

Arturo Escobar

Más allá del Tercer Mundo Globalización y diferencia

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

**MÁS ALLÁ DEL TERCER MUNDO
GLOBALIZACIÓN Y DIFERENCIA**

**MÁS ALLÁ DEL
TERCER MUNDO
GLOBALIZACIÓN Y
DIFERENCIA**

Arturo Escobar

Escobar, Arturo

Más allá del Tercer Mundo : globalización y diferencia / Arturo Escobar. — Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012

277 p.

Nota: Versión digital en PDF solo lectura

ISBN: 978-958-8181-91-2

1. Globalización.— 2. Movimientos sociales.— 3. Desarrollo.— 4. Modernidad.— 5. Diferencia. I. T't.

303.44

**Instituto Colombiano de Antropología
e Historia**

Fabián Sanabria Sánchez
Director general

Ernesto Montenegro
Subdirector científico

Juana Camacho Segura
Coordinadora Grupo de Antropología Social

Mabel Paola López Jerez
Jefe de Publicaciones

Bibiana Castro Ramírez
Coordinadora editorial e-book

Edna Córdoba Cortés
Corrección ortotipográfica e-book

Marco Fidel Robayo Moya
Ajustes de diseño e-book

Juan Ricardo Aparicio
Traducción preliminar

La Universidad del Cauca financió la traducción
de este libro



Universidad
del Cauca

Primera edición impresa, 2005
Primera edición e-book, 2012

ISBN primera edición impresa: 958-8181-36-4
ISBN e-book: 978-958-8181-91-2

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Arturo Escobar
Calle 12 n.º 2-41, Bogotá D. C.
Tel.: (57-1) 4440544 Fax: ext. 144
www.icanh.gov.co

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, por ningún medio inventado o por inventarse, sin permiso previo por escrito del ICANH.

DESCRIPCIÓN DE LA OBRA

Este volumen puede ser visto como una continuación de *El final del salvaje*. Publicado en 1999, *El final* solo alcanzó a apuntar tímidamente a varias de las temáticas que aquí se desarrollan en profundidad. Algunas de estas nuevas tendencias —tales como, en lo teórico, las perspectivas críticas sobre modernidad y colonialidad que han surgido con fuerza en América Latina en años recientes y las teorías de la complejidad y la autoorganización, por un lado, y la política del lugar y los movimientos contra la globalización en lo social, por el otro— hacen que este libro se pregunte de una forma más clara por la posibilidad de ir *más allá del Tercer Mundo*. Regresa, por supuesto, a algunos de los problemas tratados en los noventa: los movimientos sociales, el desarrollo, la relación entre cultura y política, y la antropología misma. Sin embargo, esta vez el énfasis se encuentra en cómo pensar la globalización y las alternativas a los patrones de globalización imperantes; de allí el subtítulo del libro: *Globalización y diferencia*.

C O N T E N I D O

Prefacio y agradecimientos 9

Introducción: Cómo hablar de nuevo de globalización y diferencia 11

Primera parte

GLOBALIZACIÓN Y DIFERENCIA

1. Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales contra la globalización 21
2. Desplazamientos, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano 49
3. *Mundos y conocimientos de otro modo*: el programa de investigación de modernidad/colonialidad 65
4. Diferencia, nación y modernidades alternativas 95

Segunda parte

DIFERENCIA Y POLÍTICA DE LUGAR

5. Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado 125

- 6. ¿Cómo pensar la relación entre ser humano y naturaleza? 147
- 7. La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización 159
- 8. Modernidad, identidad y la política de la teoría 199

Tercera parte

EL FUTURO DE LA(S) ANTROPOLOGÍA(S) Y LAS ANTROPOLOGÍAS DEL FUTURO

- 9. Otros mundos (ya) son posibles: autoorganización, complejidad y culturas poscapitalistas 223
- 10. *Otras antropologías y antropologías de otro modo:* elementos para una red de antropologías del mundo 235

Bibliografía 261

Fuentes 276

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

Este volumen puede ser visto como una continuación de *El final del salvaje*. Publicado hace ya cinco años, *El final* solo alcanzó a apuntar tímidamente a varias de las temáticas que aquí se desarrollan en profundidad. Algunas de estas nuevas tendencias —tales como, en lo teórico, las perspectivas críticas sobre modernidad y colonialidad que han surgido con fuerza en América Latina en años recientes y las teorías de la complejidad y autoorganización, por un lado, y la política del lugar y los movimientos contra la globalización en lo social, por el otro— hacen que este libro se pregunte de una forma más clara por la posibilidad de ir *más allá del Tercer Mundo*. Regreso, por supuesto, a algunos de los problemas que ya traté en los noventa: los movimientos sociales, el desarrollo, la relación entre cultura y política, y la antropología misma. Sin embargo, esta vez el énfasis se encuentra en cómo pensar la globalización y las alternativas a los patrones de globalización imperantes; de allí el subtítulo del libro: *Globalización y diferencia*.

Quiero agradecer de nuevo al Instituto Colombiano de Antropología e Historia por el apoyo a la publicación, particularmente a María Victoria Uribe y Mauricio Pardo, así como a su director de Publicaciones, Nicolás Morales, y a su corrector de pruebas, Víctor Albarracín, por su cuidadoso trabajo; y el apoyo financiero de la Universidad del Cauca, indispensable para la traducción de los capítulos. Mis agradecimientos a Cristóbal Gnecco en particular a este respecto, y por su interés decidido en el proyecto. Para mí es extremadamente placentero tener esta oportunidad de renovar mis vínculos con el ICANH. Mis más sinceros agradecimientos también a dos antropólogos y amigos: Eduardo Restrepo, sin cuya colaboración, esmerada tarea de edición y traducción de algunos capítulos este libro no hubiera sido posible; y Cristóbal Gnecco, por el interés en el proyecto y el apoyo financiero que logró para este por parte de la Universidad del Cauca. Muchos de los capítulos continúan reflejando mi proceso de aprendizaje y colaboración con el Proceso de Comunidades Negras del Pacífico colombiano. Mis más decididos agradecimientos a Libia Grueso y Carlos Rosero, con quienes, entre otras cosas, realizamos dos eventos en el Ministerio de Cultura en Bogotá en 2002, que quedan consignados en uno de los capítulos del libro. Agradezco

también a Juan Ricardo Aparicio por su generosidad y destreza en la traducción de tres de los capítulos. Las deudas intelectuales del libro son tan numerosas que sería imposible mencionarlas; sin embargo, espero haberlas resaltado en las citas y la bibliografía de los diversos capítulos.

Dedico este libro, con gran cariño y humildad, a los antropólogos, los ecólogos colombianos y los activistas de movimientos sociales como el Proceso de Comunidades Negras que, en medio de las condiciones más adversas, continúan desarrollando una práctica intelectual y política que contribuye a repensar y rediseñar los mundos actuales, más allá de los procesos tan destructivos y violentos a que están sometidos hoy en día. También dedico este libro a la memoria de mi madre, Yadira, y de mi hermano, José Fernando (Chepe), a quienes tuve la hermosa oportunidad de acompañar durante muchos años por los caminos de la vida.

INTRODUCCIÓN:

CÓMO HABLAR DE NUEVO DE GLOBALIZACIÓN Y DIFERENCIA

La globalización, se repite *ad nauseam* en los espacios del poder en buena parte del mundo, es un fenómeno imparable y en gran medida beneficioso. En Estados Unidos y Europa, prácticamente todos los analistas —sean de izquierda o de derecha— también están de acuerdo con esta observación y, más aún, con el hecho de que la globalización supone la universalización de la modernidad de corte euroamericano. Anthony Giddens posiblemente lo ha expresado de la forma más elocuente en sus escritos sobre el tema al afirmar que la globalización implica la profundización y universalización de la modernidad. Ya no restringida a Occidente, con la globalización, la modernidad se instaló ineluctablemente en todos los rincones del mundo, así que de ahí en adelante tuvimos modernidad para siempre y en todas partes. Teóricos como Habermas, Castells, Touraine, Beck, Taylor, Melucci, etc. —y, desde la izquierda, Hardt y Negri— coinciden en afirmar que ya no hay un afuera de la modernidad y que, mal que bien, el destino del planeta está irremediablemente signado por el imaginario moderno (y, por lo pronto al menos, capitalista, blanco y patriarcal, así asuma coloraciones locales en las diversas partes del mundo que moderen este o aquel aspecto de los rasgos más característicos de la modernidad).

Los ensayos contenidos en el presente volumen adoptan una posición diametralmente opuesta: no solo no es inevitable el modelo de globalización presente, sino que es posible postular la idea de que la globalización devenga en un pluriverso, es decir, en un espacio plural donde, al decir del subcomandante Marcos, muchos mundos sean posibles, y con la salvedad de que estamos hablando de mundos en plural, es decir, una verdadera multiplicidad de configuraciones político-culturales, diseños socioambientales y modelos económicos.

Nos encontramos en un momento de transición entre el mundo inaugurado en la segunda mitad del siglo xx, con la certeza inicial del *desarrollo* y el imaginario de tres mundos en marcha hacia una unificación feliz, que se ha resquebrajado por completo, y otro mundo, o mundos, que podrían albergar una multitud de concepciones y diseños. Este estado de transición puede resumirse en forma escueta pero dicente con la pregunta: *¿es la globalización de las dos últimas décadas la última etapa de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo?*

Los ensayos que aquí se incluyen buscan ubicarse decididamente del lado prospectivo de la pregunta. Pensamos, como veremos en algunos de los capítulos que siguen, que la búsqueda de *alternativas a la modernidad* no es un proyecto históricamente obsoleto, impensable o imposible. Por el contrario, siempre está en marcha en los pensamientos y prácticas de una variedad de actores sociales, y las condiciones actuales podrían propiciar una activación más amplia y decidida de estos proyectos.

La creciente dureza —y en muchos casos verdadera brutalidad— con que la globalización se impone en el mundo parece escapar a la atención de la mayoría de estos autores. El hecho es que, con gran claridad a partir de la fatídica fecha del 9 de septiembre de 2001 y más aún con la invasión estadounidense a Irak en marzo de 2003, se puede afirmar sin demasiada perspicacia que ha surgido una nueva forma de globalidad, que aquí llamaremos, siguiendo las sugerencias de ciertos autores, *globalidad imperial*. Centrado y liderado por los Estados Unidos, este régimen de globalidad articula intereses económicos, militares e ideológicos en una constelación de poder hasta cierto punto inusitada. En países como Colombia, la globalidad imperial se vive como un estado cuasi permanente de *pequeñas guerras crueles*, como las llama el analista francés Alain Joxe (2003), cuyo propósito —evidenciado con claridad indubitable en regiones como el Pacífico— es el control de poblaciones y recursos para el beneficio de quienes abanderan el modelo neoliberal. Es por esto que, con gran pertinencia, muchos críticos apuntan a la conjunción entre el modelo económico, particularmente los tratados del mal llamado libre comercio como el ALCA, y la militarización del espacio y la vida diaria en muchas regiones del continente. Lo que es importante resaltar por el momento, en términos culturales, antropológicos y políticos, es que el imaginario actual de la globalización, que incluye por supuesto sus excesos, encuentra su fuente en la experiencia cultural y económica de Occidente, así sea adoptada y adaptada por los grupos sociales y las élites locales; en otras palabras, la globalización dominante funciona dentro de un espacio *eurocéntrico*.

¿Es posible una nueva lectura de este eurocentrismo? Sabemos que desde la conquista española —y en diversas formas la de otras potencias europeas en otras partes del continente, incluido el Caribe— lo que se llamó América fue incorporado en el universo conceptual europeo mediante multitud de representaciones, discursos y prácticas. La historia intelectual del continente también

nos ha mostrado en detalle la forma en que estas representaciones subyacieron en el proyecto colonial, los modelos liberales y las reacciones conservadoras del siglo XIX, las modernizaciones y modernismos tempranos de comienzos del siglo XX y, por fin, el llamado desarrollo de la posguerra. Sabemos, por ejemplo con el análisis de Cristina Rojas (2001), pero también a partir de otros autores y autoras, que estos regímenes de representación —como aquel famoso modelo de Sarmiento que distinguía entre civilización y barbarie— fueron generadores de violencia, dominación y exclusión de indígenas y negros, mujeres y clases populares, entre otros. Se podría decir que hoy somos, o vivimos, la historia de estos regímenes. Basta mirar una ciudad como Cali para ver una urbe que vive de espaldas a la realidad cruel de la exclusión, la marginación y la explotación de su mayoría negra, tanto en términos espaciales como culturales y económicos. Esta situación es tan solo el resultado de una larga historia que en gran medida aún está por escribirse: una historia social y ambiental amplia del gran Valle del Cauca, de su apropiación por un pequeño grupo blanco-mestizo de hacendados de la caña y ganaderos para su propio beneficio, con el resultado de una destrucción ambiental que pareciera no conocer límites, la pauperización de las clases populares y la perpetuación de un régimen regional profundamente racista. Cosas muy parecidas podrían decirse de la mal alabada *colonización antioqueña* en otras regiones del país. En el fondo de estos modelos también encontramos manifestaciones locales de un acendrado eurocentrismo.

