo absoluto, trascendente o *totalmente otro*, sino desde la concepción indígena que muestra que todo es parte de un plano divino llamado Pacha, quizás el nombre que se usa sin atención a todo su significado. Tal vez la posibilidad primera de entender el *estar-siendo* parta de la lectura del temor del indio, que es el mismo temor que habita a los excluidos de todas las sociedades latinoamericanas.

De cualquier manera cabe señalar que en Salcamyhua se da con patente evidencia un terror ante lo divino [...] Todo ello supone una actitud diferente a la de los cronistas corrientes, porque encierra esa fe indígena que apunta a algo más que al simple hombre, algo que está fuera y que no es el hombre, sino lo inhumano, la naturaleza o el dios terrible, como quiera llamársele. (Kusch, 2000b, p. 24)

Entonces, la relacionalidad con la que se impregna la realidad en la que habita el ser humano de América Latina empieza desde el temor del indígena frente a esa realidad que él mismo sacraliza en sus ritos, en la narración de sus mitos y leyendas, en su tradición oral. Se trata de una realidad que lo supera y le pide la *contemplación*; como se verá más adelante, aquella le solicita el cuidado y el compromiso de permanecer desde una especie de condición cosmogónica a través de un tipo de cordón umbilical ontológico. Esta excedencia de la realidad, que en el caso del pensar occidental se encubre y “re-presenta” con el despliegue del *logos* y la razón (Zubiri, 1998), en el pensar indígena y popular se “presenta” en el amplio y ambiguo campo de lo simbólico-celebrativo (Estermann, 2006; Orrego, 2018).

En el texto del indio Pachacuti, se encuentra uno de los himnos que se repetía en su comunidad. En dicho himno, dos palabras son claves para el análisis de Kusch: “maipin canqui”, “¿dónde estás?”. Esta pregunta del indio a la divinidad Viracocha es una plegaria constante. No se pregunta por el *topoi* geográfico, sino por una realidad mayor,

por la misma posibilidad existencial de Viracocha. Es que el indio no está acostumbrado a *ver*, no pretende tener *evidencia*, sino que su temor lo hace sentir (visceralmente) lo que su dios es. Entonces, ¿cómo saber que es dios? “Dios habría de ser como el trueno que anunciaba la lluvia o aquello que hacía temblar la tierra o lo que traía el grani-
zo, en fin, todo podía ser menos ese dios de la iglesia” (Kusch, 2000b, p. 26). Dios no podía estar en lo que se le enseñaba doctrinalmente al indígena, quizá la comunión, el sagrario, porque ¿cómo atrapar a Dios? ¡Al contrario! La realidad que el indio conoce como Dios, al que teme, no puede ser atrapada, no puede ser aprehendida, pues resulta imposible atrapar el *todo*. La pregunta sigue en las palabras del indio: ¿dónde estás? Esta interrogación puede situar al indio frente a aquello inconmensurable, una fuerza mayor, temible, pero que no se ve, por lo que no se puede re-presentar por medio de un concepto claro y distinto, sino que se *siente*, se hace presente en las manifestaciones simbólicas y celebrativas, que ponen de manifiesto la total vinculación existencial de los dioses y de todo lo real.

Si bien la comprensión de la divinidad en Pachacuti está mediada por el proceso de cristianización, en esto mismo, es decir, en su particular heterodoxia y sincrética forma de comprender la divinidad, se pone de manifiesto el despliegue de un pensar que nunca fue simplemente absorbido, pues ciertamente lo que sucedía era que en su caso se aunaban las creencias de forma indiscriminada. ¿Sería que la pulcritud ocultó tales manifestaciones? El dios del indio está en lo nefasto y no en el culto. Lo nefasto devenía en la respuesta del indio, pero no al contrario, pues no es el culto el que permite la manifestación de Dios, al estilo de la liturgia, que pretende controlar las manifestaciones de la divinidad; antes bien, los himnos, lo simbólico-celebrativo, “reflejan también el afán de controlar la naturaleza mediante una preparación espiritual” (Kusch, 2000b, pp. 85-86).

El *modus vivendi* del indio estaba dado a partir de una determinada forma de administración, distribución y agricultura que, desde la perspectiva occidental, puede entenderse como una economía de amparo. El indígena se abandona a su divinidad, pero también controla el consumo por el mismo temor que tiene a los acontecimientos naturales, de ahí que haya desarrollado de forma eficiente, por citar un

ejemplo, las técnicas de deshidratación de los alimentos. Su administración de los recursos naturales permite tener claridad en su forma de habitar, es decir, ocupar habitualmente un lugar. Esta tradición se transmitía de padres a hijos y se mantenía en el tiempo; sembrar, cultivar, cosechar, los ciclos, los caminos, los cantos e himnos eran enseñados al cargar el niño (*huahua*) a espaldas. De esta manera su cultura sigue estando presente.

Este mero *estar* encierra todo lo que el quichua había logrado como cultura. Supone un estar “yecto” en medio de elementos cósmicos, lo que engendra una cultura estática, con una economía de amparo y agraria, con un Estado fuerte y una concepción escéptica del mundo [...] Todo lo europeo es lo opuesto a lo quichua, porque es dinámico, lo cual nos aventura a calificarlo como una cultura del *ser*, en el sentido de *ser alguien*, como individuo o persona. (Kusch, 2000b, 110)

Se comprende el *estar* desde la oposición al dinamismo occidental, particularmente en la posibilidad creada de *ser alguien*. Occidente piensa en el sujeto abstracto, como ocurre en el subjetivismo cartesiano que individualizó incluso el *ser* en pequeños *modos de ser*. Aunque el indígena se presenta con nombre propio, jamás deja de relacionarse con su pueblo, su lengua, su comunidad. El indígena no puede pensarse como extraído de la tierra, ahí está su estatismo, pues parece que sus rasgos culturales lo mantienen con raíces en su pueblo, su ciudad, su *ayllu*, su familia. Fuera de su tierra, el indígena sigue conectado a su tierra por una especie de cordón umbilical cultural, sigue *estando* entre los suyos, ¿de qué forma? Por el rito, el culto, incluso al *mam-bear* la coca (mascar la hoja de coca) que se produjo en su tierra. No es extraño ver a indígenas que intercambian coca en los actos públicos, una ritualidad sencilla que puede expresar toda la dimensión de conectarse con la tierra; cada uno saca un puñado de hojas de coca y las deposita en la mochila del otro. Este es un gesto para mostrar a cuál raíz se está atado y que, en un ejercicio de traducción sencilla, podría interpretarse como el “yo soy tú, tú eres yo”, en el que coinciden varias culturas antiguas del mundo.

En este horizonte, Kusch da luces en el análisis de la diferencia entre el pensamiento occidental y el indígena, contrastando ambas visiones con el fin de hallar aquello que se podría llamar *el estar indígena*. Al hablar del concepto del mero estar, Kusch afirma que “la cultura occidental [...] es la del sujeto que afecta al mundo y lo modifica y es la enajenación a través de la acción” (Kusch, 2000b, p. 112), a diferencia del pensamiento popular e indígena, que teme el orden pero no desea modificarlo, sino que quiere hacer parte de ese equilibrio dado en la instauración misma de los ciclos.

[...] el quichua busca una mayor seguridad frente al mundo exterior y encuentra verdades estables que brotan del juego franco entre el hombre y lo que llamamos la ira divina o naturaleza. El occidental, en cambio, encuentra verdades inestables porque suprime la ira divina y crea un mundo material como la ciudad, la cual imita a la naturaleza. (Kusch, 2000b, pp. 113-114)

Ahí está la separación, en aquella muralla que aparta al ciudadano de la mera existencia, de aquello que infunde temor. El indígena, en cambio, siente que hace parte de esa realidad, es hijo de la tierra y del agua, sus antepasados vienen del viento y del fuego. El occidental se aísla del mundo, porque fue capaz de crear otro: “Hay en todo un escamoteo del accidente, que el quichua resuelve en un plano humano con el refugio en el yo y el occidental en un plano opuesto como lo es la ciudad” (Kusch, 2000b, p. 114). El indígena no piensa en separarse de la naturaleza, al contrario, logra verla como lo que él es, otro yo, donde también se refugia; es una naturaleza que simplemente es y no puede modificarse. Aunque tema a lo sobrenatural, el indígena se vincula con eso extraño e indomable, lo sacraliza, se abandona en un tipo de acto de fe:

Todo esto es el *mero estar* traducido en un orden de amparo que preserva no a una humanidad de sujetos o individuos, sino a la *runacay* o humanidad u “hombre aquí”, según reza la traducción

literal [...] El mundo del *estar* no supone una superación de la realidad, sino una conjuración de la misma. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión. El mundo del *ser*, o sea, el occidental, aparentemente ha resuelto el problema de la hostilidad del mundo, mediante la teoría y la técnica. Pero si advertimos que esa solución consiste solamente en la creación de una segunda realidad, advertimos la precariedad de esta. (Kusch, 2000b, pp. 115-116)

Si se dice que el indígena se encuentra en el mundo del *estar*, se puede afirmar que de ahí viene lo estático, pues el movimiento es interno, no como lo dinámico del *ser*, en la perspectiva del *ser alguien*. Ahora bien, no es que uno tema al mundo y por eso busque refugio en la construcción de la muralla y el otro —el indígena— no tema; el occidental y el indígena temen a la realidad, pero el indígena se inmoviliza en lo mágico, en su esquema del *estar*. El ciudadano confía en la teoría y en la posibilidad de trasladarse. En cambio, el indígena se queda leyendo los signos sin teorizar, pero protegiéndose mientras *conjura* el mundo. El indígena se sitúa en el mundo desde su *estar*, por eso lleva su conocimiento de sí al extremo, sumado a sus prácticas nacidas de la solución espiritual: el rito, el culto, la celebración, la ofrenda a lo nefasto. Por ejemplo, el mito puede ser una de las posibilidades de análisis, pues, bajo la nueva posibilidad de ubicarse desde lo auténticamente latinoamericano, se puede dar paso a una comprensión de los mitos que expresan el mero estar-siendo del indígena.

Hasta aquí se trata de un sustrato fundamental de la conciencia mítica, que podríamos calificar de *vivencial*, al margen del significado demasiado reductivo que el concepto de vivencia tiene. Pero podría agregarse a ello además que se da en un campo no previsto, ni delimitado, mucho más acá de la palabra misma, y que por eso mismo se ubica donde se genera el sentido mismo, aunque no explicitado, donde se apoya la conciencia mítica. (Kusch, 1978, p. 48)

Comprender entonces la categoría del *estar-siendo* propuesta por el argentino Rodolfo Kusch permitiría de paso pararse desde “lo otro”, en este caso, desde una nueva racionalidad o si se desea, la *irracionalidad*, que permitiría en sí misma plantearse como un rasgo propiamente latinoamericano, pues, en lo correspondiente a los habitantes del antiguo Tawantisuyu —esa confederación de pueblos andinos del sur de América o del *Abya Yala*, el nombre dado en lengua Kuna a este territorio—, no se era primero un cerebro pensante, al estilo intelectual, sino pura emocionalidad... pero, ¿quién dijo que no se puede pensar desde la emoción o sentir desde el pensamiento? En efecto, este ha sido el punto de partida de la ontología y la epistemología occidental, que establece una cierta división entre inteligir y sentir que sostiene toda suerte de dualismos y jerarquías en relación con la producción del conocimiento. Al respecto, ya se han enunciado posibilidades de superar este dualismo en los planteamientos de autores como el filósofo vasco Xavier Zubiri, con su propuesta de la inteligencia sentiente (1998), el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda y su concepto del *sentipensar*, el cual fue desarrollado a lo largo de su obra y, posteriormente, elaborado y dimensionado en los trabajos de Arturo Escobar y su propuesta de ontologías relacionales, además de las propuestas de Juan Cepeda H. y su *sentipensar ontológico* (2017).

Estas nuevas interpretaciones de la posibilidad de un *sentipensar* expresan una especie de ontología desde la visceralidad y no desde la mera racionalidad. En este caso, no es el sujeto extraído del mundo el que intenta comprenderlo, sino que *sintiendo* el mundo es que se accede a una sabiduría de tipo seminal. En la siguiente parte de esta propuesta se verá la manera como el indígena siente el mundo circundante y se hace uno con él.

Pero el *estar* de todo no se reduce solo a la *instalación* del fideo, la quinua o el pan. Incluso hablar aquí de un *estar* sería una abstracción que sustancializa demasiado la cuestión. Todo *está*, pero no todo es determinable, ya que no se puede decir *esto es*, porque con respecto a los dioses varía. La variabilidad con referencia a los dioses hace a la mayor potencialidad. Por eso todo *está* e incluso

se da con los dioses que no se ven. El *estar* se refiere entonces a una globalidad donde se potencia la seminalidad que instala *esto* y *aquello* e incluso *es*. (Kusch, 1978, p. 91)

Así se podría comprender una ontología latinoamericana a partir de la categoría opuesta al ser occidental: el *estar*, es más, el *estar-siendo*. Se dará paso ahora a la lectura de los hallazgos de la investigación desarrollada en el departamento del Cauca con algunos encuentros con el pueblo nasa de Toribío, para comprender esa interrelacionalidad del indígena y el sentido ontológico posibilitado por y desde el territorio.

La tierra y el ombligo

Bellísima expresión la de Mauricio Yule Opocué, indígena nasa de Toribío, quien en una entrevista realizada en la visita a su territorio afirma: “uno es de donde le entierran el ombligo”. Este indígena explica, posteriormente, que es parte de la tradición de su pueblo esperar a que el ombligo del recién nacido se seque para enterrarlo en el patio o en sala de la casa, con la intención de crear un vínculo con la tierra, con su comunidad, con su origen; por eso, aunque un indígena nasa se vaya lejos, aunque tenga la oportunidad de salir del territorio, jamás se va del todo. Este aspecto es el ángulo preciso para entender la relacionalidad que se encontró en la comprensión del indígena y la defensa del territorio. Dicha relacionalidad debe ser entendida como una expresión de la *ontología radical y relacional*, de una forma de *estar-siendo* desde su vínculo con el espacio vital del territorio. En este punto, hay que recordar que lo auténtico no obedece a una cierta realidad anterior más pura, sino al reconocimiento de la relación profunda entre el territorio y el indígena. En adelante, se presentará dicha relación óptica desde los testimonios de las comunidades mismas, producto del trabajo de campo realizado durante el año 2017 y que produjo una serie de entrevistas y grupos focales desde la práctica etnográfica para comprender el sentido propio de la *ontología radical*.

El pueblo nasa del Cauca se ha convertido en un hito de las resistencias en Colombia y el continente. Su apuesta de carácter político

y en defensa del territorio da cuenta de la intención misma de una cosmovisión que en algún momento intentó ser erradicada, limpiada —como se indicaba anteriormente, era un asunto de pulcritud occidental—. Así, los indígenas del suroccidente colombiano mantienen sus prácticas, lengua, costumbres, como formas de resistencia y re-existencia en medio de condiciones hostiles que, como señalan ellos mismos, arrancan con los terrajeros que se apropian de las tierras que pertenecían a las comunidades ancestrales. Esta práctica de apropiación de sus territorios se extiende hasta el presente, en un momento coyuntural de Colombia, en el que la situación de los indígenas, en cuanto sobrevivientes del conflicto, les ha generado una serie de señalamientos y estigmas por parte de entes gubernamentales, actores armados legales e ilegales y de la población civil. De ahí que su proceso de fortalecimiento de la identidad transite por reconocerse como indígenas y que afuera del territorio se los pueda comprender como un movimiento social activo e histórico.

En un recorrido que hace de los movimientos sociales en Colombia, Múnera señala que “los actores colectivos e individuales que constituyen el movimiento social eran presentados como elementos marginales, impulsados a asumir conductas contestatarias por una doble irracionalidad” (1998, p. 26); en este sentido, las comunidades indígenas eran marginadas por su condición, pero esto no impidió que en el interior de ellas se configuraran procesos que daban cuenta de las formas de resistencia cultural activa y no violenta.

En una entrevista realizada a María Aquiego, mujer indígena del pueblo nasa de Toribío, se le preguntaba qué significaba para ella ser guardia indígena, que es ese encargo que se les da a algunos comuneros para la defensa del territorio, de la vida. He aquí un extracto de su respuesta:

[...] guardia es ser pacífico sin arma, con un bastón defendemos nuestros derechos, nuestra vida, nuestro territorio, eso es mi [...] ser yo ha sido guardia, las mujeres han tenido más fuerza que los hombres, los hombres solamente preocupan de coger algo, mientras que las mujeres tenemos más fuerza y más valor que ser los

hombres; entonces nosotros defendernos la mayoría, la mujer, pero las mujeres usted sabe que no hace falta tener problemas de familia, unos se han retirado, una se ha retirado, pero yo sigo asistiendo, dándole ejemplo a la gente que viene atrás, la juventud a pasa sacar de adelante el objetivo ha sido eso y hasta ahora sigo con la guardia, hasta ahora no he renunciado. (M. Aquiago, comunicación personal, 2017)

En las palabras de María Aquiago podemos observar que la relacionalidad hallada tiene que ver con el cuidado de la vida, de la tierra y todo lo que ella constituye. Esto, que se constata en el diálogo con la comunidad de Toribio, es solo una expresión más de las ontologías políticas relacionales que emergen de los pueblos ancestrales indígenas y afrodescendientes de América Latina, donde, como bien lo observa Arturo Escobar,

Las ontologías relacionales con frecuencia involucran perspectivas territoriales y comunales, cual es el caso de muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. En estas ontologías, los territorios son espacios-tiempos vitales de interrelación con el mundo natural. Aquí radica la importancia de una perspectiva ontológica. (Escobar, 2014, p. 59)

Es por eso que la guardia indígena, como afirma María Aquiago, tiene como tarea defender el territorio y la vida lo habita. Este tipo de expresiones permiten materializar la idea del territorio desde el contraste con las tradiciones y lecturas occidentales, donde el territorio es tomado como recurso natural, como un simple espacio y no como un cosmos relacional —como aquel al que se refiere Estermann (2006)—. Así mismo, el énfasis en las interpretaciones occidentales alrededor del territorio pasa por alto la configuración del hedor kuschiano, que en últimas estriba en la generación de la resistencia indígena a través de las prácticas de cuidado del entorno y, con ello, el resguardo de aquello que los configura como indígenas. Se insiste una vez más en este punto que no es una lectura romántica o reduccionista

del ser indígena; por el contrario, se trata de revalorar cada forma y estrategia de adaptación a los acontecimientos, pues, como se pudo hallar, nunca se defiende un tipo de *purismo* indígena, sino que se acepta como propio el esfuerzo de resistir en medio de cada conflicto al que, como pueblo, los habitantes originarios de América han sobrevivido. En ese sentido, Mauricio Yule afirma:

[...] lo otro que también uno mira es mucho, lo que nos ha ayudado mucho es, por ejemplo, nuestros guías espirituales, nuestros guías espirituales, ellos son los que nos han dicho el camino es por aquí. Nosotros como pueblo tenemos que caminar es así, pero la educación que nos están dando nos están... nos está haciendo que nosotros nos desliguemos de esos guías espirituales. Entonces, eso es lo que nosotros tenemos que empezar a recuperar con nuestros hijos, tenemos que empezar. Entonces, la estrategia más efectiva es ya mirar en nuestro niños. Yo, por ejemplo, nosotros decimos “los padres tienen conocimientos, ellos conocen”, pero como ellos no hay quien los valoren, no hay quien les dé la importancia, entonces ellos creen que eso no es importante y se van para la educación occidental. Entonces, nosotros estamos mirando cómo darle valor a eso, a esa sabiduría de los abuelos, y mirar lo importante que es para nosotros en nuestro territorio y fortalecerlo en nuestros niños; no que se acabe en nosotros, sino que esta semilla que va creciendo en ellos también vayan teniendo esa fuerza para que puedan resistir o dialogar con los entes, que, en digamos, con los de afuera. (M. Yule, comunicación personal, 2017)

La enseñanza, la educación propia, las formas sobrenaturales y la guía espiritual constituyen estrategias para fortalecer, desde el saber propio y no desde la tarea occidentalizante, a las generaciones venideras en esa configuración del territorio. Sin embargo, en este punto parece necesario redefinir a los movimientos sociales desde su caracterización inicial, para reconocer en dichas prácticas de enseñanza, defensa del territorio y lucha cultural del pueblo nasa la fuerza de un movimiento

social capaz de mostrar lo que José Navia Lame llamó *La fuerza del ombligo* (2015).