Es cuestionable, sin duda, pretender disertar sobre el eurocentrismo cuando, cada vez más, a nivel mundial el modelo se impone por las armas, especialmente cuando la fuerza ideológica de los medios y la estrategia política amañada de los gobiernos no son suficientes para someter la voluntad de las masas. Sin embargo, como confío demostrar en los siguientes capítulos, las discusiones culturales y de modelos de conocimiento siguen al menos tan vigentes como en cualquier otra época. Para ello me apoyaré en dos fuentes principales. Por un lado, la labor a veces un poco intermitente pero esclarecedora de muchos movimientos sociales que denuncian y se oponen al presente modelo de globalización. Aunque los movimientos contemporáneos raramente denuncian el eurocentrismo en sí, se podría decir que ya hay articulaciones importantes que se orientan en esta dirección, especialmente en espacios motivados en gran medida por los movimientos como el Foro Social Mundial y los foros regionales y temáticos que se han desprendido de este. Afirmar que *otro mundo es posible* nos remite a cómo pensar ese *otro*. Como veremos en algunos capítulos, existen grupos que le dan un contenido más atrevido al lema original de Porto Alegre con la expresión “otros mundos y mundos de otro modo”. Es decir, lo que está en juego en última instancia es, precisamente, la concepción del mundo. Más allá de la modificación de este o aquel rasgo del modelo asumido como único, es necesario repensar el mismo diseño del (de los) mundo(s). En este nivel podríamos echar mano del concepto de Boaventura de Sousa Santos de *posmodernismo*

opositor (2002; ver capítulo uno); de acuerdo con este, la tarea a la que nos enfrentamos no es la búsqueda de soluciones modernas a los problemas modernos, sino el imaginar soluciones realmente novedosas con base en la práctica de los actores sociales de mayor proyección epistemológica y social.

El segundo punto de apoyo para repensar el eurocentrismo es el esfuerzo intelectual, que me parece cada vez más convincente y coherente, de un grupo de investigadores, académicos y activistas que, partiendo de algunas de las tendencias del pensamiento crítico latinoamericano de los setenta y ochenta, pero entreverándose con las teorías críticas más recientes en varias partes del mundo —desde las críticas eurocéntricas a la modernidad hasta las poscoloniales y subalternistas— están logrando desarrollar una perspectiva que resalta de forma novedosa precisamente los aspectos culturales y del conocimiento (epistémicos y epistemológicos) del presente modelo global neoliberal. Para acompañar el concepto de globalidad imperial, en este libro he adoptado la noción de *colonialidad global*, formulada por Walter D. Mignolo a partir del concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano; este concepto apunta a la dimensión cultural y epistemológica del eurocentrismo —la supresión efectiva de los conocimientos y culturas subalternas en el diseño del (de los) mundo(s), particularmente mundos regionales y locales— y al mismo tiempo hace visible (como veremos especialmente en el capítulo 3) nuevas superficies y espacios de lucha desde donde podrían vislumbrarse críticas y alternativas no modernistas a los problemas de la modernidad globalizada. Estos espacios están profundamente vinculados a lo cultural y al lugar, y permiten relacionar íntimamente la política de la diferencia y la política del lugar.

De este modo, regresaré a temas ya tratados antes en relación con las políticas culturales y la defensa del lugar. Este libro, de hecho, puede ser visto como una continuación de *El final del salvaje*. Publicado hace ya cinco años, solo alcanzó a apuntar tímidamente a dos temas que aquí se desarrollan con mayor profundidad: la política del lugar, por un lado, y los planteamientos derivados de la complejidad y la autoorganización, por el otro. La primera temática ha visto un desarrollo creciente en los últimos años, en disciplinas como la antropología, la geografía y la ecología, y desde perspectivas como la fenomenología, la economía política y la teoría feminista. En cuanto a la segunda, es de anotar que la aplicación de las teorías de la complejidad, derivadas especialmente de la biología, encuentran cada vez más un campo de aplicación fértil en las ciencias sociales y humanas. Basta mencionar, como veremos en detalle en el capítulo respectivo, el trabajo de Manuel de Landa, y el tremendo esfuerzo de síntesis de Pablo González Casanova (2004), uno de los más importantes sociólogos latinoamericanos.

En general, en este volumen volveré sobre los temas centrales de *El final del salvaje*, demarcados en su subtítulo, *Naturaleza, cultura y política en la*

antropología contemporánea. Las discusiones de lo cultural permean todos los ensayos, particularmente en el esfuerzo sostenido por teorizar la diferencia como el *sine qua non* de todo esfuerzo de pensamiento crítico y práctica social de resistencia y creación alternativa. En la diferencia, como arguyo en el texto “Una ecología de la diferencia” (capítulo 5), encontramos puntos de partida y perspectivas para otros pensamientos, imaginarios y diseños sociales. Algo parecido ocurre con lo político. Lo cultural, para continuar con una línea de argumentación que desarrollamos en nuestro trabajo colectivo sobre movimientos sociales (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001), deviene en hechos políticos, se convierte en el material de lo político; al mismo tiempo, para llegar a la política desde otra perspectiva es necesario incorporarle lo cultural. Por diversas razones, esta serie de ensayos contiene menos referencias a la naturaleza, aunque esta continúa siendo una preocupación permanente, tanto mía como de la antropología en diversas latitudes.

Finalmente, aunque la mayoría de los capítulos pueden ser vistos como análisis del estado del mundo y como formas de ir, o al menos de pensar, más allá de este, y aunque estos análisis son profundamente interdisciplinarios, muchos de ellos continúan siendo escritos desde la antropología. En “Otras antropologías y antropología de otros modos” (capítulo 10), escrito con Eduardo Restrepo, nos volcamos sobre esta disciplina para lanzar un llamado a *indisciplinarla* en el mejor sentido de la palabra, es decir, para una transformación institucional, epistemológica y epistémica considerable, de tal forma que pueda renovar su relevancia política y social en un mundo marcado por la globalidad imperial, la colonialidad global, la globalización y la diferencia.

Breve guía de capítulos

Aunque los capítulos pueden ser leídos independientemente unos de otros, las temáticas están entrelazadas y tiene cierto sentido leerlos en orden. Los capítulos 1 y 3 desarrollan los elementos teóricos más importantes, los cuales son ilustrados y refinados por medio del análisis etnográfico y con referencia al caso colombiano, apoyándome especialmente en mi trabajo de más de doce años sobre el Pacífico sur en Colombia. Esta investigación, que comenzó como una exploración etnográfica de la relación entre desarrollo, naturaleza, capital y movimientos sociales alrededor de la cuestión de la conservación de la biodiversidad, especialmente en el periodo 1993-1998 (Escobar y Pedrosa 1996; Grueso, Rosero y Escobar 2001), se ha convertido cada vez más, y desde la distancia, en una investigación sobre el desplazamiento masivo de poblaciones afrocolombianas de la región; no se descuidan, sin embargo, las estrategias ecológico-sociales de los movimientos sociales y los sectores ambientalistas que continúan trabajando en la región contra viento y marea y en medio del más terrible conflicto

armado motivado por grandes intereses económicos y desarrollistas. Para ello, me apoyo en mi trabajo continuado con el Proceso de Comunidades Negras (PCN), el cual sigue siendo una fuente invaluable de ideas, información y posibilidades teórico-políticas en lo ambiental, lo cultural, lo económico y lo social. De esta forma, los capítulos que aquí se refieren directamente a este trabajo con el PCN deben ser considerados como una continuación de la elaboración de un marco de *ecología política* de este movimiento, comenzado en el capítulo 9 de *El final del salvaje*.

El capítulo 1 comienza con la aseveración, postulada por Boaventura de Sousa Santos (2002), de que no existen soluciones modernas a los problemas causados por la modernidad hoy en día, y que, por lo tanto, hay que ir más allá del paradigma de la modernidad. En términos del desarrollo, esto significa también ir *más allá del Tercer Mundo*; con esta idea retomo aquella noción que elaborara a comienzos de los noventa, la de propender por una era posdesarrollo. En esta ocasión, sin embargo, contextualizo el problema en términos de la dupla globalidad imperial/colonialidad global, y me aventuro a ver en los intentos de globalización contrahegemónica de los movimientos sociales una nueva estrategia política y una nueva lógica de lo social, la cual explico, de forma aún un poco apresurada, en términos de dinámicas de autoorganización. Aunque no lo desarrollo en este trabajo ni en un capítulo subsiguiente que retoma la problemática de la autoorganización, queda reseñado aquí el potencial de ciertas prácticas propiciadas por las tecnologías digitales para repensar lo político, lo ecológico y lo social. Tomando el desplazamiento en el Pacífico como referente, en el capítulo 2 elaboro la disyuntiva entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las soluciones con referencia al abismo creciente entre la tendencia inherente a la modernidad de producir desplazamiento y su capacidad de contenerlo o redistribuirlo espacial y socialmente.

La perspectiva que he llamado *programa de investigación de modernidad/colonialidad* ocupa todo el capítulo 3. Mi intención en este capítulo es presentar de forma didáctica lo que en mi opinión es uno de los esfuerzos más originales y valiosos dentro del pensamiento crítico latinoamericano desde los tiempos de la teoría de la dependencia y la filosofía y teología de la liberación. El grupo de investigadores afiliados a este proyecto —que aunque en una reunión en Chapel Hill en junio de 2004 rechazó la idea de convertirse en grupo, aceptó el compromiso teórico y político del trabajo colectivo, que sin duda continuará por muchos años— tiene sus bases más activas en varios países de los Andes, como el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana en Colombia. Solo queda agregar que las implicaciones de esta perspectiva para la antropología aún están por explorarse de una manera sistemática, aunque el enfoque del grupo alrededor de las cuestiones de cultura, diferencia y poder lo hacen idóneo para investigaciones antropológicas. Me parece que la etnografía de la modernidad/colonialidad y de la posibilidad de *mundos y conocimientos de otro modo* aún está por hacerse.

“Diferencia, nación y modernidades alternativas”, el capítulo 4, continúa con alguna de estas ideas a través de un diálogo que sostuvimos Libia Grueso y Carlos Rosero del PCN con funcionarios del Ministerio de Cultura en octubre de 2002.

El capítulo 5, “Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado” (texto preparado para Unesco en 1999, pero no publicado), comienza la tarea prospectiva de pensar el lugar, la diferencia y la globalización desde una perspectiva amplia de ecología política. Este capítulo propone una visión de la ecología política que incorpore sistemáticamente lo económico, lo ecológico y lo cultural, definiendo este campo como el estudio de los conflictos distributivos económicos, ecológicos y culturales. Con esta definición, extendiendo la noción de ecología política propuesta por Joan Martínez Alier (el estudio de conflictos ecológicos distributivos, es decir, de las luchas por el acceso y control de los recursos naturales) al campo de lo cultural. Yendo un poco más allá, y de nuevo apelando al marco desarrollado por el PCN y la experiencia del Pacífico, discuto la idea de tomar las diferencias económicas, ecológicas y culturales como punto de partida para las luchas ecológico-culturales. Con este paso acojo de forma definitiva el útil concepto de *discursos y prácticas de diferencia económica* de las geógrafas Julie Graham y Katherine Gibson (Gibson y Graham 1996) pero, de nuevo, extendiéndolo a lo ecológico y lo cultural. Esta tarea continúa con la discusión sobre la antropología del lugar en el capítulo 7, donde sitúo a la antropología en diálogo con las conversaciones políticas dentro de los movimientos sociales sobre la defensa del lugar, por un lado, y las tendencias disciplinarias sobre el tema en campos aledaños, por el otro. Por su parte, el capítulo 6 presenta los debates sobre epistemología de la naturaleza y contribuye indirectamente a teorizar la dimensión ecológica de la perspectiva de la ecología política.

La política del lugar es marcada por la clase, el género y la etnia (como discuto brevemente en el capítulo 1). El capítulo 8, “Modernidad, identidad y la política de la teoría”, combina estas discusiones teóricas con una nueva reflexión sobre la construcción de identidades negras en el Pacífico sur colombiano. Este capítulo incluye teoría e investigación etnográfica para intentar renovar el debate posestructuralista, ya un poco estéril, entre el constructivismo y el esencialismo. Después de reseñar en detalle las lecturas más aceptadas del surgimiento de lo negro en el Pacífico como hecho social, cultural y político, propongo un marco ecléctico de identidad apoyándome en teorías antropológicas y feministas, entre otras. Queda por fuera de este capítulo la relación entre identidad y género, que desarrollo en un texto mucho más largo sobre el tema y que formará parte de un libro que estoy concluyendo sobre el Pacífico.