A los anteriores rasgos de los movimientos sociales, Touraine agrega tres principios básicos. La identidad: definición del actor por sí mismo; la oposición: caracterización del adversario; y la totalidad: elevación de las reivindicaciones particulares al sistema histórico [...] El papel preponderante de la búsqueda y construcción de la identidad sobre el cálculo racional y el juego estratégico convierte al movimiento social en un fin para los actores individuales y le quita el carácter de medio que tenía en el paradigma de la movilización de recursos. (Múnera, 1998, pp. 36-37)

Frente construcción identitaria, el pueblo nasa ha logrado reconocer los retos de cada hito histórico en medio del conflicto y entablando un diálogo con sus cosmovisiones, dando cuenta de los procesos articuladores que han fortalecido dicha resistencia histórica.

Fernán González, en la presentación que hace del texto de Mauricio Archila *Idas y venidas. Vueltas y revueltas*, afirma que “los movimientos sociales no se pueden reducir a la dinámica de las clases sociales, miradas como un carácter cuasiesencial y homogéneo, pero tampoco pueden excluir lo clasista para subrayar los ‘nuevos movimientos sociales’” (Archila, 2003, p. 22). Pero el rasgo característico que brinda Archila en su análisis es de carácter sociopolítico:

Sin anular las dimensiones materiales y culturales en las demandas, por donde se mire, la acción social colectiva en América Latina desemboca en la política, lo que replantea la distinción entre una y otra, propia de los teóricos de los países centrales. Esa politización de la acción social le impone un reto adicional, consistente en la lucha por su autonomía ante el Estado y el sistema político. Sobre este punto no hay consenso entre los investigadores, pues mientras los que defienden el mayor impacto cultural de los movimientos sociales creen en su creciente autonomía, quienes insisten

en la acción política dudan de la real distancia con relación al Estado y los partidos. En cualquier caso, América Latina parece ser un buen laboratorio para poner a prueba las relaciones entre lo social y lo político. (Archila, 2003, pp. 60-61)

Entonces, para América Latina hay otro enfoque, no solo el de la categorización sin más desde lo propuesto por los occidentales, sino también una lectura propia, asumida desde la identidad. Para esto, la lectura específica de la profesora González puede dar luces de lo que significa en nuestro continente una interpretación de aquellos elementos que definen un movimiento social y la forma de aplicarlos a una realidad específica, en su caso, los movimientos indígenas del Cauca.

Las delimitaciones conceptuales y metodológicas de los movimientos, si bien contribuyen a la construcción de un campo de conocimiento común, presentan el riesgo de abstraer los fenómenos analizados y encajarlos forzosamente en modelos teóricos, que tal vez pierden de vista elementos significativos para comprender casos puntuales. Además, gran parte de estas reflexiones son construidas en Estados Unidos y en países de Europa, lugares cuyas realidades distan enormemente de los contextos latinoamericanos. Esto aparece más marcado cuando se tiene en cuenta que el gran avance político de la movilización social en esta área del continente está siendo liderado por comunidades originarias, cuyos elementos culturales y formas de vida son poco conocidos en las regiones del Norte. (Archila y González, 2010, p. 174)

Esta apuesta por la comprensión del movimiento nasa en defensa del territorio emerge desde un ángulo de lectura tradicional de la resistencia civil que ya no aplica del todo para los análisis con la comunidad de la que se habla. Este sentido, vale la pena resaltar un aspecto de las entrevistas realizadas. Al preguntar por las condiciones para poder hacer parte de la *guardia indígena*, que había sido identificada de forma inicial como un movimiento social, los entrevistados pusieron en evidencia que ser miembro de la guardia no es pertenecer sin más a

un colectivo, sino hacer parte de un todo cosmológico. Una respuesta era recurrente: “todos somos guardia”, lo cual indica tres aspectos concretos que obedecen a este análisis: el primero de ellos era la comunalidad, esa forma de relacionamiento en la que el indígena deja la individuación cartesiana y se siente parte de un todo orgánico. Este primer aspecto resulta clave para la reconfiguración del concepto de movimiento social. Al respecto comenta Mauricio Yule:

A ver, el rol de la guardia indígena, la responsabilidad es que, por ejemplo, ahí donde nosotros manejamos la cuestión de que todos somos guardias [...] no [se] oigan desarmonías dentro del territorio, que un ejemplo clarito, cuando acá nuevamente llegaron los grupos armados, los que se están escapando de las zonas de concentración y se están conformando nuevamente [...] como el EPL; entonces la guardia está pendiente de eso, para qué, para darle a conocer a la comunidad “mire está pasando esto, esto y esto, entonces qué vamos a hacer como comunidad”. Entonces allí es donde la guardia indígena tiene que estar, o sea, nosotros tenemos que estar pendientes de lo que está pasando en el territorio y de que no llegue otro actor que nos cause desarmonía dentro del territorio. (M. Yule, comunicación personal, 2017)

Se evidencian entonces los otros dos aspectos: por un lado, la identidad desde el *estar-siendo* y, por otro, la relación con la cosmovisión propia. Así, el movimiento de la guardia indígena no se reduce a la acción colectiva, sino que integra aspectos cosmológicos, cosmogónicos (por el mandato de cuidado de la tierra) y desde ahí emerge lo político como una apuesta que configura la lectura ontológica de sentido propia del pueblo nasa. Aquí es donde se materializa la lectura de la negación de Kusch, en la medida en que aquello que fue señalado de suciedad y hedor emerge como una característica propia de la lucha originaria. Lo anterior se combina con las luchas contemporáneas y da fortaleza y fundamento a lo que se reconoce como propio de las ontologías del territorio:

[...] las luchas políticas en América Latina actual se libran justamente en torno a posibles planes democráticos alternativos. Los movimientos sociales, como sostendremos, juegan un papel decisivo en dichas luchas. Fundamentalmente se están debatiendo los parámetros de la democracia, o al menos, con toda certeza, las fronteras de lo que debe definirse como el escenario político: sus participantes, sus instituciones, sus procesos, sus programas y sus alcances. (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001, p. 17)

Es así como la propuesta de investigación empieza en este punto como una manera de identificar las formas elementales de la resistencia en defensa desde y con el territorio, integrando la lucha política a un mandato sobrenatural que se evidencia en las diversas entrevistas realizadas a la comunidad indígena de Toribío y que aquí solo se presentan de manera somera, para dar paso a nuevos caminos en la reflexión en torno a los diálogos interdisciplinarios de la sociedad y la cultura, como una forma de comprensión del otro, o los otros, en su colectividad. En este horizonte, M. Domingo comenta que

La guerra nos ha ayudado a tener también conciencia y vivir en nuestro territorio y no salir de nuestro territorio, porque aquí está, aquí vivimos, aquí nos podrán matar, pero como el dicho, el himno nasa: “hasta que se apague el sol” y hasta que se apague el sol, pues se apaga cuando uno se va, pero los otros siguen adelante. Así mismo hemos estado, hemos estado aquí en nuestro territorio, y el conflicto ha sido, como digo, muy duro, pero no nos iremos de aquí [...] se irán unos pero quedaran otros que seguirán luchando y seguirán fortaleciendo aquí el territorio, porque no solo nos afectó a nosotros, afectó al territorio, los sitios sagrados todos, todo se afectó, toda la parte espiritual que es lo nuestro, todo eso fue afectado, y que estemos aquí es porque entre nosotros mismos nos damos valor y fuerza para seguir luchando para no salir de este territorio, entonces eso nos hace sentir fuertes. (M. Domingo Mestizo, comunicación personal, 2017)

Conclusión

Estas posturas de relacionalidad con la tierra, como un tipo de vínculo cósmico entre los defensores de la vida y del territorio, la enseñanza de los mayores y la fuerza social, política y ontológica con la que se movilizan llevan a los miembros del pueblo nasa a reconfigurar, con sus acciones concretas, las formas de entender el *ser indígena hoy*. Para el caso concreto del pueblo nasa de Toribío, esa ontología radica en la posibilidad de articularse con los otros, como un solo cuerpo relacional denominado *guardia indígena* y desde ahí tener la capacidad de convertirse en sobrevivientes de un conflicto de cinco siglos que ha pretendido despojarlos y que hoy en día se fortalece. Esta situación pone en evidencia que la apuesta de carácter político no está desconectada del reconocimiento de estos indígenas como pueblo ancestral, superando los purismos impuestos por ciertas lecturas y llegando al punto de ser identificados como uno de los movimientos sociales más organizados en el suroccidente colombiano.

En este punto resta señalar que el análisis de estas formas de resistencia y modos de ser no occidentales no se agota en esta lectura filosófica del movimiento social del pueblo nasa, por el contrario, en la investigación emergieron elementos de carácter político y de contexto como el de la transición a un escenario de paz. Estos aspectos fueron registrados en la obra *Reconciliaciones y resistencias. Modelos mentales y aprendizajes colectivos en la construcción de paz territorial en Colombia* (2018).

El vínculo existencial con el territorio, creado a partir de la cosmovisión propia de la comunidad nasa, trasciende el plano de las concepciones del actuar político; en otras palabras, estar-siendo con la tierra (Pacha) (re)configura el sentido de ser y lo político se debate entonces entre la colectividad, materializada en la resistencia y todo lo que ese concepto pueda acoger, y la participación en la esfera de lo público-político. Una posible interpretación de la ontología política del pueblo nasa emerge de la comprensión de la relación existente entre el indígena, su pueblo, sus usos y costumbres, su visión del mundo y lo que desde la *comunalidad* ha de verse como *armónico*. La expresión *armonizar* trae consigo una carga generosa de ontología

de lo político, pues mientras al indígena “no le dé señas, no se camina”; mientras no haya una armonía entre el territorio, la comunidad y el visitante —que puede ser el Gobierno, una ONG, la institución o cualquier *otro*—, no podrán tomarse decisiones, pues el bien-estar de la comunidad es primero.

Referencias

- Archila, M. (2003). *Idas y venidas. Vueltas y revueltas*. Siglo del Hombre Editores y CINEP.
- Archila, M. y González, C. (2010). *Movimiento indígena caucano*. Santo Tomás.
- Escobar, A.; Álvarez, S. y Dagnino, E. (2001). *Política cultural y cultura política. Una mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Taurus e ICANH.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina*. ISEDET.
- Estermann, J. (2008). *Si el sur fuera el norte. Chakanas interculturales entre los Andes y Occidente*. ISEDET.
- Cepeda, J. (2007). El concepto de cultura. *Revista Aleph*, *XLI*, 148-152
- Cepeda, J. (2017). *Sentipensar ontológico*. Autores Editores.
- Duviols, P. e Itier, C. (Eds.). (1993). *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Idrobo, J. y Amaya, J. (Eds.). (2018). *Reconciliaciones y resistencias. Modelos mentales y aprendizajes colectivos en la construcción de paz territorial en Colombia*. USTA.
- Kusch, R. (1978). *Esbozo de una antropología filosófica americana*. Castañeda.
- Kusch, R. (2000a). Datos biográficos de Rodolfo Kusch. En *Obras Completas*. Tomo I. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2000b). América profunda. En *Obras Completas*. Tomo II. Fundación Ross.
- Kusch, R. (2008). *La negación en el pensamiento popular*. Las Cuarenta.

- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. Herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Múnera, L. (1998). *Rupturas y continuidades, poder y movimiento popular en Colombia 1968-1988*. CEREC, IEPRI y Unilibros.
- Navia, J. (2015). *La fuerza del ombligo. Crónicas del conflicto en territorio nasa*. Universidad del Cauca.
- O’Gorman, E. (1995). *La invención de América*. Fondo de Cultura Económica
- Orrego, I. A. (2018). *Ontología relacional del tiempo-espacio andino: diálogos con Martin Heidegger*. Bogotá: USTA.
- Zubiri, X. (1998). *Inteligencia sentiente*. Alianza y Fundación Xavier Zubiri.

Lineamientos de ontología política desde América Latina

JUAN CEPEDA H.

Geocultura: territorialidad para el mundo de la vida

La vida no se da en el vacío:
se levanta sobre un suelo.
Emerge la vida
desde el alma del Universo,
desde el alma de la Pacha.

La vida habita en la Tierra,
la Tierra cobija a la vida,
la ha cuidado siglos tras siglos.
La Tierra es Madre:
Pacha.

La Tierra es madre de la vida,
la vida es hija de Pacha:
son muchos los misterios
que han engendrado la vida.

¿Qué ha posibilitado
—de todas maneras—
que la vida emerja en la Tierra?

Su alma, la territorialidad.
Son muchos los misterios
de toda territorialidad:
esta es sagrada
para quienes han aprendido a vivir
desde la Tierra,
en la Pacha.

El habitante de la Tierra
es habitado por la Tierra,
es constituido por (la) Tierra,
y de ahí su territorialidad.

El terruño
no es algo accidental,
no es meramente formal,
no se puede cambiar
según políticas y leyes
a gusto de algún Gobierno de turno,
o a pedido de alguna empresa
sonsacadora
de sus entrañas.

Se puede ver
que habitamos la Tierra;
se puede saber
que estamos habitados por ella.
Pacha es Madre:
nos cobija y nos cuida.
¿Cómo cuidamos —nosotros— a nuestra Madre?

No somos más que Tierra,
no somos más que tierra:
estamos siendo tierra.
Nuestras entrañas esencian
las mismas entrañas de la Tierra.

O cuidamos el territorio,
o los ladrones lo saquean.
No podemos seguir dejando el alma
en manos de las transnacionales
que se enriquecen
a costa de la desterritoriación:
desforestan el mundo-vivo,
desgarran nuestra Pacha,
arrancan sus vísceras...
¡y se ríen!

Emerge la vida
para ser pisoteada.
Lo salvaje de la selva y del desierto,
como de sus caudalosos ríos,
lo sucio de sus suelos
como de sus avalanchas,
lo hediento de la podredumbre
cuando se extingue una vida,
no es lo salvaje, no es lo sucio, no es lo hediento.
Salvaje, sucio y hediento
es el hecho de arrancar las tripas a la Pacha
con el único fin
de llenar los bolsillos de dinero
(¡dinero de unos pocos
que dejan con hambre a muchos!).

La *territorialidad profunda*
es geocultura vital,
sentido existencial,
para los hijos de la Tierra.

Solo un hijo sabe decir a su Pacha Mama:
yo soy tú, tú eres yo,
Madre nuestra
que estás siendo Tierra;

*santificado sea tu vientre
del que recibimos la vida.*

Solo quien se sabe hijo de la Tierra
sabe ofrecer los debidos cuidados
a esa madre
que nos ha sabido engendrar
y cuidar.

Estamos siendo Tierra,
estamos siendo Pacha:
yo soy tú, tú eres yo;
somos *nosotros*.
Sentipensar con la Tierra,
sentipensar *en* la Pacha:
ontología geocultural
que evidencia *nuestro* estar siendo.

La territorialidad como geocultura existencial
nos ha traído al punto de comprender
que no hay
uno y *otros*,
que solo somos *nosotros*
con la misma sangre, con la misma alma,
con el mismo hedor vital
que nos esencia lo que somos,
que (nos) niega lo que aparentamos,
desde una lógica de la negación
que retrotrae el sentido original
de la vida:
territorialidad geocultural autopoietica
ontológicamente constituida
desde la diversidad natural
de pluriversos que se cruzan
biológica y culturalmente,
orgánica y espiritualmente,
en todos los tiempos el tiempo

propio de la eternidad
y su cotidianidad
sagrada
desde la que está siendo todo
lo que es.

También el ombligo de Dios
está enterrado en la Pacha,
por su propia voluntad.
Fue clavado un día, a la fuerza,
y sellado con la sangre de su hijo
(quien encarnó a todos sus hijos).
La Tierra es sagrada
y por eso la vida es sagrada.

El territorio es sagrado
y merece sus respectivos cuidados.
¿Quién será cuidador?,
¡no vayamos a dejar esta tarea
en manos de los políticos!

Pluriverso: los mundos del universo

La creencia en el Estado nación
no ha sido más que el ideal
de una cultura homogenizante
que busca siempre imponerse
a costa de la diversidad cultural
de los diferentes pueblos
que habitamos este mundo.

Pero ya sabemos que
este mundo
es pluriverso: múltiples mundos,

acorde con cada una de nuestras culturas,
con cada uno de los horizontes
con que comprendemos
el mundo en que estamos siendo,
con cada una de las tradiciones ancestrales
desde las que nos comprendemos
cultural e interculturalmente.

Con su autollamado paso
del mito al *logos*,
la cultura racional (*ratiocéntrica*)
dejó de ser ancestral;
las demás culturas, normalmente,
se enraízan en *lo profundo* de la Tierra,
en lo profundo de cada uno de sus mundos,
constituyendo, así, un pluriverso
no solo cultural,
no solo multicultural,
no solo intercultural,
sino —también— *natural*,
propio de la realidad en que se está,
obviamente.

Los pueblos indígenas,
los pueblos mestizos,
los pueblos ancestrales
viven corpoanímicoespiritualmente su mundo,
propio y a la vez diverso,
con toda la complejidad que ello implica.
La comprensión ontológica
de dichos pueblos
no se reduce a la historia de conceptos
o de categorías formales
a partir de las cuales se construyen
mundos posibles;
no, su comprensión radica

en un *sentipensar ontológico* que evidencia
la complejidad profunda
de fuerzas, ritmos y vidas
que constituyen la esencia de su ser,
la materialidad de su estar,
la existencialidad de su ánimo,
la espiritualidad de sus saberes.

El vivir bien, es decir, el “bienestar”
de unos pocos
(de esta sociedad consumista),
no se corresponde de manera alguna
con el Buen Vivir que se busca
para la comunidad entera
(desde horizontes culturales alternos).

Otras formas de vida,
más simples, más saludables, más ecológicas,
hacen mundos más armónicos
tanto personal y espiritualmente
como social, política e interculturalmente.
El *confort* y el consumismo,
propios del capitalismo industrial individualista,
nos han ido llevando a ser ególatras
que miramos con indiferencia el dolor del otro,
a ser egoístas
que no nos importa ayudar al otro,
a ser inhumanos
tanto que no compartimos un abrazo
o no comprendemos una lágrima
cuando algo duele en el alma del otro...

El Buen Vivir nos enseña a salir
de nosotros mismos:
al encuentro con mi *próximo*,
al cuidado de la vida,

a la responsabilidad con la naturaleza,
a la comunicación espiritual.
El mundo-no-nuestro
es un mundo-de-muchos-mundos,
un mundo pluriverso
en el que todos danzamos el ritmo cósmico,
ritmo vital,
que nos ha traído a ser,
por el que estamos siendo
así, en plural,
unos junto a otros
en un *nosotros* que disuelve
toda egoidad.

Más allá de los unos con los otros,
racionalmente entendible y entendido,
nos es posible comprender claramente
ese nosotros
si abrimos los ojos del corazón:
no hay *unos* y *otros*, ¡no!,
solo somos *nosotros*
hermanos, todos juntos,
y fraternamente constituidos,
tanto seres humanos
como jaguares y colibríes,
árboles y ríos,
nevados y desiertos,
planetas y galaxias,
humanos, no-humanos, espíritus...
Todos nosotros
creados y creadores
de diversos mundos-universos,
gracias a los que
—siendo respetuosos y responsables—
mancomunadamente
podríamos realizar el Buen Vivir,

sobre la base de una afectividad
enriquecida ecológicamente
y que no se reduzca
mediática ni comercialmente.

Los sentimientos,
tan sensiblemente propios
de la persona humana,
están igualmente presentes
tanto en las demás formas de vida
como en la naturaleza
total.

Principio, este, de la sabiduría ancestral
desde el que se comprenderá
la *relacionalidad*: ¡no hay individuo!,
es imposible la individualidad.

Todos nos relacionamos con todos,
todos dependemos de todos,
solo gracias a “los otros”
estamos “nosotros”;
ontológicamente *estamos siendo* a una,
¡somos
nosotros
todos a una
siendo!