Finalmente, los dos últimos capítulos constituyen enunciados tentativos que apuntan hacia el futuro —tanto el futuro de lo social, por un lado, en la discusión sobre la complejidad y la autoorganización aplicada a los movimientos sociales contra la globalización, a la cual ya me referí con anterioridad, y por

el otro, el futuro de la antropología y, si se quiere, la antropología del futuro—. Quisiera que estos dos capítulos sirvieran para fomentar el debate sobre la contribución que esta disciplina puede hacer a la creación de nuevos imaginarios y prácticas de construcción de mundo, más allá del eurocentrismo de la modernidad. El análisis que hacemos de la antropología puede por supuesto aplicarse a cualquiera otra de las ciencias sociales y humanas. Así, la pregunta de si es posible finalmente trascender la división intelectual del trabajo de la modernidad —que parceló el campo intelectual en una serie de prácticas que poco a poco se fueron disciplinando cada vez más, y perdieron a lo largo de este viaje de ya más de dos siglos su potencial para subvertir los órdenes establecidos— no le compete solamente a la antropología. “Otras antropologías (y otros modos de conocer) son posibles” traslada el lema del Foro Social Mundial al campo de las disciplinas. Tendremos que encontrar nuevas formas de vincular lo uno y lo otro, conocimiento y mundos, a través de otras prácticas intelectuales y políticas. Este parece ser uno de los desafíos que más nos atañen como académicos, intelectuales y activistas en el momento presente.

PRIMERA PARTE

**GLOBALIZACIÓN
Y DIFERENCIA**

1. MÁS ALLÁ DEL TERCER MUNDO: GLOBALIDAD IMPERIAL, COLONIALIDAD GLOBAL Y MOVIMIENTOS SOCIALES CONTRA LA GLOBALIZACIÓN

Más allá del Tercer Mundo indica tanto el final de una era y una modalidad de pensamiento como el nacimiento de nuevos retos, sueños y posibilidades reales. Ambas observaciones, sin embargo, pueden ser apasionadamente discutidas. De un lado, ¿qué es lo que realmente ha terminado? Asumiendo que el horizonte histórico que finalmente ha concluido es el de las luchas anticoloniales en el Tercer Mundo, ¿cómo entender los otros, tal vez menos inasibles, aspectos del tercermundismo? Por ejemplo, ¿cómo comprender la tremenda solidaridad internacional que suscitó entre las gentes explotadas sus apasionados llamados por justicia o sus elocuentes demandas por un nuevo orden económico internacional? ¿Y es la centralidad de lo político, en la cual este espíritu se basó, una cosa del pasado? ¿Todos estos rasgos son ineluctablemente dejados atrás por la aplanadora de la historia moderna capitalista? Para comenzar, muchas de las condiciones que dieron origen al tercermundismo no han desaparecido. Hoy el mundo es confrontado por un sistema capitalista —un imperio global liderado por Estados Unidos— que parece más inhumano que nunca; el poder de este imperio hace que el fuerte clamor por justicia de los líderes de Bandung aparezca hoy para nosotros como tímido. Más aún, la inhumanidad del imperio liderado por Estados Unidos continúa siendo más patentemente visible en lo que hasta hace poco fue denominado como el Tercer Mundo. Así, se puede argumentar que la necesidad de una solidaridad internacional es más grande ahora que nunca, aunque en nuevas formas, por no hablar acerca de la imperiosa necesidad de resistir al mercado global que demanda, en un tono más irrefutable que en el pasado, que el mundo tiene que ser organizado para su explotación y que no se podrá hacer nada para evitarlo.

De otro lado, si el fin del Tercer Mundo indica algo nuevo, no hay acuerdo sobre su novedad y las necesidades teóricas y políticas que demanda. Para algunos, no solo es preciso un paradigma enteramente nuevo sino que ya se encuentra emergiendo. Otros dicen que se requiere un nuevo horizonte de significado para las luchas políticas después del ocaso del sueño de la soberanía nacional mediante la revolución popular. Otros argumentan incluso que, como la mayoría de las visiones alternativas del pasado reciente —desde la liberación nacional hasta el socialismo— operaron en un marco modernista, los paradigmas del futuro tienen que distanciarse cuidadosamente de los conceptos modernos. Como reza el dicho: más fácil decirlo que hacerlo. El hecho es que hay muchos buenos análisis del *impasse* contemporáneo, pero no parecen cristalizar o converger en propuestas compartidas o formulaciones tersas, ni mucho menos definir direcciones claras de la acción política que podrían capturar la imaginación colectiva. David Scott lo planteó fuerte, pero constructivamente, al decir que la situación global actual se asocia a un nuevo espacio-problema al cual ni el tercermundismo ni el consiguiente (en los ochenta y noventa) criticismo poscolonial proveen buenas respuestas; lo que se necesita, afirmaba, es “una nueva conceptualización de las políticas poscoloniales” que permitan imaginar “la unión de la tradición política radical [...] en un ethos de respeto agnóstico por pluralizaciones de la diferencia subalterna” (Scott 1999: 224).

Las conclusiones de Scott tienen resonancia, en mayor o menor medida, en un número de propuestas teórico-políticas recientes, como el *posmodernismo opositor* de Boaventura de Sousa Santos (2003); los llamados a nuevos imaginarios anticapitalistas, como los de Aníbal Quijano (2002) y Samir Amin (2003); y el énfasis en perspectivas no-eurocéntricas sobre la globalidad del grupo latinoamericano de investigación de modernidad/colonialidad, que será discutido con algún detalle tanto en este capítulo como en el tercero. La noción de diferencia subalterna como una importante fuente para los nuevos paradigmas también resuena constructivamente para quienes abogan por unas epistemologías, economías y ecologías basadas-en-lugar (*i.e.* Gibson y Graham 2003; Harcourt y Escobar 2002; McMichael 2001), y para quienes ven en los movimientos antiglobalización o de justicia global una nueva lógica teórica y política creciente. Algunos observadores, finalmente, encuentran en el movimiento del Foro Social Mundial, a pesar de muchas críticas, una expresión y promulgación de este nuevo paradigma, visión política o imaginario anticapitalista, incluso si sus contornos son apenas discernibles en el presente (*i.e.* Fischer y Ponniah 2003; Santos 2003; Sen 2003; Sen et ál. 2004).

Este capítulo teje algunos de estos iluminadores planteamientos en un argumento que se centra en los límites de imaginar el *más allá del Tercer Mundo* en el orden del conocimiento y la política que nos dio la noción del Tercer Mundo y sus formaciones sociales asociadas. Mark Berger está en lo cierto cuando dice que las condiciones que vieron la emergencia de los nacionalismos anticoloniales

esbozados en el tercermundismo han sido superados, y que sus tropos (las visiones románticas de tradiciones precoloniales, el utopismo marxista, y las nociones occidentales de modernización y desarrollo) deben ser entonces descartados. La pregunta es, entonces, ¿qué lenguajes y visiones serán los apropiados para el actual espacio-problema de la hegemonía capitalista y las luchas contrahegemónicas? ¿Cuál sería el rol, si hay alguno, de lo que ha sido denominado tradiciones a este respecto? ¿Pueden ser inventadas nuevas formas de utopismo? ¿Cuál debería ser la contribución de la modernidad occidental a este esfuerzo? A la inversa, ¿en qué punto debemos intentar ir más allá de dicha modernidad? Intentaré demostrar que, en los lenguajes de la diferencia subalterna, el utopismo crítico y una modernidad reinterpretada (una en la cual la modernidad no es solo *reducida a su tamaño real* sino recontextualizada para permitir que otras formaciones culturales sean visibles), tendremos la posibilidad de hallar un nuevo marco teórico para imaginar el *más allá del Tercer Mundo* en formas que, al menos, reelaboren algunas de las trampas modernistas del pasado.

El argumento que puede hacerse al respecto tiene tres componentes, desarrollados en las subsecuentes partes del capítulo:

1. La habilidad de la modernidad para proveer soluciones a los problemas modernos ha sido crecientemente comprometida. En efecto, se puede argumentar que no existen soluciones modernas a muchos de los problemas de hoy (Escobar 2003; Leff 1998; Santos 2002). Este es claramente el caso, por ejemplo, de los desplazamientos masivos y la destrucción ecológica, pero también de la inhabilidad del desarrollo para satisfacer sus promesas de un mínimo bienestar a la población del mundo. En la base de esta incapacidad moderna subyacen tanto la hipertecnificación de la racionalidad como la hipermercantilización de la vida social —lo que Santos (2002) refiere como la creciente incongruencia entre las funciones de la emancipación social y la regulación social—. El resultado es una globalidad opresiva en la cual múltiples formas de violencia toman crecientemente la función de regulación de la gente y las economías. Este rasgo ha sido central para el enfoque neoliberal del imperio estadounidense (más aún después de la invasión a Irak). Esta tentativa modernista de combatir los síntomas mas no la causa de las crisis sociales, políticas y ecológicas resulta en múltiples “pequeñas guerras crueles” (Joxe 2002) en las cuales el control de territorios, poblaciones y recursos está en juego. Regímenes de inclusión selectiva y de hiperexclusión —de aumentada pobreza para los más y de inusitada riqueza para los menos— que operan a través de lógicas espacio-militares crean una situación de extendido fascismo social. La ampliación de territorios y personas objeto de precarias condiciones de vida bajo el fascismo social sugiere la validez de cierta noción de Tercer Mundo, aunque no reducible a estrictos parámetros geográficos. En síntesis, la crisis moderna es una crisis de los modelos de pensamiento y las soluciones modernas, al menos bajo la globalización neoliberal (GNL), solo agudizan los problemas. *Moverse más allá o por fuera de la*

modernidad deviene, entonces, en un sine qua non para imaginar el más allá del Tercer Mundo.

2. Si aceptamos que lo que está en juego es el reconocimiento de que no hay soluciones modernas a muchos de los problemas modernos de hoy, ¿dónde buscaremos nuevas ideas? En este plano resulta crucial cuestionar la idea ampliamente aceptada de que la modernidad es ahora una fuerza universal e ineludible, de que la globalización implica la radicalización de la modernidad y de que en adelante *la modernidad está en todas partes*. Un fructífero modo de pensar es cuestionar la interpretación de que la modernidad es un fenómeno intraeuropeo. Esta reinterpretación visibiliza el lado oculto de la modernidad, esto es, aquellos conocimientos subalternos y prácticas culturales en el mundo que la modernidad misma ha suprimido, eliminado, invisibilizado y descalificado. Entendido como *colonialidad*, este otro lado ha coexistido con la modernidad desde la conquista de América; es la misma colonialidad del ser, el conocimiento y el poder que el imperio liderado por Estados Unidos intenta silenciar y contener; la misma colonialidad que se afirma en los bordes del sistema mundo moderno/colonial, y desde el cual los grupos subalternos tratan de reconstituir los imaginarios basados-en-lugar y los mundos locales. Desde esta perspectiva, la colonialidad es constitutiva de la modernidad, y el Tercer Mundo es parte de su lógica clasificatoria. Hoy una nueva articulación global de la colonialidad está haciendo obsoleto el Tercer Mundo, y nuevas clasificaciones han sido acuñadas para emerger en un mundo nunca más predicado en la existencia de tres mundos.

3. Este análisis sugiere la necesidad de desplazarse de la sociología de las ausencias de los conocimientos subalternos a la política de la emergencia de los movimientos sociales; esto requiere examinar los movimientos sociales contemporáneos desde la diferencia colonial. En sus mejores momentos, los movimientos de hoy, particularmente los movimientos antiglobalización y de justicia global, promueven una nueva lógica de lo social basada en formas autoorganizadas y en gran parte estructuras no-jerárquicas. Estos movimientos tienden a mostrar propiedades emergentes y un complejo comportamiento adaptativo que los movimientos del pasado, con su inclinación por la centralización y la jerarquía, nunca fueron capaces de manifestar. Esta lógica es parcialmente reforzada por las dinámicas de autoorganización de las nuevas tecnologías de información y comunicación (NTIC), que resultaron en lo que podría ser denominado *comunidades inteligentes subalternas*. Situadas en un lado contrapuesto a las zonas limítrofes moderno/coloniales, *estas comunidades articulan prácticas de la diferencia social, económica y ecológica que son útiles para pensar sobre mundos locales y regionales alternativos*, e imaginar así el más allá del Tercer Mundo.

Los fracasos de la modernidad y la emergencia de la globalidad imperial

Lo que estoy intentando argumentar es que para imaginar el más allá del Tercer Mundo necesitamos también imaginar de alguna manera el más allá de la modernidad. Empezaré por discutir las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos llamar las *perspectivas intramodernas* antes de pasar a ofrecer componentes de un marco alternativo. Soy consciente de que la visión de modernidad presentada a continuación es terriblemente parcial y controvertible. La presento solo para resaltar el contraste con los encuadres que buscan ir más allá de ella. En última instancia, la meta de esta breve digresión es política. Si, como la mayoría de las discusiones intramodernas sugieren, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, ¿entonces qué nos queda? ¿Una alteridad radical es imposible? De modo más general, ¿qué les está sucediendo al desarrollo y a la modernidad en tiempos de la globalización? ¿Está la modernidad, finalmente, siendo universalizada o ha sido dejada atrás? La pregunta es más conmovedora porque se puede argumentar que el presente es un momento de transición: entre un mundo definido en términos de modernidad y sus corolarios (el desarrollo y la modernización), y la certidumbre por ellos instalada —un mundo que ha operado mayoritariamente bajo la hegemonía europea en los pasados doscientos años, si no más—, y una nueva realidad (global) que es aún difícil de asir pero que, en extremos opuestos, puede ser vista ya sea como el afianzamiento de la modernidad sobre el mundo o, al contrario, como una realidad profundamente negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas y, por supuesto, muchos matices entre ellas. Este sentido de transición está bien captado por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intramodernas y las no-eurocéntricas ofrecen una respuesta sustantivamente diferente a esta serie de preguntas.

Globalización como radicalización de la modernidad: una visión intramoderna de la modernidad

La idea de un proceso de globalización relativamente singular que emane de unos pocos centros hegemónicos permanece dominante. La raíz de esta idea subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados; el siglo XVII de la Europa del norte, alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Estos procesos cristalizaron al final del siglo XVIII y se consolidaron con la revolución industrial. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones,

particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la *reflexividad*, la *descontextualización* de la vida social del contexto local y el *distanciamiento espacio/tiempo*, dado que relaciones entre *ausentes otros* devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens 1990). *Culturalmente*, la modernidad es caracterizada en términos de la creciente apropiación de las competencias culturales hasta entonces dadas por sentadas, por formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado —lo que Habermas (1987) describe como una creciente racionalización del mundo-vida—. *Filosóficamente*, la modernidad implica la emergencia de la noción de *hombre* como fundamento de todo conocimiento del mundo, separado de lo natural y lo divino (Foucault 1973; Heidegger 1977). La modernidad es también vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia —extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger entre otros—, que encuentra en la verdad lógica el fundamento para una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles y controlables. Vattimo (2000) enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno (ver el capítulo 3 para una discusión más detallada).

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, este es exactamente el caso. Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y universalización de la modernidad. La modernidad no es más un puro asunto de Occidente, sino que está en todas partes; el triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse *el efecto Giddens: desde ahora mismo, la modernidad está en todas partes, hasta el final de los tiempos*. No solo la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a ser la manifestación de la historia y la cultura europeas. No importa cuán variadamente sea caracterizada, una *modernidad global* ha llegado para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la *modernity at large*¹ (Appadurai 1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes y constituye un ubicuo e ineluctable

1. Expresión de Arjun Appadurai traducida al castellano como *modernidad descentrada* (por Fondo de Cultura Económica) o *modernidad desbordada* (por Prometeo Libros) (N. del T.).

hecho social². Esta incapacidad para ir más allá de la modernidad es enigmática y necesita ser cuestionada como parte de cualquier esfuerzo para imaginar un más allá del Tercer Mundo.

Más allá de la modernidad: posmodernismo opositor

Boaventura de Sousa Santos ha argumentado enfáticamente que nos estamos desplazando más allá del paradigma de la modernidad en dos sentidos: epistemológica y sociopolíticamente. Epistemológicamente, este movimiento implica una transición de la dominancia de la ciencia moderna a un panorama plural de formas de conocimiento. Socialmente, la transición es entre el capitalismo global y las formas emergentes, de las cuales solo tenemos destellos en los movimientos sociales de hoy y en eventos tales como el Foro Social Mundial. El punto clave de esta transición, en la rigurosa conceptualización de Santos, está en la insostenible tensión entre las funciones centrales de la modernidad de la regulación y la emancipación social, en torno al creciente desbalance entre expectativas y experiencia. Tendiente a garantizar el orden en la sociedad, la regulación social comprende una serie de normas, instituciones y prácticas a través de las cuales las expectativas son estabilizadas, basadas en los principios del Estado, el mercado y la comunidad.

La emancipación social reta el orden creado por la regulación en nombre de un ordenamiento diferente; para este fin, ha recurrido a la racionalidad estética, científico-cognitiva y ética. Estas dos tendencias se han vuelto tan contradictorias, y han derivado en un número de excesos y deficiencias nunca antes tan evidentes, en particular con la globalización neoliberal. El manejo de estas contradicciones —principalmente en las manos de la ciencia y la ley— está él mismo en crisis. El resultado ha sido la hipercientifización de la emancipación (las demandas por una mejor sociedad han sido filtradas a través de la racionalidad de la ciencia), la hipermercantilización de la regulación (la regulación moderna es cedida al mercado, ser libre es aceptar la regulación del mercado) y, más aún, el colapso de la emancipación en la regulación. De ahí la necesidad de una transición paradigmática que nos permita pensar de nuevo

2. Creo que una visión *eurocentrada* de la modernidad está presente en el grueso de sus conceptualizaciones tanto como en las de globalización, en la mayoría de los campos y en todos los lados del espectro político, incluyendo aquellos trabajos que contribuyen con nuevos elementos a repensar la modernidad (*i.e.* Hardt y Negri 2000). En este último caso, su eurocentrismo se manifiesta en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical, y en su creencia de que no hay un afuera de la modernidad (nuevamente, la Giddens). En otros casos, las nociones eurocéntricas de la modernidad están implícitas en visiones de la globalización que en otros sentidos son iluminadoras (*i.e.* Wallerstein 2000).

sobre la problemática de la regulación y la emancipación social, con la meta última de desoccidentalizar la emancipación social (Santos 2002: 1-20). Para este fin, es requerido un nuevo enfoque de la teoría social, el *posmodernismo opositor*:

Las condiciones que trajeron la crisis de la modernidad no son todavía las condiciones para superar la crisis más allá de la modernidad. De ahí la complejidad de nuestro periodo de transición retratado por la teoría oposicional posmoderna: estamos enfrentando problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. La búsqueda de una solución posmoderna es lo que denominamos posmodernismo opositor [...]. Es necesario comenzar desde la disyunción entre la modernidad de los problemas y la posmodernidad de las posibles soluciones, y convertir tales disyunciones en el impulso para fundamentar teorías y prácticas capaces de reinventar la emancipación social a partir de las destruidas promesas de emancipación de la modernidad³. (Santos 2002: 13, 14)

Santos apunta entonces hacia otro paradigma, distinto de la modernidad, incluso si no es todavía totalmente visible, que haga plausible la imaginación del más allá de la modernidad. Su lectura de la modernidad distingue entre las posiciones que postulan un final del capitalismo, aun si es en un largo término, que abogan por prácticas transformativas y aquellas otras que conciben el futuro como una metamorfosis del capitalismo, que favorecen estrategias adaptativas dentro de este (Castells 1996; Santos 2002: 165-193). Para este último grupo, uno puede decir que la globalización es el más reciente estado de la modernidad capitalista; para el primero, la globalización es el comienzo de algo nuevo. Como veremos prontamente, la perspectiva latinoamericana de la modernidad/colonialidad sugiere que las prácticas transformativas están produciéndose ahora y necesitan ser amplificadas socialmente.

La nueva fase del imperio global y el crecimiento del fascismo social

Para Santos (2002), una de las principales consecuencias del colapso de la emancipación en la regulación es la predominancia estructural de la exclusión sobre la inclusión. Ya sea por la exclusión de muchos de quienes estaban anteriormente incluidos, o porque a aquellos que en el pasado eran candidatos a la

3. Santos diferencia su posición de quienes piensan que hay mejores soluciones modernas a problemas modernos (Habermas, Giddens) y de aquellos *celebradores posmodernos* (Baudrillard, Lyotard, Derrida), para quienes la falta de soluciones modernas a los problemas modernos no es en sí misma un problema, sino antes bien una solución de cierto tipo.

inclusión se les impide ahora ser incluidos, el problema de la exclusión ha venido a acentuarse terriblemente, con un número creciente de personas arrojadas a un auténtico *estado de naturaleza*. El tamaño de la clase excluida varía por supuesto con la centralidad del país en el sistema mundial, pero es particularmente asombroso en Asia, África y Latinoamérica. El resultado es un nuevo tipo de fascismo social como *un régimen social y civilizacional* (Santos 2002: 453). Este régimen, paradójicamente, coexiste con sociedades democráticas, de ahí su novedad. Tal fascismo puede operar de varios modos: en términos de exclusión espacial; territorios disputados por actores armados; el fascismo de la inseguridad; y, por supuesto, el mortal fascismo financiero, el cual a veces dicta la marginalización de regiones y países enteros que no cumplen con las condiciones exigidas por el capital, según el FMI y sus fieles asesores (Santos 2002: 447-458). Al anterior Tercer Mundo corresponden los más altos niveles de fascismo social de este tipo. Esto es, en suma, el mundo que está siendo creado por la colonización desde arriba o la globalización hegemónica.

Antes de continuar, es importante completar esta escueta representación de la modernidad capitalista global de hoy al examinar la invasión a Irak liderada por Estados Unidos a principios de 2003. Entre otras cosas, este episodio presenta dos aspectos particularmente claros: primero, la voluntad de usar niveles de violencia sin precedentes para aplicar una dominación de escala global; segundo, la unipolaridad del imperio actual. En ascenso desde los años de Thatcher-Reagan, esta unipolaridad ha alcanzado su clímax con el régimen posterior al 11 de septiembre, basada en una nueva convergencia de intereses militares, económicos, políticos y religiosos en los Estados Unidos. En la convincente visión de Alain Joxe (2002) de una globalidad imperial, lo que hemos visto desde la guerra del Golfo es el desarrollo de un imperio que opera crecientemente a través del manejo de una violencia asimétrica y espacializada, del control territorial, de las masacres subcontratadas y de las *pequeñas guerras crueles*, las cuales en conjunto buscan la imposición del proyecto capitalista neoliberal. En juego está un tipo de regulación que opera mediante la creación de un nuevo horizonte de violencia global. Este imperio regula el desorden a través de medios financieros y militares, empujando el caos hasta sus afueras, creando una paz *predatoria* que beneficia a una casta noble global, dejando incalculable sufrimiento en su camino. Es un imperio que no asume la responsabilidad por el bienestar de aquellos sobre quienes gobierna. Como Joxe ha argumentado:

El mundo está hoy unido por una nueva forma de caos, un caos imperial, dominado por el *imperium* de los Estados Unidos, aunque no por ellos controlado. Carecemos de palabras para describir este nuevo sistema, mientras estamos rodeados por sus imágenes [...]. El mundo dirigido a través del caos, una doctrina que una escuela racional europea haría difícil de imaginar, necesariamente conduce al debilitamiento de los Estados —incluso en los Estados Unidos— a través de la emergente *soberanía* de las corporaciones y mercados. (2002: 78, 213)

El nuevo imperio opera entonces no tanto a través de conquistas, sino a través de la imposición de normas (mercados libres, democracia al estilo de Estados Unidos, nociones culturales de consumo, entre otros). Lo que anteriormente se denominaba Tercer Mundo constituye el principal teatro de una multiplicidad de pequeñas guerras crueles que, antes que retornos bárbaros, se enlazan a la actual lógica global. Desde Colombia y Centroamérica a Argelia, África subsahariana y el Medio Este, estas guerras se producen en los Estados o regiones, sin amenazar el imperio pero fomentando condiciones que le son favorables. Para gran parte del anterior Tercer Mundo (y por supuesto para el Tercer Mundo en el centro), se reserva *el caos-mundial* (Joxe 2002: 107), la esclavitud del mercado libre y el genocidio selectivo. En algunos casos, esto llega a un tipo de *paleomicrocolonialismo* en ciertas regiones; en otras, a la balcanización; y en algunas, a las más brutales guerras internas y el desplazamiento masivo hasta vaciar regiones enteras para el capital transnacional (particularmente en el caso del petróleo, pero también en el de los diamantes, la madera, el agua, los recursos genéticos y las tierras agrícolas). A menudo estas pequeñas guerras crueles son atizadas por redes de mafia y tienden hacia la globalización macroeconómica. Es claro que el nuevo imperio global⁴ articula la *expansión pacífica* de la economía de mercado con la violencia omnipresente de un nuevo régimen de globalidad económica y militar —en otras palabras, la economía global viene siendo sustentada por una organización global de la violencia y viceversa (Joxe 2002: 200)—. En el lado de la subjetividad, lo que crecientemente se encuentra en los sures (incluyendo el sur en el norte) son *identidades fragmentadas* y transformación de las culturas de la solidaridad en culturas de la destrucción.