A una: unidos,
profundamente *unidos*,
existencialmente unidos,
ontológicamente unidos:
¡somos!

Nos relacionamos intrínsecamente
en redes nanoafectivas
corpoanímicoespirituales,
siendo.

Ser es relación,
efectivamente.

De ahí que nos complementemos,
que nos necesitemos,
que solo logremos nuestra identidad
desde la diferencia.
Uno por sí mismo no es.

La complementariedad se sigue
de la relacionalidad,
así como el concepto de relacionalidad
exige el concepto de complementariedad:
no solo se relacionan,
sino que se complementan.

Y complemento, aquí, no tiene solo
un sentido externo,
algo así como lo cóncavo es complemento
de lo convexo, no;
su sentido es esencialmente
interno,
en cuanto que sistemática y estructuralmente
nos *componen* los mismos elementos,
moléculas idénticas o semejantes,
relaciones desde las más afines
hasta las más discrepantes u opuestas,
pero que no dejan de ser relaciones
e intencionalidades que finalmente apuntan
a un propósito común
ontológicamente definido y determinado.

Es por esto que
relacionalidad y complementariedad
se realizan efectivamente
en la correspondencia:

todo se corresponde en(tre) nosotros,
 todos respondemos por todo(s),
 nos correspondemos “unos a otros”
 desde lo más profundo de nuestro ser,
 aun en lo disímil,
 aun en lo aparentemente contradictorio;
 de fondo,
 en esencia,
 [nos] co-respondemos.
 Y si nos co-respondemos,
 la responsabilidad es recíproca.
 De ahí que la ontología andina
 se exprese también con el principio
 de reciprocidad.

En este universo tan múltiple
 y tan diverso,
pluriverso,
 todo lo que es, lo que está siendo,
 se relaciona
 con todo (lo que es y lo que está siendo);
 todo en él se complementa
 (lo “uno” con lo “otro”, lo “uno” a lo “otro”),
 todo en él se mantiene *responsablemente*,
 es decir, responde y se co-responde
 entre “uno” y “otro”:
 somos, siempre, responsables de los demás,
 sin disculpitas:
 recíprocamente.
 Cuando se logra el punto de equilibrio
 natural
 entre estos principios ontológicos,
 todo *lo que es* alcanza
 armonía
 óptica-existencial-ontológica,
 total:

el ritmo cósmico
propio del pluriverso
que conjuga la melodía de lo que somos,
la sinfonía polícroma
de lo posible, de lo virtual, de lo real,
de lo afectivo, de lo sentimental,
de lo poiético, de lo profundo, de lo espiritual...
palimpsesto existencial
no solo indígena
sino total.

Sentipensar ontológico: desde una ontología vital

Ser:
fuerza
rítmica
autopoiética.

Sin fuerza
todo dejaría de ser.
Lo que es
tiene su fuerza,
es esencialmente *fuerza*,
y, así, es
y, así, está;
por eso:
por fuerza.

¿Sabemos sentir la fuerza de las cosas?
¡Detente en la fuerza de la flor!
¡Detalla la fuerza del azul!
¡Déjate en la fuerza de la sonrisa!
¡Húndete en la fuerza de la mirada!
¡Siente la fuerza!
¿Cuánta fuerza hay en el fuego?

¿Cuánta fuerza hay en la caricia?
¿Cuánta fuerza hay en el silencio?

Hay fuerza en la verdad: ella vive
en su esfuerzo por revelarse.
La verdad no es más que fuerza
de ser
estando vitalmente constituida,
incluida la verdad de la piedra,
porque sin piedra no habría vida,
sin la chispa que guarda en su corazón
no habría vida.

Hay fuerza en el alma de las cosas,
hay fuerza en el alma de las palabras,
hay fuerza en el alma...
siempre.

Hay en el alma esa fuerza
como de conciencia de lo que se es,
ese ímpetu sagrado,
ese sentido indiciado
que hace que la cosa, la vida o la persona esté
tal como tiene que estar.

La fuerza del alma
es fuerza creadora
desde la que emergen mundos
que realizan posibilidades de ser.

También hay fuerza espiritual
en el universo.
No estamos solos ni abandonados.
La sabiduría no se engaña.
El espíritu no puede no estar,
aunque para ciertas culturas hieda;

el espíritu es seminal,
nos viene dado de entre las entrañas.

También se es
rítmicamente.
¡Hay música en el alma
de las cosas!
Hay un ritmo natural
propio de cada esencia
que armoniza y sintoniza
con su propio y todo otro
ser
constituyendo la gran sinfonía
universal.

Hay música
en cada elemento interestelar,
en cada estrella, en cada planeta
y, de seguro, el universo todo
tiene su melodía propia.
Hay música en cada molécula de polvo
bajo nuestros pies,
en cada mineral, en cada semilla
y en cada raíz.
Cada ser humano, también, es su propia música
palpitando en su corazón,
cantando en su alma,
ritmando espiritualmente.

Se está
rítmicamente.
El ritmo
está.
Estar es la aprehensión rítmica del ser.
Tan se está siendo como se es estando.
En el estar se devela

la melodía de lo que es.
Se está melodía,
¡y cómo más!
Fuerza rítmica:
¡eso es!

¿Cuál es, entonces, el sentido de *ser*?
¿De dónde le viene su fuerza rítmica?
¿Qué es aquello que hace que en él
todo sea devenir?
¿Qué es eso que todo sea
siempre siendo?
La vida.

Vida es ser
y el ser en su estaridad no es más
que vida,
y nada más.

Vida, en verdad, es la verdad
que se ofrece,
que se da,
en todo lo que es,
en todo lo que está.
De ahí su fuerza.
De ahí su ritmo.

Vida que se autoengendra: autopoietica.
Si la vida dependiera de algo,
¿cómo podría vivir?
Vida: la estaridad del ser,
la trascendentalidad del ser, ¡su hedor!,
y su identidad.

La vida íntegra de la naturaleza
nos posibilita ser lo que somos,

nos convoca al *buen vivir* ecológico
junto con todo lo que es,
con todo lo que está;
sin herir a los demás.
La fraternidad es la forma de ser
de quienes estamos siendo
en este mundo pluriverso:
que nadie se jacte de otra cosa.

Nuestra mejor política
debería ser la de la no-violencia.
¡Cuánto nos enseñó Gandhi!
No somos más que hermanos
que podríamos estar buscando solamente
el bienestar común.

Así las cosas,
los conflictos también se asumirían
fraternalmente,
en contexto ontológico,
y, por consiguiente,
nadie osaría quitar la vida a su hermano.
Nadie
se arrogaría el derecho
de decidir
sobre la vida del hermano.
Cada nota en su lugar,
cada ritmo con su melodía,
todo ser en su estar.

¿Qué importa si hay un solo universo
o varios?,
¿de qué nos sirve conocer si hay una sola cultura
o varias?,
¿si no *sabemos* que la vida
de nuestros hermanos

vale más que todas las culturas juntas,
más que todos los universos juntos?

Cuidemos lo otro
como si fuera nuestro,
cuidemos los otros
como siendo nosotros.
No hay otros.
Los otros
somos nosotros
para los otros.
No hay “otros”.

Si develamos el alma de las cosas,
si conversamos con el alma de las plantas,
si nos conectamos con el alma de los animales,
comprendemos,
entonces,
la unidad del ser
en el estar,
la vitalidad del ser
en la totalidad
de lo que es.

Contemplar y sentipensar,
enactuar y transformar,
estar-siendo,
vivir y ser:
a una,
siendo.

La ontología política se presenta
como la realización de relaciones
e interconexiones
—de fondo, espirituales—
que, evidenciadas en la sociedad,

también son propias del pluriverso
todo
al que nos debemos
y del que no somos tan diferentes.
Exterioridad, interioridad y profundidad
resultan siendo
las coordenadas geopolíticas
de una ontología situada,
existencial,
encarnada,
no ajena a la vida,
sino que —todo lo contrario—
está en función de ella
y es hija de ella.
La ontología política es vital
y es —de alguna manera— viva.

Una vida propia
de humanos y no-humanos
cuya casa común es el universo
todo
(pluriverso)
desde donde la vida es agradecida
con los elementos y la sistemática
que la constituyen:
lo corporal, lo afectivo, lo espiritual.
Vida íntegra.

Diseño ontológico: arte, política y espiritualidad

La comprensión del ser
nos va diseñando la mente...
y el alma.

La comprensión del ser
nos va constituyendo
ontológica y existencialmente.

Desde nuestra constitución
existencial
vamos comprendiendo
el sentido de ser
y el sentido del ser.
De pronto, nos encontramos ya
no diseñando lo que consideramos
que es,
sino diseñados
desde la comprensión misma
de lo que hemos ido comprendiendo.

Deviene,
entonces,
el preguntar.
¿Somos diseñadores o somos diseñados?
¿O, mientras diseñamos,
se nos está diseñando?
El juego ontológico del estar
que podemos asumirlo
cuando nos encontramos,
por ejemplo, ante un árbol:
observamos el árbol, lo miramos,
y el árbol está ahí;
sentipensamos el árbol,
lo sentimos,
y sentimos —entonces—
cómo el árbol nos siente:
yo estoy ahí
para el árbol.

¿Está el árbol para mí?

¿Estoy yo para el árbol?
¿Estamos nosotros
—juntos—
el uno para el otro?

Sentir que el árbol me siente
es ontología profunda.

Encontrarnos con el árbol,
el uno para el otro,
saber que estamos ahí, juntos,
necesitándonos,
interconectados cósmicamente,
comunicados espiritualmente,
es sentipensar ontológico
hecho arte,
arte existencial,
arte ontológico,
política estética,
filosofía vital.

Estética ontológica
es este texto que nos entretiene,
porque (nos) entrecruza
diversas dimensiones existenciales,
por ejemplo,
de un árbol que se hizo hoja
de papel,
de la resina y su disolvente que se hizo
tinta,
de la palabra que se hizo
verso,
del humano que se hizo
lector,
de lo que es siendo en su estar...

¡De arte!, finalmente,
¿qué sabemos?,
¿y qué no sabemos?
Y pareciera que no sabemos
más de lo que sabemos; entonces,
¿por qué tanta pedantería
epistemológica?