El caso colombiano: modernidad, desarrollo y la lógica del desplazamiento

Colombia ejemplifica la visión de Joxe, y de esta manera creo que se presentan situaciones que podrían volverse más comunes en el mundo. A pesar de la complejidad de esta circunstancia, es posible realizar unas pocas observaciones generales. Primero, este país representa patrones de exclusión histórica hallados en muchas partes de América Latina, pero raramente tan profundos. Esto se ha agravado en los últimos veinte años por los sucesivos regímenes neoliberales, pero existe una larga historia de exclusión, particularmente en la estructura de la propiedad de las tierras. Hoy, el 1,1% de los grandes propietarios controlan el 55% de toda la tierra cultivable (y alrededor de la tercera parte de esta puede estar asociada con el dinero proveniente del tráfico de drogas). Más del 60% de la población

4. “El nuevo orden mundial de la imperial monarquía estadounidense” (Joxe 2002: 171).

colombiana tiene un ingreso por debajo de la línea de pobreza; el 25% vive en la pobreza absoluta, lo que significa que sus ingresos son inferiores a un dólar al día. La pobreza rural es del 80% y la pobreza urbana ha alcanzado también altos niveles, con al menos dos consecuencias de particular relevancia: la creación de vastos barrios de pobreza absoluta, con escasa o nula presencia del Estado, los cuales son principalmente gobernados por leyes locales y una persistente violencia; y la emergencia de un nuevo grupo de personas conocidas como “desechables” que son a menudo objeto de “limpiezas sociales” por escuadrones de la muerte de derecha. Desde los años ochenta, mafias de las drogas han adquirido una tremenda presencia en todos los planos de la sociedad, impulsadas por el negocio internacional, bastante lucrativo. El conflicto armado que afecta actualmente a Colombia es bien conocido. Este conflicto reúne a diferentes actores —principalmente guerrillas de izquierda, el ejército y los grupos paramilitares de derecha— en una compleja disputa militar, territorial y política, que no intento analizar aquí⁵. Es suficiente decir que, desde la perspectiva de la globalidad imperial, estos grupos pueden ser vistos como máquinas más interesadas en su propia sobrevivencia y esfera de influencia que en una solución pacífica al conflicto. Masacres y violaciones a los derechos humanos están a la orden del día, por parte de los paramilitares pero también de las guerrillas, y la población civil es frecuentemente introducida en el conflicto como participante forzoso o víctima sacrificada. Las guerrillas no han tenido la voluntad de reconocer y respetar las necesidades autónomas y las estrategias de otras luchas, como aquellas de las gentes negras e indígenas y de los ambientalistas.

Las dinámicas subnacionales de la globalidad imperial son patéticamente ilustradas por la experiencia de la región del Pacífico colombiano. Esta área de bosque húmedo tropical, rica en recursos naturales, ha sido la habitación de cerca de un millón de personas, 95% de ellas afrocolombianas, con cerca de cincuenta mil indígenas de varios grupos étnicos. En 1991, una nueva Constitución garantizó los derechos territoriales de las comunidades negras. Desde la mitad de los noventa, sin embargo, guerrillas y paramilitares se han estado moviendo progresivamente en la región, para ganar el control de los territorios que son ricos en recursos naturales o sitio de futuros megaproyectos de desarrollo. En muchas comunidades ribereñas, tanto guerrillas como paramilitares han impulsado a la gente a plantar coca o a salir. El desplazamiento ha alcanzado proporciones increíbles, con muchos cientos de miles de personas desplazadas solo de esta región. En la parte más sur de la región del Pacífico, el desplazamiento ha sido causado en gran medida por los paramilitares pagados por los ricos cultivadores de palma africana, en un intento por expandir sus propiedades e incrementar la

5. Para un tratamiento reciente de la actual situación en Colombia, ver Garay (2002), Ahumada et ál. (2000), Leal (1999) y el número especial de la *Revista Foro* (n° 46, enero de 2003).

producción para los mercados mundiales (ver el capítulo 2). Esto se ha hecho en el nombre del desarrollo con recursos provistos por el Plan Colombia⁶.

Es poco conocido que Colombia tiene hoy cerca de tres millones de personas desplazadas internamente, lo que constituye una de las mayores crisis de refugiados en el mundo. Cerca de cuatrocientas mil personas fueron desplazadas internamente solo en 2002. Un altísimo porcentaje de los desplazados son afrocolombianos e indígenas, lo que hace evidente un factor poco discutido de la globalidad imperial, esto es, su dimensión racial y étnica. Un aspecto de esto es que, como ocurre en el Pacífico, las minorías étnicas a menudo habitan los territorios ricos en recursos naturales que son ahora deseados por el capital nacional y transnacional. Más allá de esta observación empírica, subyace el hecho de que la globalidad imperial es referida también a la defensa del privilegio blanco en el mundo. Por privilegio blanco quiero decir aquí no tanto lo fenotípicamente blanco, sino la defensa de la forma de vida eurocéntrica que ha privilegiado históricamente a los blancos a expensas de la gente no-europea y de color en el mundo en general. Como veremos, esta dimensión de la globalidad imperial es mejor captada por el concepto de colonialidad global.

El caso de Colombia y de su región pacífica, entonces, refleja tendencias cruciales de la globalidad imperial y la colonialidad global. La primera tendencia es la articulación entre la economía y la violencia armada, particularmente en el aún prominente papel de las guerras nacionales y subnacionales por el control del territorio, la gente y los recursos. Estas guerras contribuyen a la dispersión del fascismo social, definido como la combinación de la exclusión social y política por la cual se produce el incremento de largos sectores de la población que vive bajo terribles condiciones materiales y a menudo bajo la amenaza de desplazamiento o incluso de muerte. En Colombia, la respuesta del Gobierno ha sido aumentar la represión militar, la vigilancia y la paramilitarización dentro de una concepción de *seguridad democrática* que refleja la estrategia global de los Estados Unidos como ha sido visto en el caso iraquí: democracia por la

6. El Plan Colombia es una estrategia multimillonaria que busca el control tanto de la producción de drogas y su tráfico como de la actividad guerrillera. Liderado por los Gobiernos colombiano y estadounidense, constituye una estrategia de militarización y control en la totalidad de la región andina (y también la región amazónica ligada a los países andinos). Su primera asignación de 1.300 millones de dólares (2000-2002) fue mayormente destinada a ayuda militar. Incluso el pequeño porcentaje de los fondos destinados al desarrollo social fue en su mayoría capturado por las ONG soportadas por grupos capitalistas para extender su control sobre territorios y recursos valiosos, como en el caso de los cultivadores de palma en la región del Pacífico sur. Entre los aspectos más criticados del Plan Colombia por organizaciones colombianas e internacionales están los programas de fumigación indiscriminada, el fomento del incremento de la militarización y el incremento del conflicto. Aunque con otro nombre (Plan Patriota), esta estrategia es una pieza central de la administración de Uribe (2002-2006).

fuerza y sin derecho a disentir. El fascismo social y el fascismo político (redes de informantes pagados, supresión de derechos) confluyen en esta estrategia de mantener un patrón de acumulación del capital que beneficia a un sector cada vez más estrecho de la población mundial.

Segundo, Colombia también muestra que, a pesar de reunir unas condiciones excelentes para la construcción de una sociedad pacífica y una democracia capitalista (*i.e.* muy ricas reservas naturales y una amplia y altamente entrenada clase profesional), en la práctica ha sucedido lo contrario, en parte porque la guerra local es, al menos parcialmente, un subrogado de los intereses globales (especialmente de los Estados Unidos), en parte porque con una rapaz voracidad la élite nacional se rehúsa a entrar en una democracia más significativa, y también porque la lógica de la guerra (incluyendo las mafias de la droga) ha tomado una dinámica de autoperpetuación. Finalmente, y más importante para nuestro argumento, el caso colombiano hace más claro el agotamiento de los modelos modernos. El desarrollo y la modernidad, con seguridad, fueron siempre inherentemente procesos creadores de desplazamiento. Lo que se ha vuelto evidente con el exceso de la globalidad imperial es que *la brecha entre las tendencias productoras de desplazamiento y los mecanismos preventores de desplazamiento no solo ha crecido sino que se ha vuelto insostenible* —esto es, inmanejable en el marco moderno—⁷. En resumen, mientras que existen rasgos socioeconómicos y políticos que aún permiten hablar legítimamente de un tercer mundo (pobreza, exclusión, opresión, desarrollo desigual, imperialismo, por supuesto, y demás), estos han sido rearticulados de formas que no permiten hablar del Tercer Mundo, sino imaginar un más allá del Tercer Mundo más apropiadamente. Esta articulación debe preservar las condiciones sociales que permitían hablar de un tercer mundo en un periodo anterior. Pero estas tienen que ser reactualizadas a través de conceptos más atinados para las problemáticas contemporáneas. Hasta ahora hemos discutido algunos de estos conceptos, particularmente el de imperialidad global y el de fascismo social. También hemos comenzado la discusión de lo que significaría el pensamiento de un más allá de la modernidad. Es tiempo de ampliar esta idea con la introducción del programa de investigación de la modernidad/colonialidad.

7. Los movimientos sociales locales en el Pacífico parecen tener claridad al respecto. Para ellos, el desplazamiento es parte de un concertado contraataque a los logros territoriales de las comunidades étnicas a través del continente, desde los zapatistas hasta los mapuches. Esto ocurre porque los proyectos socioeconómicos de los actores armados no coinciden con los de las comunidades étnicas. Esta es la razón por la cual los movimientos sociales enfatizan el principio del retorno como política general para los grupos desplazados del Pacífico, y la declaración de esta región como un territorio de paz, felicidad y libertad, que descarta todas las formas de violencia armada. Para una discusión más detallada sobre estos aspectos, ver el siguiente capítulo.

Más allá de la modernidad: subalternidad y la problemática de la colonialidad

El aparente triunfo de la modernidad eurocentrada puede ser visto como una imposición de un designio global sobre una historia local, de tal modo que ha subalternizado otras historias locales y designios. Si este es el caso, ¿podría uno postular la hipótesis de que las alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Y si es así, ¿cómo podríamos articular un proyecto en torno a esta noción?, ¿podría pensarse sobre y (diferentemente) desde una *exterioridad* al sistema mundo moderno?, ¿puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad, y esbozar no una totalidad diferente que se le oponga y se oriente hacia diferentes designios globales, sino una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada por el grupo de teóricos latinoamericanos que al problematizar la modernidad a través de los lentes de la colonialidad cuestionan sus orígenes espaciales y temporales, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia con miras a la constitución de mundos locales y regionales alternativos. En lo que sigue, presentaré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos⁸.

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se asienta en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Estas incluyen: 1) la localización de los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico a partir de 1492, antes que los más comúnmente aceptados mojones de la Ilustración o el final del siglo XVIII; 2) la atención al colonialismo, el poscolonialismo y el imperialismo como constitutivos de la modernidad; esto incluye una determinación de no pasar por alto la economía y

8. En el mejor de los casos, esta es una muy sintética presentación de las ideas de este grupo. En el capítulo 3 hay una discusión más detenida que incluye su genealogía, sus tendencias, sus relaciones con otros movimientos teóricos y sus tensiones actuales. Este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el argentino-estadounidense semiótico y teórico cultural Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de académicos asociados con el grupo, particularmente en los países andinos y los Estados Unidos. En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares en Quito, Ciudad de México y Chapel Hill/Durham y Berkeley en los Estados Unidos. Para las principales ideas presentadas acá, ver Dussel (1983, 1992, 1993, 1996, 2000); Quijano (1993, 2000); Mignolo (2000, 2001a, 2001b); Lánder (2000); Castro-Gómez (1996, 2000); Castro-Gómez y Mendieta (1998); Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés. Ver Beverly y Oviedo (1993) para algunos de los trabajos de estos autores en inglés. Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel (Alcoff y Mendieta, 2000). La revista *Nepantla. Views from South*, fundada recientemente en la Universidad de Duke, tiene un foco parcial en los trabajos de este grupo. Ver especialmente el vol. 1, n° 3 de 2000. Otro volumen en inglés, por Grosfoguel y Saldívar, se encuentra en preparación.

sus concomitantes formas de explotación; 3) la adopción de una perspectiva global en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intraeuropeo; 4) la identificación de la dominación de otros que se encuentran fuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad; 5) una reconceptualización del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad, *derivada de la posición europea como centro* (Dussel 2000: 471; Quijano 2000: 549)—. En síntesis, hay una relectura del *mito de la modernidad* en términos del lado oculto (la colonialidad) que implica una denuncia del supuesto de que el desarrollo europeo debe ser seguido unilateralmente por cualquier otra cultura, y por la fuerza si es necesario —lo que Dussel (1993, 2000) denominó la *falacia desarrollista*—. Las conclusiones principales son, primero, que la unidad analítica propia para el examen de la modernidad es la modernidad/colonialidad —en suma, no hay modernidad sin colonialidad, pues esta última es constitutiva de la primera—. Segundo, el hecho de que la *diferencia colonial* es un espacio epistemológico y político privilegiado. En otras palabras, lo que emerge de este encuadre alternativo es la necesidad de tomar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y pensar lo teórico a través de la praxis política de los grupos subalternos.

Algunas de las nociones claves que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son entonces: el *sistema mundo moderno colonial* como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan el colonialismo moderno y las modernidades coloniales. La *colonialidad del poder* (Quijano) es entendida como un modelo hegemónico global de poder instaurado desde la Conquista que articula raza y trabajo, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. La *diferencia colonial* y la *colonialidad global* (Mignolo) se refieren al conocimiento y las dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder existentes actualmente. La *colonialidad del ser* (Nelson Maldonado-Torres), como la dimensión ontológica de la colonialidad, en ambos lados del encuentro; la colonialidad del ser apunta hacia el *exceso ontológico* que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, además, encara críticamente la efectividad de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro. El *eurocentrismo* como el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica europea, que ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo xvii (Dussel, Quijano); de ahí la posibilidad de pensamiento y de epistemologías no-eurocéntricas. Una detenida e iluminadora caracterización de la colonialidad es presentada por Walter Mignolo:

Dado que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que el proyecto de modernidad nece-

sita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelada y, concomitantemente, es también el sitio desde donde los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma, y es al mismo tiempo la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra); así la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado en la modernidad, bueno pero miope), sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensada; donde la cuestión de lenguajes y conocimientos devienen cruciales (el árabe, el chino, el aymará, el bengalí, etc.) como el sitio de lo pluriversal —esto es, lo *tradicional* que lo *moderno* está borrando y eliminando—. (Mignolo. Correo electrónico, 31 de mayo de 2003)

La pregunta de si existe o no una exterioridad al sistema mundo moderno colonial es de alguna manera peculiar a este grupo, y puede ser fácilmente malentendida. Esta pregunta fue originalmente propuesta por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y retrabajada en los años recientes. De ninguna manera esta exterioridad debe pensarse como un afuera puro, intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que se refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el otro deviene en la fuente original del discurso ético *vis à vis* una totalidad hegemónica. Esta interpelación del otro viene como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Esto es precisamente lo que el grueso de los teóricos europeos y euroamericanos parecen poco dispuestos a aceptar; tanto Mignolo como Dussel encuentran acá un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo.

La noción de Dussel de *transmodernidad* indica la posibilidad de un diálogo no-eurocéntrico con la alteridad, un diálogo que permita plenamente *la negación de la negación* por la cual los subalternos otros han sido sujetados. En este sentido son importantes las nociones de *pensamiento de frontera*, *epistemología de frontera* y *hermenéutica pluritópica* de Mignolo. Estas nociones apuntan a la necesidad de “una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos” (Mignolo 2001a: 9) y que “enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha) desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en formas subalternas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)” (2001a: 11). Mientras Mignolo reconoce la continuada importancia de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental (crítica desde un único espacio unificado), él sugiere que esta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia

colonial. El resultado es una *hermenéutica pluritópica*, que hace posible el pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como la única perspectiva epistemológica⁹. Que sea claro, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica *desplazamiento y partida* (Mignolo 2000: 308), doble crítica (tanto de Occidente como de las otras tradiciones desde las cuales la crítica es lanzada), y la afirmación positiva de un ordenamiento alternativo de lo real.

El corolario es la necesidad de edificar narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad “dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente” (Mignolo 2001a: 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los designios globales por y desde las historias locales, a la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico desde el punto de vista de lo subalterno —tal como en el proyecto zapatista que remapea el marxismo, el tercermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera—. Mignolo señala que “no hay nada fuera de la totalidad... la totalidad es siempre proyectada desde una historia local dada”, por lo que es posible pensar en “otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad” (Mignolo 2000: 329). Estas alternativas no jugarían en el par *globalización/civilización* inherente a la modernidad/colonialidad, sino que más bien edificarían en la relación *mundialización/cultura* centrada en historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados. La diversidad de la mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendiente hacia múltiples y diversos órdenes sociales —en síntesis, la pluriversalidad—. Uno puede decir, con Mignolo (2000), que este enfoque “es ciertamente una teoría *desde/del* Tercer Mundo, *pero no solo para el Tercer Mundo*... La teorización del Tercer Mundo es también para el Primer Mundo en el sentido de que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica” (309).

Algunas conclusiones parciales: la colonialidad incorpora el colonialismo y el imperialismo pero va más allá de ellos; es por esto que no termina con el final del colonialismo (la independencia formal de los Estados-nación), sino que ha sido rearticulada en términos del imaginario de los tres mundos surgido tras la segunda guerra mundial (el cual es a su vez reemplazo de las articulaciones previas en términos de occidentalismo y orientalismo). Por lo mismo, el fin del Tercer Mundo implica una rearticulación de la colonialidad del poder y del conocimiento. Como hemos visto, esta rearticulación toma la forma tanto de una globalidad imperial (un nuevo enlace entre el poder económico y militar) como de una colonialidad global (emergentes órdenes clasificatorios y formas de alterización que están reemplazando el orden de la guerra fría). El nuevo régimen

9. Sobre la aplicación de la noción de hermenéutica diatópica a tradiciones culturales inconmensurables, véase también Santos (2002: 268-274).

de colonialidad es aún difícil de discernir. Raza, clase y etnicidad continuarán siendo importantes, pero reconfiguradas; y recientemente, prominentes áreas de articulación se están generando, tales como la religión (y el género asociado a esta, especialmente en el caso de las sociedades islámicas como lo pudimos apreciar en la guerra contra Afganistán). Sin embargo, el más prominente vehículo de la colonialidad hoy parece ser ambiguamente dibujado por la figura del *terrorista*. Asociado más usualmente al Medio Oriente, y en consecuencia a los más inmediatos intereses petroleros y estratégicos de los Estados Unidos (*vis à vis* la Unión Europea y Rusia, de un lado, y China e India, del otro), el imaginario del terrorista puede tener un amplio campo de aplicación (como a los militantes vascos y a las guerrillas colombianas, por ejemplo). Más aún, después del 11 de septiembre, todos somos terroristas potenciales, a menos que usted sea estadounidense, blanco, cristiano, conservador y republicano —en realidad o epistemológicamente (esto es, en el modo de pensamiento)—.

Esto significa que, en la búsqueda de superar el mito de la modernidad, es necesario abandonar la noción de Tercer Mundo como una articulación particular de tal mito. Del mismo modo, la problemática de la emancipación social necesita ser refractada a través de los lentes de la colonialidad. La emancipación (y también la economía), como se mencionó, necesita ser desoccidentalizada. Si el fascismo social ha devenido en condición permanente de la globalidad imperial, la emancipación tiene que enfrentar la colonialidad global. Esto significa concebirla desde la perspectiva de la diferencia colonial. ¿Qué significa la emancipación —o liberación, en el lenguaje preferido de algunos autores de la modernidad/colonialidad—, cuando uno la aprecia a través de los lentes de la colonialidad, esto es, más allá de la exclusión definida en términos sociales, económicos y políticos?

Finalmente, si no el Tercer Mundo, ¿entonces qué? Pues *mundos y conocimientos de otro modo* basados en las políticas de la diferencia desde la perspectiva de la colonialidad del poder, como veremos en la sección final¹⁰.

Otros mundos son posibles: movimientos sociales, política basada-en-lugar y colonialidad global

Mundos y conocimientos de otro modo resalta el doble aspecto del esfuerzo que está en juego: construir políticas a partir de la diferencia colonial, particularmente en el nivel del conocimiento y la cultura, e imaginar y construir mundos verdaderamente diferentes. Como el eslogan del Foro Mundial Social de

10. *Mundos y conocimientos de otro modo* (*Worlds and Knowledges Otherwise*) es el nuevo subtítulo de la revista *Nepantla*, publicada en Duke University. Estoy en gran deuda con Walter Mignolo por sus aportes a estos párrafos.

Porto Alegre lo planteaba: *otro mundo es posible*. En el pensamiento más allá del Tercer Mundo está en juego la habilidad de imaginar tanto *otros mundos* como *mundos de otro modo* —esto es, mundos que sean más justos y sustentables y, al mismo tiempo, que sean definidos mediante principios distintos a aquellos de la modernidad eurocentrada—. Para hacer esto, al menos dos consideraciones son cruciales: ¿cuáles son los sitios de donde provendrán las ideas de estas imaginaciones alternativas y disidentes? Y, ¿cómo son las imaginaciones disidentes puestas en movimiento? Sugiero que una posible, y tal vez privilegiada, manera mediante la cual estas dos cuestiones pueden ser respondidas es enfocarse en las políticas de la diferencia representadas por muchos movimientos sociales contemporáneos, particularmente aquellos más directa y simultáneamente engranados con la globalidad imperial y la globalidad colonial.

La razón para esta creencia es relativamente simple. Primero, como es entendida aquí, la *diferencia* no es un rasgo esencialista de las culturas no conquistadas aún por la modernidad, sino más bien la articulación misma de las formas globales de poder con mundos basados-en-lugar; en otras palabras, existen prácticas de diferencia que permanecen en la exterioridad (nuevamente, no fuera) del sistema mundo moderno/colonial, incompletamente conquistadas y transformadas, si así se quiere, y también producidas parcialmente a través de antiguas lógicas basadas-en-lugar que son irreductibles al capital y a la globalidad imperial. Sugiero que pensemos esta diferencia en términos de diferencia cultural, económica y ecológica, lo que corresponde a los procesos de conquista cultural, económica y ecológica por la globalidad imperial (como vimos en el caso del Pacífico colombiano). Segundo, muchos de los movimientos sociales actuales no solo son construidos a partir de estas prácticas de diferencia, sino que llevan a cabo una lógica diferente de política y movilización colectiva. Esta lógica tiene dos dimensiones relacionadas: primero, ellos a menudo implican la producción de unas redes autoorganizativas, no jerárquicas. Segundo, en muchos casos estos movimientos llevan a cabo una política del lugar que contrasta con las políticas grandiosas de la revolución y con las concepciones de políticas antiimperialistas que requieren que el imperio sea confrontado en su totalidad (Gibson y Graham 2003). En otras palabras, me gustaría pensar que estos movimientos sugieren su novedad en dos dimensiones: la de la lógica organizativa misma (autoorganización y complejidad), y la de las bases sociales de la movilización (basadas-en-lugar aunque engranadas con redes transnacionales). Permítanme explicar brevemente estas dos dimensiones antes de formular algunas conclusiones sobre el concepto de Tercer Mundo.

La nueva lógica de los movimientos antiglobalización

Al ser confrontados con fenómenos como el de los recientes movimientos sociales, los teóricos hacen bien en preguntarse si contamos con las herramientas

apropiadas para analizarlos. En el caso de los movimientos antiglobalización (MAG), se ha ido evidenciando que las teorías existentes se encuentran en dificultades para explicar las movilizaciones globales de los últimos años (Escobar 2000; Osterweil 2003). La búsqueda de nuevas teorías y lenguajes, sin embargo, ha empezado en serio. En el comienzo de la ardua tarea de entender los actuales MAG, he encontrado particularmente útiles las teorías de la complejidad en las ciencias naturales (y, en menor medida, las teorías del ciberespacio). Introduciré acá apenas el mínimo de elementos necesarios para plantear por qué estos movimientos —*provisionalmente* interpretados mediante los lentes teóricos de la autoorganización—, ofrecen tal vez nuestra mejor esperanza de imaginar *mundos y conocimientos de otro modo*. En el examen de la reciente ola de protesta global del doble movimiento de la transformación económica y la protección social, McMichael (2001) plantea que, ya que ellos se oponen tanto al proyecto modernista como a su epistemología de mercado, deben también ir más allá del clásico contramovimiento de Polanyi. En otros términos, “un movimiento proteccionista está emergiendo”, pero no uno que podría simplemente regular mercados: al contrario, es “uno que cuestiona la epistemología del mercado en el nombre de alternativas derivadas desde y más allá del sistema de mercado” (2001: 3). Por esta razón, estos movimientos pueden ser propiamente denominados *antiglobalización*, pues implican una negación del proyecto de globalización en términos de la universalización de la modernidad capitalista —al menos en su forma neoliberal—.