No sabemos más
que lo que sabe el árbol,
porque él sabe cuándo florecer
y estar ahí
—ante los ojos
de los humanos y no-humanos,
creámoslo o no—
como estamos nosotros
ahí...
estando el uno para el otro.
Ahora, ya, está
el árbol florido...
¡no hay por qué dudarlo!

El mundo ideal
cruzado
con el mundo real,
la posibilidad
que ya se realizó,
el tiempo futuro
que vuelve al pasado,
el mundo material
animado por el Espíritu;
¿qué es lo real?,
¿y qué no?,
¿qué es político y qué no?,
¡solo la razón
inventa estos límites!

Tal vez, simplemente,
tal vez estemos ahí
para. ¡Y ya!
¿Por qué dañar las cosas?
¿Por qué explotar la naturaleza?
¿Por qué herir a los demás?
¿Para qué abusar?
¿Para qué tener de más?
¡Podríamos, simplemente, florecer!
Y ya.
El árbol florido
tiene mucho que enseñarnos,
y tenemos mucho que aprender del árbol florido.

Darnos es suficiente,
en simplicidad.
Ofrecer lo que somos,
no es necesario más.
Compartir lo que tenemos,
alegrarnos con lo que hay,
estando pendientes del *próximo*:
cuidando de él.
Y ya.

Estamos siendo interconectados
con todo *lo que es*,
estamos siempre necesitados
de apoyo afectivo,
estamos siempre dispuestos
a servir...
naturalmente.
Siendo signos sacramentales
del Espíritu
nos abrimos al fuego
de la verdad.
¡Verdadeamos ser!

¡Somos!

... y somos a una:
en unidad
indistinta,
política, ética, epistemológica y
geoculturalmente.

¡Somos!

Humanos y no-humanos;
cuerpos, almas, espíritus;
pasado, presente, futuro;
pureza y hedor...
somos.

Somos:
arena, piedra, montaña,
nube, río, fuerza,
hoja, árbol, melodía,
no-humanos, humanos... ¡vida!

Vida que se hace mundo,
mundo que se hace universo,
universo que se hace cultura,
cultura que se hace vida,
vida que se hace Dios,
Dios que se ofrece en-amor-ado
en todo lo que es:
estando.
Y ya.

¿Conclusión?

¿Podría concluirse algo?
¡Si apenas nos estamos abriendo
al ser
en cuanto tal!
No hay conclusión.
Apenas
estamos
siendo.

Abramos nuestra posibilidad de sentipensar
lo-que-somos-con-lo-que-estamos
y sintamos
la diversidad
del ser
en lo que es
y en lo que está.
¡Hay tanto por comprender!,
hay tanto por aprender...
apenas se está abriendo el capullo
de una de las flores
del árbol
ante nosotros.

No nos hemos movido:
estamos aquí ante la flor
del árbol que florece,
sentipensando
cómo es
en lo que es,
estando.
¡Y ya!

Sobre los autores

Israel Arturo Orrego Echeverría

Filósofo y teólogo colombiano, candidato a doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás, magíster en Filosofía Latinoamericana y especialista en Educación, Cultura y Política. Adelantó estudios en canto lírico en el Conservatorio Nacional de Colombia (Universidad Nacional). Actualmente es docente e investigador de la Maestría en Innovaciones Sociales en la Educación y del Centro de Educación para el Desarrollo de la Corporación Universitaria Minuto de Dios. Catedrático docente de la Facultad de Filosofía de la Universidad Libre de Colombia. Líder del Grupo de Investigación CED y colíder del grupo TLAMATINIME. Integrante de la Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais, ASAFTI. Autor de varios artículos, capítulos de libro y libros que giran en torno a la filosofía latinoamericana, la filosofía de la educación, la ontología y la epistemología.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9286-138X>

Correo electrónico: arturo.orrego@gmail.com

Carlos Andrés Duque Acosta

Profesor universitario. Matemático, profesional en Filosofía y magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Doctor en Filosofía de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), São Paulo, Brasil. Becario de Colciencias. Realizó en 2016 un semestre de pasantía de investigación en la University of Westminster, Londres, Inglaterra, bajo la dirección de la politóloga internacional Chantal Mouffe. Adscrito a los

grupos de investigación Praxis: Filosofía Política y Análisis: Mente, Lenguaje y Cognición. Colíder del grupo Filosofía Latinoamericana y Decolonialidad de la Universidad del Valle. Ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre educación, ética y filosofía política en diversas revistas y libros nacionales e internacionales.

Correo electrónico: carlos.duque.acosta@correounivalle.edu.co

Julián Cárdenas Arias

Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, magíster en Filosofía Latinoamericana y candidato a doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Docente e investigador de la Corporación Universitaria Minuto de Dios y de la Secretaría de Educación de Bogotá. Integrante del grupo TLAMATINIME y del Grupo Filosofía, Pensamiento y Sociedad. Integrante de la Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais, ASAFTI.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0905-7391>

Correo electrónico: julian.cardenas@uniminuto.edu.co

Jhon Alexander Idrobo-Velasco†

Licenciado en Filosofía y magíster en Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Docente de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás. Líder del grupo TLAMATINIME e integrante del Grupo de Investigación Estudios Interdisciplinarios de la Sociedad y la Cultura. Coordinador del semillero de investigación Eirene Latinoamérica. Integrante de la Associação Sul americana de Filosofia e Teologia Interculturais, ASAFTI. Dentro de sus líneas de trabajo se encontraban el pensamiento popular e indígena de América Latina, las resistencias y los movimientos sociales.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2228-0002>

Correo electrónico: jhonidrobo@usantotomas.edu.co

Juan Cepeda H.

Pensador latinoamericano. Licenciado en Filosofía y Letras, magíster en Filosofía Latinoamericana y doctor en Filosofía de la Universidad Santo Tomás. Profesor de la Maestría en Filosofía Latinoamericana, titular de “Metafísica en América Latina”, investigador del problema del ser desde el contexto intercultural de América Latina. Ha propuesto un *sentipensar ontológico* que recoge la riqueza de su investigación académica.

Cofundador del grupo TLAMATINIME, fundador y director del semillero metafísica y ontología SEMEYON, líder de Ch@ski: Red Internacional de Investigadores en Ontología. Actualmente es el presidente de la Associação Sul Americana de Filosofia e Teologia Interculturais, ASAFTI.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6993-7729>

Correo electrónico juancepeda@usantotomas.edu.co

Índice onomástico

A

Abya Yala 144, 156

Acosta, A. 64, 65

Agamben, G. 94, 95

Archila, M. 161

Arendt, H. 33

B

Baluška, F. 86

Benjamin, W. 94

Biset, E. 33, 47

Blaser, M. 47, 50, 73, 79, 81, 83, 84, 85

Boff, L. 95, 96

Bourdieu, P. 26, 37

Burman, A. 46, 58

Butler, J. 88

C

Castro-Gómez, S. 71

Cauca 12, 22, 52, 143, 157, 162

Cepeda, J. 22, 148, 156

Chakrabarty, D. 84

Choquehuanca, D. 79, 80, 81
Cubillo-Guevara, A. 66

D

De La Cadena, M. 47, 48, 50, 73, 79
Del Cairo, C. 39, 43
Deleuze, G. 87
Derrida, J. 33, 77
De Sousa Santos, B. 63, 70, 71
Descola, P. 41, 42, 43, 85
Dussel, E. 21, 69, 103

E

Escobar, A. 17, 41, 47, 49, 50, 52, 53, 79, 96, 1561, 59
Estermann, J. 17, 92, 96, 159

F

Fanon, F. 147
Fornet Betancourt, R. 71
Foucault, M. 97

G

Gabriel, M. 90
González, C. 162
Guardia indígena 158, 159, 162, 163, 165
Guattari, F. 87
Gudynas, E. 65, 97

H

Habermas, J. 63, 64, 68, 83, 98, 101
Haraway, D. 41
Heidegger, M. 25, 26, 27, 28, 29, 32, 36, 37, 38, 39, 41, 58, 68,
74, 75, 76, 84, 85, 95
Hidalgo-Capitán, L. 66
Husserl, E. 38

I

Idrobo-Velasco, J. 22

IPCC 65

K

Klein, N. 65

Kusch, R. 11, 17, 19, 40, 41, 45, 92, 121, 122, 123, 144, 145, 146,
148, 149, 150, 151, 154, 156, 163

L

Laclau, E. 33, 35, 51, 56, 64, 102, 103

Latour, B. 47, 81, 82, 85, 87

Law, J. 73

M

Mancuso, S. 86

Marchart, O. 103

Martínez Dueñas, W. 73

Mejía Huamán, M. 23, 92

Mol, A. 73, 88

Mouffe, Ch. 64, 102, 103, 193

Múnera, L. 158

N

Navia, J.

O

O’Gorman, E. 21

Orrego-Echeverría, I. A. 20

P

Pálsson, G. 41

Q

Quesada, J. 37

R

Rancière, J. 48, 55
Revel, J. 37
Rivera Cusicanqui, S. 96
Roitman, M. 120
Ruíz, D. 39, 43

S

Santiago Guervós, L. 74
Santos, B. 59
Schmitt, C. 33
Shiva, V. 95, 96
Sobrevilla, D. 92
Sloterdijk, P. 68, 95
Stefanoni, P. 72
Stengers, I. 84
Svampa, M. 65

T

Taylor, C. 100
Thiebaut, C. 100
Tlaminime 18, 41
Toribío 12, 22, 143, 144, 157, 158, 159, 164, 165

V

Varela, F. 88
Viveiros de Castro, E. 44, 45, 73, 85, 86, 87, 98

W

Walzer, M. 100
Woolgar, S. 73

Z

Žižek, S. 33
Zubiri, X. 39, 156

Índice temático

A

Afrodescendiente(s) 50, 51, 134, 159

América 120, 121, 131, 145, 146, 148, 149, 150, 156, 160

América Latina 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 25, 28, 40, 49, 50, 52, 54, 55, 59, 71, 111, 112, 113, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 131, 133, 139, 151, 159, 161, 162, 164

Americano(s) 66, 147

Amerindio(s) 73, 82, 85, 87, 89, 130

Ancestral(es) 12, 20, 40, 66, 70, 71, 80, 91, 95, 96, 111, 113, 125, 127, 134, 139, 144, 148, 150, 158, 159, 165, 174, 177

Andes 92

Andino(s) 12, 20, 40, 57, 58, 89, 112, 113, 121, 122, 123, 124, 126, 130, 132, 134, 135, 156

Andino-amazónico(a) 66, 68, 70, 71, 80, 82, 85, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 98 101

Animalidad 86, 87, 95

Animismo 18, 42, 87

Antropocentrismo 13, 67, 95

Antropología 15, 36, 38, 40, 57, 71, 73, 81, 85

Antropológico 25, 70, 85, 86

Armonía 12, 22, 67, 72, 79, 94, 126, 127, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 163, 166, 179

Arte 97, 138, 186, 1881, 189
Autenticidad 131, 146, 137, 150
Autopoiética 172, 180, 183
Ayllu(s) 124, 126, 153

B

Bien-estar 166
Bienestar 66, 102, 135, 136, 175, 184
Buen Vivir 12, 19, 20, 51, 56, 57, 58, 63, 66, 112, 123, 124, 126,
127, 132, 175, 176, 184

C

Campo(s) 11, 15, 17, 26, 30, 31, 32, 33, 35, 44, 46, 47, 48, 54, 55,
56, 59, 80, 83, 86, 90, 93, 116, 137, 145, 151, 155, 157, 162
Capitalismo 44, 65, 72, 94, 102, 103, 175
Chakana 57, 111, 129, 130, 136, 139
Ciudad 101, 130, 150, 153, 154
Co-existencia 93
Colectividad 73, 133, 164, 165
Colonialidad 64, 69, 98, 99
Comprensión 11, 12, 13, 16, 18, 20, 22, 26, 32, 33, 34, 36, 37,
39, 40, 45, 46, 49, 50, 51, 55, 57, 58, 64, 68, 70, 77, 79, 80, 81,
84, 86, 89, 95, 98, 99, 118, 119, 121, 122, 123, 130, 137, 144,
145, 146, 147, 150, 152, 155, 157, 162, 164, 165, 174, 186, 187
Comunidad(es) 12, 19, 20, 21, 40, 49, 50, 51, 52, 53, 56, 66, 67,
68, 73, 79, 80, 82, 83, 85, 91, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 115,
116, 124, 126, 127, 130, 143, 144, 148, 149, 151, 153, 157, 158,
159, 162, 163, 164, 165, 166, 175
Comunalidad 19, 23, 67, 99, 163, 165
Comunitario 12, 21, 100, 111, 112, 121, 123, 124, 125, 128, 129,
131, 133, 134, 135, 136, 138, 139
Comunitarista 100, 101
Común
Conflicto(s) 20, 25, 26, 33, 38, 40, 43, 46, 47, 48, 53, 57, 59, 65,
81, 83, 84, 98, 103, 143, 144, 158, 160, 161, 164, 165, 184

Conocimiento(s) 13, 17, 28, 29, 30, 32, 33, 34, 44, 45, 46, 58, 81, 82, 87, 88, 100, 113, 127, 137, 139, 155, 156, 160, 162
 Conquista 64, 120
 Constitución(es) 16, 34, 66, 81, 91, 114, 116, 117, 118, 134, 144, 187
 Constitucionalidad(es) 115, 122, 124, 127, 128
 Contexto(s) 16, 17, 26, 97, 104, 113, 116, 121, 129, 130, 136, 151, 162, 165, 184
 Cosmogonías 12
 Cosmovisión 19, 78, 91, 92, 143, 144, 158, 161, 163, 165
 Cosmos 79, 84, 96, 104, 144, 159
 Costumbres 18, 59, 134, 135, 143, 145, 147, 158, 165
 Creencia(s) 26, 32, 39, 43, 59, 68, 71, 73, 78, 81, 82, 85, 88, 98, 152, 173
 Cuerpo(s) 12, 41, 45, 68, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 165, 191
 Cultura(s) 12, 13, 16, 17, 18, 21, 39, 40, 42, 43, 47, 59, 68, 69, 70, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 93, 96, 98, 99, 100, 102, 115, 116, 117, 120, 132, 133, 137, 138, 146, 148, 149, 153, 154, 164, 174, 181, 184, 185, 191

D

Decolonialidad 194
 Deconstrucción(es) 41
 Democracia 67, 99, 100, 125, 135, 164
 Derechos 49, 53, 55, 67, 71, 91, 99, 100, 135, 136, 158
 Desarrollo 36, 37, 38, 39, 52, 57, 65, 67, 69, 72, 99, 103, 118, 124, 125, 126, 130, 133, 138, 149
 Descolonización 45, 70, 99, 139
 Diversidad 12, 15, 16, 19, 26, 39, 40, 43, 48, 54, 56, 59, 114, 119, 125, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 172, 173, 192
 Dominación 113, 117, 133
 Dualidad 58
 Dualismo(s) 11, 30, 31, 32, 36, 37, 41, 59, 76, 78, 156

E

Ecología 71

Economía 67, 99, 118, 136, 152, 153
Educación 128, 132, 135, 160
Emancipación 19, 117
Emergencia 25, 50, 56, 86
Emocionalidad 122, 156
Enacción 16, 49, 52, 53, 59, 88, 93
Encuentro 15, 22, 73, 84, 104, 131, 136, 150, 157
Enseñanza(s) 148, 160, 165
Epistemología 30, 58, 59, 78, 156
Epistémico 47, 48, 72, 127, 133, 138, 139
Equilibrio 22, 58, 118, 154, 179
Esencia(s) 16, 20, 29, 30, 33, 35, 42, 58, 72, 74, 77, 86, 123, 128, 172, 175, 179, 182
Esencialismo(s) 43, 139
Espacio(s) 51, 53, 55, 56, 58, 68, 83, 94, 95, 97, 116, 121, 126, 130, 134, 137, 144, 145, 157, 159
Espíritu(s) 37, 42, 45, 49, 75, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 101, 176, 181, 182, 189, 190, 191
Espiritual 44, 83, 93, 94, 95, 100, 102, 126, 136, 152, 155, 160, 164, 176, 180, 181, 186
Espiritualidad(es) 41, 86, 94, 95, 96, 175
Estar
Estar-en-el-mundo 31, 54
Estar-siendo 11, 13, 17, 18, 19, 22, 29, 36, 38, 40, 56, 144, 145, 149, 151, 155, 156, 157, 163, 165, 185
Estética(s) 11, 188
Ética 44, 65, 102, 126, 130, 191
Ético 11, 124, 138, 139
Ético-político 66, 69, 72, 99, 103, 126
Étnico 113, 122, 134
Eurocentrismo 69, 98
Exclusión 103, 116
Existir 19, 54, 57, 85, 123
Experiencia(s) 12, 27, 30, 40, 69, 74, 102, 113, 114, 131
Explotación 17, 46, 65, 103, 113
Extractivismo 17, 51, 57, 65, 125

F

Fagotización 19

Fenomenología 37, 74

Filosofía(s) 11, 12, 15, 27, 28, 32, 33, 35, 38, 42, 68, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 84, 86, 94, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 111, 113, 126, 128, 129, 130, 131, 135, 141, 144, 145, 148, 150, 188

Formación 15, 44, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 128, 129, 131, 134

Fraternidad 63, 184

G

Giro decolonial 64, 69, 98

Globalización 49, 52, 53, 54, 90, 102, 125

Gubernamental 57, 114

Gubernamentabilidad 119

Guerra 54, 114, 117, 132, 164

H

Habitar 12, 18, 31, 67, 145, 153

Hediento 147, 171

Hediondez 22, 147, 149, 150

Hedor 147, 149, 150, 159, 163, 172, 183, 191

Hegemonía 18, 39, 51, 57, 64, 102, 145

Hegemónico 12, 20, 44, 99, 103, 111, 130, 131, 138, 148, 149

Heideggeriano(s) 58, 68, 98

Historia 28, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 116, 119, 120, 121, 129, 132, 133, 174

Horizonte(s) 12, 15, 16, 17, 18, 20, 25, 27, 29, 31, 35, 36, 39, 41, 46, 47, 48, 49, 51, 58, 59, 66, 67, 68, 69, 71, 79, 90, 98, 103, 104, 111, 123, 125, 126, 128, 130, 131, 139, 144, 145, 146, 150, 154, 164, 174, 175

Humanidad 20, 70, 86, 94, 95, 54

I

Idea(s) 15, 16, 20, 29, 30, 32, 33, 34, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 56, 58, 59, 67, 70, 73, 80, 80, 85, 86, 89, 91, 92, 93, 95, 97, 99, 101, 103, 104, 119, 120, 130, 138, 148, 159

Identidad(es) 88, 93, 96, 115, 118, 119, 131, 135, 158, 161, 162, 163, 178, 183

Imaginar 103

Imaginario(s) 32, 59, 71, 112, 119

Impuro 22, 38

Indio 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152

Indígena(s) 20, 21, 22, 40, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 64, 66, 68, 72, 82, 86, 87, 92, 93, 98, 102, 111, 112, 120, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 174, 180

Inmanencia 12, 36, 42, 87

Institución(es) 21, 43, 57, 101, 164, 166

Integración 115, 133

Interculturalidad 44, 128, 135, 139

Interdependencia 96, 126

Investigación(es) 13, 17, 18, 23, 40, 41, 43, 45, 65, 76, 86, 89, 90, 92, 149, 157, 164, 165

Irracionalidad 81, 122, 150, 156, 158

K

Kuscheano 159

L

Latinoamérica 22, 102, 104, 111, 112, 113, 114, 118, 119, 120, 122, 123, 127, 129, 132, 134, 137, 146

Lenguaje 21, 28, 34, 35, 36, 37, 39, 82, 91

Liberación 114, 132, 133

Libertad 63, 125, 136

Lógica 11, 33, 53, 64, 65, 93, 111, 113, 119, 121, 122, 123, 124, 130, 137, 138, 139, 149, 150, 172