En los últimos siglos, la modernidad y el capitalismo han organizado la vida económica y social en gran parte en torno a la lógica del orden, la centralización y la construcción jerárquica (esto también aplica en gran parte para los socialismos realmente existentes). En décadas recientes, el ciberespacio (como el universo de redes digitales, interacciones e interfaces) y las ciencias de la complejidad han visibilizado un modelo diferente para la organización de la vida social¹¹. En términos de la complejidad en particular, hormigueros, enjambres, ciudades, ciertos mercados, por ejemplo, exhiben lo que los científicos denominan *comportamiento adaptativo complejo* (miles de invisibles unidades formadas por células singulares ocasionalmente se funden en un enjambre y crean una visible forma amplia. Las colonias de hormigas perduran y se desarrollan sin un planificador central. Mercados medievales enlazaron efectivamente a una multitud de productores y consumidores con precios definidos por ellos mismos en una forma que fue entendida localmente). En este tipo de situación, los comienzos simples conducen a entidades complejas sin la existencia de un plan maestro

11. Para una explicación más amplia de este modelo y para referencias adicionales, véase capítulo 9. Peltonen (2003) propone una aplicación de la complejidad a un movimiento social particular en Finlandia.

o una inteligencia central planificadora. Estos procesos se generan de abajo hacia arriba; los agentes que trabajan en una escala (local) producen comportamientos y formas de más altas escalas (*i.e.* las grandes demostraciones antiglobalización de los últimos años). Reglas simples en un nivel dan origen a sofisticación y complejidad en otro nivel de emergencia: las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente y siguiendo reglas locales antes que comandos de arriba hacia abajo resultan en comportamientos macro o estructuras. Algunas veces estos sistemas son *adaptativos*; van aprendiendo a lo largo del tiempo y responden de modo más efectivo a los desafíos de su entorno.

Una distinción útil entre diferentes tipos de estructuras de red es aquella entre *jerarquías* y *mallas* (*meshworks*) (de Landa 1997). Las jerarquías involucran un alto grado de centralización y control, rangos, planificación abierta, homogeneización, así como metas y reglas de comportamiento conducentes a aquellas metas. Las mallas (*meshworks*), por el contrario, están basadas en una descentralización de la toma de decisiones, estructuras no-jerárquicas, autoorganización, heterogeneidad y diversidad —dos filosofías de la vida muy diferentes—. Debería ser claro, sin embargo, que estos dos principios se encuentran mezclados y en operación en la mayoría de los ejemplos de la vida real, y uno puede ser origen del otro. La lógica de la jerarquía y el control, no obstante, ha tendido a predominar en el capitalismo y el militarismo como totalidad. El modelo de la autoorganización, no-jerarquía (o heterarquía), comportamiento complejo adaptativo, es cercano en espíritu al anarquismo filosófico y al anarcosocialismo y puede proveer guías generales para la interconexión internacionalista. Podría decirse, nuevamente de forma provisional, que este modelo también confronta la izquierda con una nueva política de la emergencia que debería ser considerada¹².

La política del lugar como una nueva lógica de lo político

La meta de muchas (no de todas) las luchas antiglobalización puede ser vista como la defensa de concepciones históricas particulares basadas-en-lugar del mundo y de prácticas de producción del mundo —más precisamente, como una defensa de *construcciones particulares de lugar, incluyendo la reorganización de lugar, que podrían ser consideradas necesarias de acuerdo con las luchas de*

12. Una advertencia debe ser tenida en mente: a menudo, las minorías étnicas, las mujeres y los pobres son los más marginados dentro de estas tendencias, especialmente en el nivel de las NTIC. No obstante, estos mismos agentes son muchas veces la avanzada de las luchas por las NTIC (ver, por ejemplo, el trabajo de María Suárez [2003] con la red de radio e Internet, el FIRE en Costa Rica; Harcourt [1999] para los usos empoderadores en grupos de mujeres de las NTIC; Ribeiro [1998]; Waterman [2003]).

poder en el lugar—. Estas luchas están basadas en lugares, aunque hayan sido transnacionalizadas (Harcourt y Escobar 2002; ver además el capítulo 7). Las políticas de lugar constituyen una forma emergente de política, un nuevo imaginario político en el cual se afirma una lógica de la diferencia y una posibilidad que desarrollan multiplicidad de actores y acciones que operan en el plano de la vida diaria. En esta perspectiva, los lugares son sitios de culturas vivas, economías y medio ambientes antes que nodos de un sistema capitalista global y totalizante. En la conceptualización de Gibson y Graham (2003), estas políticas de lugar —a menudo apoyadas por mujeres, ambientalistas y aquellos que luchan por formas alternativas de vida— son una lúcida respuesta al tipo de *políticas del imperio* que es también común en la izquierda y que requiere que el imperio sea confrontado en el mismo plano de totalidad y que, en cuanto tal, devalúa todas las formas de acción localizada, reduciéndolas a acomodación o reformismo. Como nos recuerdan permanentemente, “los lugares nunca son totalmente capitalistas, y en esto subyace su potencial de devenir en algo diferente” (Gibson y Graham 2003: 15). O, en el lenguaje del proyecto de la modernidad/colonialidad, existe una exterioridad a la globalidad imperial —un resultado tanto de la colonialidad global como de las dinámicas culturales basadas-en-lugar que son irreductibles a los términos de la modernidad capitalista—.

Como analizo en el capítulo 7, la lucha de los movimientos sociales de las comunidades negras del Pacífico colombiano ilustra las políticas de lugar en el contexto de la globalidad imperial. Este movimiento, que emergió a principios de los noventa como respuesta a la profundización del modelo neoliberal y en la estela de la nueva Constitución de 1991 que garantiza los derechos culturales y territoriales de las minorías étnicas tales como las comunidades negras del Pacífico, fue desde el principio mismo concebido como una lucha por la defensa de la diferencia cultural y de los territorios. El movimiento desde entonces ha enfatizado cuatro derechos: a su identidad (de ahí, el derecho de ser diferente); a sus territorios (como el espacio para ejercer la identidad), a su autonomía local y a su propia visión de desarrollo. En el encuentro con los agentes del Estado, expertos, ONG, redes internacionales de la biodiversidad, etc., el movimiento ha desarrollado un singular encuadre de ecología política que articula el proyecto de vida de las comunidades de río —imbuido en las nociones basadas-en-lugar de territorio, sistemas de producción y del ambiente—, con la visión política del movimiento social, encarnado en una visión del Pacífico como un *territorio-región de grupos étnicos*. De esta manera, el movimiento puede legítimamente ser interpretado en términos de la defensa de las prácticas de la diferencia cultural, económica y ecológica. Al emerger desde la exterioridad del sistema mundo moderno/colonial —en el cual los negros de regiones marginales han estado siempre entre los más excluidos y olvidados—, este grupo de activistas puede también ser visto como practicante de una clase de pensamiento de frontera desde el cual ellos se articulan con sus comunidades, de un lado, y con los agentes de

la modernidad, del otro. En la conexión con otros movimientos continentales o globales (*i.e.* afrolatinoamericanos y movimientos antiglobalización), ellos también vienen siendo parte del movimiento transnacional de redes (*meshworks*) analizado en esta sección.

Dos aspectos más del movimiento de redes (*meshworks*) antes de finalizar: primero, al confrontar la globalización neoliberal y la globalidad imperial, los movimientos locales, nacionales y transnacionales pueden ser vistos como parte de una forma de globalización contrahegemónica (Santos 2002: 459 y ss.). Estos movimientos no solo retan la racionalidad de la globalización neoliberal en muchos planos, sino que también proponen nuevos horizontes de significado (claramente en casos como el de los zapatistas con su énfasis en la humanidad, la dignidad y el respeto de la diferencia) y concepciones alternativas de economía, naturaleza y desarrollo, entre otras (como en el caso del movimiento social de las comunidades negras en el Pacífico colombiano y muchos otros). La globalización contrahegemónica es un movimiento tremendamente diverso, y no es este el espacio para analizarlo. Basta decir que a menudo ellos buscan al mismo tiempo metas de igualdad (y justicia social en general) y de diferencia. Esta lucha por la diferencia-en-igualdad y la igualdad-en-diferencia es un rasgo de muchos movimientos contemporáneos, que los distinguen de aquellos del reciente pasado.

Pero esto también significa que es una necesidad tremenda, por lo que Santos (2003) ha argüido en favor de una teoría de la traducción que propicie el mutuo entendimiento y la inteligibilidad entre los movimientos que confluyen en las redes, pero con cosmovisiones, mundos-vida y concepciones que son a menudo diferentes y extrañas entre sí, si no plenamente irreconciliables. ¿Cómo puede ser promovido el aprendizaje mutuo y la transformación entre las prácticas subalternas? Esto es crecientemente reconocido como un elemento importante para el avance de la globalización contrahegemónica (por ejemplo, por la Red Mundial de Movimientos Sociales que emergió del proceso del Foro Social Mundial). Si es cierto que muchos de los movimientos subalternos de hoy son productores de conocimientos que han sido marginalizados y excluidos, ¿no llegará esto de alguna manera a una situación de “terceros mundos transnacionales de gentes y conocimientos” (Santos 2002: 234), cuya articulación podría producir nuevos tipos de agencia contrahegemónica? Nunca más concebidos como un rasgo clasificatorio en el orden epistémico moderno, estos *terceros mundos de gentes y conocimientos* podrían funcionar como la base para una teoría de la traducción que, mientras respeta la diversidad y la multiplicidad de los movimientos (aunque cuestione sus identidades particulares), permita una creciente inteligibilidad de experiencias entre los mundos y conocimientos existentes, y haga así posible un más alto grado de articulación de *mundos y conocimientos de otro modo*. Como lo ha planteado Santos:

Tal proceso incluye la articulación de luchas y resistencias, así como la promoción de unas alternativas más comprensivas y consistentes [...]. Un esfuerzo enorme de reconocimiento mutuo, diálogo y debate puede ser requerido para realizar la tarea [...]. Tal tarea implica un amplio ejercicio de traducción que acrecienta la inteligibilidad recíproca sin destruir la identidad de lo que es traducido. El punto es crear, en todo movimiento u ONG, en toda práctica o estrategia, en todo discurso o conocimiento, una zona de contacto que puede representar poros y de ahí ser permeable a otras prácticas, estrategias, discursos, y conocimientos. El ejercicio de traducción apunta a identificar y potenciar lo que es común en la diversidad de la ruta contrahegemónica. (2003: 25)

Conclusión: más allá del Tercer Mundo

Imaginar un más allá del Tercer Mundo tiene muchos contextos y significados. He resaltado algunos de ellos, como los siguientes:

1. En términos de contexto, la necesidad de ir más allá del paradigma de la modernidad en el cual el Tercer Mundo ha funcionado es el elemento clave en la jerarquía clasificatoria del sistema mundo moderno/colonial. Si aceptamos ya sea la necesidad de ir más allá de la modernidad o el argumento de que estamos realmente en un periodo de transición paradigmática, esto significa que el concepto del Tercer Mundo es algo pasado. Que en paz descanse, y con más tristeza que gloria. En este plano, necesitamos estar perplejos ante lo que parece ser una tremenda inhabilidad de parte de los pensadores eurocéntricos para imaginar un mundo sin modernidad y más allá de ella. La modernidad no puede seguir siendo tratada como la *gran singularidad*, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineluctablemente, el camino a ser andado por todas las trayectorias y que conduce a un estado fijo e inevitable. Antes bien, la modernidad y sus exterioridades, si uno así lo desea, deben ser tratados como una verdadera multiplicidad, en la cual las trayectorias son diversas y pueden conducir a múltiples estados.

2. Es importante empezar a pensar en serio sobre los mecanismos introducidos por el nuevo asalto de la colonialidad del poder y el conocimiento. Hasta ahora, esta rearticulación de la globalidad y la colonialidad es principalmente efectuada a través de discursos y prácticas sobre el terrorismo. Estas no son completamente nuevas, por supuesto; en algunas formas, son edificadas (¡aún!) sobre el régimen de clasificación que emergió en los albores de la modernidad, cuando España expulsó a los moros y judíos de la Península y estableció la distinción entre cristianos en Europa y moros en África del Norte y en otras partes. *Más allá del Tercer Mundo* implica entonces que están emergiendo nuevas clasificaciones que no se basan en una división del mundo en tres. La imaginación más allá del Tercer Mundo puede contribuir en este proceso desde una posición crítica.