Lógica de la negación 11, 111, 122, 123, 124, 150, 172

Logos 16, 34, 151, 174

Luchas sociales 46, 133

M

Madre tierra 67, 71, 132
Mandato de los pueblos
Melodía 22, 180, 182, 183, 184, 191
Memoria 22, 71, 124, 126, 132, 138
Metafísica(s) 25, 27, 73, 75, 76, 77, 78, 88, 91, 94, 99, 126
Minorías 118, 147
Modernidad 17, 18, 34, 36, 39, 44, 46, 48, 54, 63, 68, 69, 70, 71, 81, 91, 99, 112, 115, 119, 138
Modernización 83, 94, 103
Monopolio 102, 116
Movimientos sociales 17, 64, 134, 138, 158, 160, 161, 164, 165
Mundo 11, 12, 16, 17, 18, 20, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 66, 67, 68, 71, 73, 76, 78, 81, 83, 84, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 103, 104, 111, 112, 114, 117, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 137, 138, 144, 145, 150, 153, 154, 155, 156, 159, 165, 171, 173, 174, 175, 176, 181, 184, 189, 191
Música 130, 182

N

Nación 21, 53, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 125, 131, 132, 134, 136, 173
Nacional 51, 53, 114, 115, 116, 117, 118, 131, 138
Nasa 12, 22, 143, 144, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165
Natural
Naturaleza 12, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 55, 57, 59, 65, 67, 68, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 121, 125, 126, 127, 129, 130, 133, 136, 151, 152, 154, 176, 177, 183, 190
Negación 89, 123, 124, 128, 163
Neoliberalismo 44, 46, 125
No-humano 13, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 54, 55, 59, 67, 78, 80, 81, 82, 83, 85, 87, 89, 90, 91, 96, 97, 99, 100, 102, 176, 186, 189, 191

O

Objetivación 42, 76

Occidente 16, 19, 22, 72, 78, 82, 91, 93, 94, 122, 145, 146, 147, 149, 153, 158, 165

Óntico 17, 18, 52, 56, 58

Ontología(s) 16, 20, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 44, 47, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 73, 74, 75, 78, 79, 80, 83, 84, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99, 102, 103, 121, 126, 129, 144, 146, 147, 156, 157, 159, 163, 165, 172, 179, 185, 186, 188

Ontología política 11, 12, 13, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 35, 37, 40, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 79, 83, 84, 85, 87, 96, 165, 185, 186

Ontológico 11, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 26, 29, 30, 31, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 68, 69, 71, 72, 73, 77, 79, 83, 95, 98, 99, 101, 103, 124, 145, 147, 151, 156, 184, 187, 188

Organización social 67, 99, 100

Originario 22, 144

P

Pacha 40, 96, 126, 128, 130, 133, 137, 139, 143, 144, 151, 165, 169, 170, 171, 172, 173

Palabra

Paz 84, 133, 165

Pensamiento 11, 17, 19, 20, 21, 22, 28, 31, 34, 35, 37, 39, 43, 45, 52, 68, 70, 73, 83, 95, 99, 111, 112, 113, 119, 120, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 138, 144, 145, 146, 148, 154, 156

Pensamiento indígena 21, 111, 112, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 136, 137, 139, 145

Pensamiento popular 145, 146, 148, 150, 154

Perspectivismo 44, 45, 73, 85, 87, 89

Plurinacionalidad 125, 129, 134

Pluriverso 49, 50, 54, 73, 90, 91, 100, 103, 172, 173, 174, 176, 179, 180, 184, 186

Población(es) 112, 114, 115, 18, 119, 120, 124, 125, 127, 128,

132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 158

Pobreza 65, 102

Política(s) 12, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 26, 27, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 64, 65, 69, 70, 79, 81, 83, 84, 89, 97, 98, 99, 101, 103, 104, 118, 119, 126, 146, 161, 170, 175, 184, 188, 191

Popular 134, 145

Populismo 64

Posibilidad(es) 11, 17, 18, 21, 27, 29, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 43, 45, 48, 49, 55, 58, 65, 66, 72, 73, 82, 83, 84, 90, 92, 96, 104, 121, 122, 123, 128, 129, 139, 145, 146, 149, 151, 153, 153, 155, 156, 165, 181, 189, 192

Posestructuralistas 33

Poshumanista 20, 95, 96, 102

Potencia 39, 138

Progresismo 97

Público 165

Pueblo(s) 12, 21, 22, 66, 70, 79, 82, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93, 95, 96, 101, 102, 111, 112, 113, 118, 119, 120, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 143, 144, 145, 147, 150, 153, 156, 157, 158, 159, 169, 161, 163, 165, 173, 174

Pulcritud occidental 148, 158

Pureza 22, 191

Purismo 160

Q

Q'amaña 136

Quichua 153, 154

R

Racionalidad 17, 18, 22, 29, 39, 40, 42, 48, 49, 53, 75, 81, 82, 97, 101, 112, 120, 122, 126, 128, 144, 145, 156

Razón 20, 41, 43, 47, 52, 75, 103, 122, 123, 126, 131, 151, 189

Realidad(es) 12, 16, 17, 22, 29, 31, 32, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 57, 58, 59, 71, 73, 74, 78, 79, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 96, 99, 119, 120, 121, 129, 130,

137, 138, 139, 144, 147, 151, 152, 154, 155, 157, 162, 174
Reciprocidad 12, 18, 80, 92, 93, 130, 134, 139, 179
Red(es) 20, 40, 80, 82, 84, 100, 112, 138, 177
Re-existencia 53, 158
Relacionalidad 12, 17, 18, 67, 78, 83, 86, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 103, 130, 137, 139, 144, 151, 157, 159, 165, 177, 178
Religión 94, 115, 128
Resistencia(s) 17, 19, 22, 46, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 113, 120, 123, 124, 125, 126, 128, 132, 144, 157, 158, 159, 161, 162, 164, 165
Ritualidad 153
Régimen 41, 97, 114, 118, 135

S

Saber(es) 11, 18, 21, 23, 26, 29, 33, 34, 44, 45, 56, 59, 71, 86, 90, 103, 116, 127, 152, 160, 170, 175, 188
Sabiduría 94, 132, 133, 136, 137, 144, 145, 148, 156, 160, 177, 181
Semilla 182
Sentido(s) 11, 12, 19, 20, 21, 22, 23, 26, 36, 37, 39, 43, 46, 47, 56, 57, 58, 64, 67, 68, 69, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 90, 92, 95, 96, 98, 100, 101, 103, 104, 122, 138, 143, 144, 145, 147, 151, 153, 155, 157, 163, 165, 171, 172, 178, 181, 183, 187
Sentipensar 97, 156, 172, 175, 185, 188, 192
Sentir 70, 71, 120, 131, 138, 152, 156, 164, 180, 188
Ser 11, 16, 19, 20, 21, 26, 27, 29, 30, 31, 34, 35, 36, 37, 39, 45, 46, 57, 58, 67, 68, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 98, 102, 111, 119, 120, 122, 123, 128, 129, 130, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 153, 155, 165, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 190, 192
Simbólico 116, 117, 145, 151, 152
Símbolo(s) 114, 116, 148
Simbología 114
Sincretismo 22, 145
Sistema mundo 46, 112, 117, 138
Sobrenatural 89, 154, 164
Sociología 15, 21, 38, 47, 113

Subyugación 119, 120
 Sujeto-objeto 30, 31, 32, 33, 36, 58, 76, 96
 Suma qamaña 56, 57, 58, 66, 124, 134, 136
 Sumak Kawsay 12, 66, 111, 112, 124, 125, 126, 127, 128, 129,
 130, 132, 133, 134, 136, 139
 Sur 129, 130, 156
 Sustancia(s) 42, 78, 88, 89, 91, 92

T

Tecnología(s) 43, 73, 84, 88, 130, 148, 149
 Teoría 21, 32, 33, 34, 35, 45, 64, 72, 84, 88, 99, 119, 120, 129,
 130, 146, 155
 Territorialidad 19, 100, 170, 171, 172
 Territorio(s) 12, 17, 18, 19, 20, 22, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56,
 58, 67, 99, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 125, 128, 129,
 132, 134, 136, 139, 143, 144, 145, 156, 157, 158, 159, 162, 163,
 164, 165, 166, 171, 173
 Testimonios 149, 157
 Tiempo 28, 30, 32, 46, 57, 63, 76, 77, 78, 89, 126, 132, 144, 148,
 151, 153, 172, 189
 Tierra(s) 12, 45, 65, 67, 71, 80, 96, 97, 113, 118, 124, 132, 133,
 134, 143, 144, 145, 147, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 163, 165,
 169, 170, 171, 172, 173, 174
 Tradición(es) 18, 19, 20, 21, 22, 26, 37, 66, 70, 71, 72, 73, 74,
 84, 85, 92, 95, 96, 101, 111, 114, 119, 128, 129, 131, 138, 145,
 146, 147, 151, 153, 157, 159, 174
 Transformación(es) 20, 90, 104, 129, 131, 138, 139
 Transmodernidad 66
 Transnacionales 53

U

Umbilical 151, 153
 Unidad 113, 114, 115, 117, 118, 128, 133, 134, 138, 185, 191
 Universal 11, 47, 48, 81, 83, 85, 87, 89, 94, 96, 98, 100, 101, 103,
 105, 116, 117, 126, 182
 Universalidad 91, 116, 117

Universo 16, 50, 54, 71, 73, 92, 131, 144, 169, 176, 179, 181,
82, 184, 185, 186, 191

Usos 18, 26, 27, 134, 135, 143, 145, 147, 165

V

Valores 64, 102, 124, 129, 136, 137, 139



Esta obra se editó en Ediciones USTA.
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula y
papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.
Tipografía de la familia Sabon.
2021



Esta obra, que integra diversos enfoques y estéticas escriturales, es una apuesta por comprender el sentido de una ontología política desde América Latina, en la cual se reconocen y se deconstruyen los legados del pensamiento occidental, situando lo disruptivo, lo que emerge desde la “filosofía contextual andina” y el pensar latinoamericano.

La ontología política *desde* América Latina no solo disputa contenidos, interpretaciones y sentidos sobre una realidad ya dada, cerrada y suturada, que bien se podría dirimir vía racionalidad jurídica o de consenso cultural, sino también la dimensión política desde la cual se ha constituido y se constituye mundo, lo que es y lo que no es, pero sobre todo, abre el campo para el reconocimiento y la visibilización de otras formas existentes y posibles de pensar la política, la cultura y la naturaleza.



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS
SEDE PRINCIPAL