El análisis arriba realizado también sugiere que las políticas de lugar deberían ser un ingrediente importante para imaginar el más allá del Tercer Mundo (sin desconocer los miedos y riesgos de los localismos). Las políticas de lugar son un discurso del deseo y la posibilidad que se edifica sobre las prácticas subalternas de la diferencia para la reconstrucción de mundos siconaturales alternativos. Las políticas de lugar son un imaginario apropiado para el pensamiento sobre el *espacio-problema* definido por la globalidad imperial y la colonialidad global. Las políticas de lugar también se pueden articular con aquellos movimientos sociales y redes que confrontan la globalización neoliberal. En esta articulación subyace una de las mejores esperanzas para reimaginar y rehacer mundos locales y regionales —en breve, para *mundos y conocimientos de otro modo*—. Las políticas de lugar también dan nuevos sentidos a los conceptos de globalización contrahegemónica, globalizaciones alternativas o transmodernidad.

4. Ciertas condiciones sociales continúan sugiriendo que el concepto de Tercer Mundo podría ser útil. Y la noción de fascismo social resulta valiosa para pensar sobre este asunto. En este caso, sería necesario hablar de *terceros mundos*, los cuales estarían compuestos por un vasto archipiélago de zonas reducidas a precarias condiciones de vida, a menudo (pero no siempre) marcadas por la violencia. Si este escenario es correcto, será crucial hallar formas reales sin antecedentes de pensamiento sobre estos terceros mundos y la gente que los habita, que vayan más allá de los predominantes lenguajes patologizados (guetos, potenciales criminales y terroristas, desechables, los pobres absolutos, etc., todos siempre completamente racializados). Ellos bien podrían ser la mayoría del mundo, y entonces tendrían que resultar imprescindibles en cualquier intento de hacer del mundo un mejor lugar. ¿Qué clases de lógicas están apareciendo de tales mundos? Estos necesitan ser entendidos en sus propios términos, no como ellos son construidos por la modernidad¹³.

Existen por supuesto muchos aspectos importantes para imaginar el *más allá del Tercer Mundo* que han sido dejados por fuera, desde el rol del Estado hasta la economía nacional y las políticas de desarrollo. Creo, sin embargo, que el encuadre presentado arriba tiene implicaciones sobre el modo en que estos son pensados. Me gustaría para terminar sugerir unas pocas medidas que darían sentido a este respecto, por ejemplo:

13. Charles Price (2002) está intentando una esperanzadora reconceptualización del *lumpem-proletariado* para explicar los denominados *garrisons* en las afueras de Kingston; estos son barrios gobernados por jefes a través de un régimen armado que combina particulares modalidades de apoyo a los desempleados, formas reguladas de violencia y poca o ninguna presencia del Estado. Los *garrisons* se han convertido, de esta forma, en enclaves urbanos relativamente autogobernados y autoorganizados.

1. En el nivel de la globalidad imperial, nuevos tipos de coaliciones, con base regional (*i.e.* los países andinos, África occidental) o interconectados según otros criterios (*i.e.* tamaño, existencia de amplias élites tecnocráticas y bases económicas y tecnológicas; por ejemplo, una coalición de algunos de los mayores países del anterior Tercer Mundo, incluso en el plano de élites reformistas *vis à vis* los excesos de la globalidad imperial). Por *nuevo* quiero decir que se problematizan los ensamblajes existentes definidos en términos de Estado-nación y de economías regionales, por ejemplo. ¿Es impensable imaginar una confederación panandina de regiones autónomas que usan consideraciones culturales-ecológicas antes que los tradicionales intereses geopolíticos? Esta sería una confederación sin Estados-nación, por supuesto. Dado el rol actual de muchos Estados en la globalidad imperial, no es impensable que el anterior Tercer Mundo pueda estar mejor en un mundo sin Estados, con la condición de que ambas formas locales/regionales y metanacionales de estructuración y gobierno sean creadas para que eviten las trampas mortales del Estado-nación mientras crean nuevas formas de protección y negociación.

2. Por ahora es claro que la crisis argentina no fue causada por su insuficiente integración a la economía global sino, al contrario, por un exceso de esta. Si siguieron el consejo neoliberal del FMI o de economistas de cosecha propia y no salvaron este importante país de una profunda crisis, ¿por qué no podemos atrevernos a imaginar lo inimaginable, que Argentina podría tener una mejor oportunidad al situarse de alguna forma afuera y más allá de la globalidad imperial, antes que permaneciendo totalmente en ella? ¿Puede una desvinculación parcial —una desconexión selectiva y una rearticulación selectiva— ofrecer una vía alternativa, tal vez en el nivel de las regiones del mundo (*i.e.* Cono Sur) o de redes de regiones del mundo? Esto significa que podría ser posible repensar la propuesta de desconexión introducida por Samir Amin en los setenta para adecuarse a las nuevas condiciones¹⁴. No sobra decir que todo parece militar en contra de esta posibilidad. El propósito de un Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA, como es conocida en América Latina y FTAA, como es conocida en Norte América) ha sido empujado con una considerable fuerza por los Estados Unidos y la mayoría de los líderes latinoamericanos. Y cualquier país o región que se atreva a intentar la vía de la autonomía es objeto de la ira del imperio, y se arriesga a la acción militar. Por esto la oposición en contra del ALCA se encuentra indisolublemente asociada a la oposición al militarismo por parte de la mayoría de los activistas de las organizaciones.

14. La idea de repensar la propuesta original del profesor Amin en términos de *desarticulación selectiva y selectivo reengranaje* surgió en una conversación con Ahmed Samattar y Amparo Menéndez-Carrión en Macalester College en Minnesota (abril de 2002).

Estos son solamente dos ejemplos del tipo de pensamiento *macro* que, sin ser aún radical, podría crear mejores condiciones para la lucha en contra de la globalidad imperial y la colonialidad global. Si es enfocado desde esta perspectiva, ellos podrían contribuir al avance de la idea de que otros mundos son posibles. Los movimientos sociales de la pasada década son, en efecto, un signo de que esta lucha ya está dándose. Imaginar el *más allá del Tercer Mundo* podría devenir en un imaginario más integral de estos movimientos; esto involucraría, como hemos visto, la imaginación del más allá de la modernidad y de los regímenes de economía, guerra, colonialidad, explotación de la gente y la naturaleza, y del fascismo social que han sido desarrollados en su encarnación global imperial.

2. DESPLAZAMIENTOS, DESARROLLO Y MODERNIDAD EN EL PACÍFICO COLOMBIANO¹

Una cosa sabemos a ciencia cierta y es que a la noción imperante de desarrollo y a quienes la instrumentalizan en su beneficio les importa muy poco qué y cómo atropellan. El desplazamiento forzado interno —entendido como la mayor agresión que sufren los afrodescendientes en los últimos 150 años— no es una cosa aislada, sino un conjunto de acciones sistemáticas, abiertas y deliberadas y, por lo tanto, inscritas y funcionales no solo a la dinámica de la guerra, sino también a la concepción de desarrollo [...]. Desplazados inicialmente de África y luego de haber reconstruido parte de su cultura y nuevos sentidos y pertenencias, el actual desplazamiento de los afrodescendientes hace recordar los tiempos de la esclavitud; vienen a la memoria colectiva el dolor de la fragmentación familiar, la imposibilidad de poseer y conservar algún bien, el dolor y maltrato sufrido por las mujeres, la vinculación de los hombres a una guerra ajena, el desconocimiento de las autoridades propias y la imposibilidad de autonomía sobre el territorio.

Carlos Rosero (2002: 549, 551)

Los desplazamientos masivos se han convertido en un fenómeno tan innegablemente característico de nuestra época que es difícil no sucumbir a la tentación de parafrasear el primer párrafo del *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx y Engels: “Un fantasma recorre el mundo: el fantasma del desplazamiento.

1. Estas notas se basan en el trabajo etnográfico realizado en el Pacífico colombiano desde 1993. Francisco Leal (1999) ha efectuado recientemente un estudio del conflicto. Deseo dar gracias a la Afrodes por su amabilidad al facilitarme documentos. Asimismo, agradezco especialmente a Carlos Rosero y Libia Grueso del PCN las entrevistas que me concedieron para conversar sobre el esquema de desplazamiento elaborado por las organizaciones afrocolombianas (Bogotá, octubre de 2001). En la redacción de estas notas ha influido también la exposición de fotografías de Sebastião Salgado titulada *Éxodos* (ver el catálogo editado por la Fundación Retevisión, Madrid, 2000). Los trabajos realizados para el presente capítulo han sido financiados en parte con una beca de investigación del Global Security and Sustainability Program de la Fundación MacArthur.

Todas las fuerzas del nuevo orden mundial se han unido en santa cruzada para acosar a ese fantasma”. Asimismo, uno se ve tentado a añadir lo siguiente, parafraseando una vez más esa misma obra: “Ya es hora de que los desplazados expongan a la faz del mundo entero sus conceptos, sus fines y sus tendencias; de que opongan un manifiesto propio a la leyenda interesada y tecnocrática del fantasma del desplazamiento difundida por los que están en el poder”. En este capítulo se ofrece una explicación provisional del papel destacado que han cobrado los desplazamientos en nuestros tiempos modernos, enmarcándolos en la experiencia histórica más vasta de la modernidad y del desarrollo, y también se exponen los recientes debates sobre la modernidad, entremezclándolos con el análisis del caso sobrecogedor del Pacífico colombiano. En Colombia, que es presuntamente el país del mundo más afectado por el problema de los refugiados internos (más de dos millones), los desplazados están empezando a organizarse y a proponer sus propios planteamientos, pese a todos los obstáculos con que tropiezan. En el presente capítulo se destaca cuán importante es basarse en esos planteamientos para lograr soluciones más duraderas.

En pocas palabras, se sostiene que el desplazamiento forma parte integrante de la modernidad eurocéntrica y de la manifestación que esta ha revestido después de la segunda guerra mundial en Asia, África y América Latina, es decir: el desarrollo. Tanto la modernidad como el desarrollo son proyectos espaciales y culturales que exigen la conquista incesante de territorios y pueblos, así como su transformación ecológica y cultural en consonancia con un orden racional logocéntrico².

Los desplazamientos masivos que se observan hoy en día en el mundo entero —ya sean relativamente voluntarios o forzosos— son el desenlace de procesos culturales, sociales y económicos que han desembocado en la consolidación de la modernidad capitalista. Entiendo por modernidad una forma peculiar de organización social que nació con la conquista de América y que cristalizó posteriormente en el norte de Europa occidental en el siglo XVIII. En el plano social, la modernidad se caracteriza por la existencia de instituciones como el Estado-nación y la burocratización de la vida cotidiana basada en el saber especializado; en el plano cultural, se singulariza por orientaciones como la creencia en el progreso continuo, la racionalización de la cultura y los principios de individuación y universalización; y en el plano económico, se particulariza por sus vínculos

2. De acuerdo con el material publicado sobre las cuestiones del medio ambiente, defino el logocentrismo como un proyecto cultural para ordenar el mundo en función de principios supuestamente racionales, en otras palabras, un proyecto para edificar un mundo ordenado, racional y previsible. En el presente contexto y en un plano más técnico, el logocentrismo es la idea metafísica de que la verdad lógica es el único fundamento de una teoría racional de un mundo integrado por objetos y temas cognoscibles que se pueden ordenar y controlar.

con diversas formas de capitalismo, comprendido el socialismo de Estado como forma de modernidad.

La modernidad capitalista ha generado los desplazamientos masivos y el empobrecimiento de nuestra época y, al mismo tiempo, se ve limitada por ambos fenómenos en la medida en que sus propios instrumentos ya no parecen estar suficientemente a la altura de la tarea que exigen las circunstancias. El resultado de esto es que *cada vez es mayor la discrepancia entre los factores de desplazamiento característicos de la modernidad y los mecanismos previstos para evitar que se produzcan*. En muchos casos es necesario meditar sobre los medios alternativos que se pueden hallar para tratar esos problemas, y reforzar la capacidad de las poblaciones para resistir in situ a los traumatismos de la modernidad —desde la pobreza hasta la guerra—, con apoyo en las luchas que adelantan para defender sus localidades y culturas, y lograr así autonomía en el plano territorial y cultural. La seguridad alimentaria y los derechos culturales y territoriales son fundamentales para alcanzar ese objetivo. Las instituciones modernas (el Estado, el sistema de las Naciones Unidas y las organizaciones de ayuda humanitaria) tienen que desempeñar un papel importante, pero las relaciones con ellas se deben enfocar desde una posición estratégica favorable. En última instancia, los esfuerzos para reorientar nuestra comprensión del desplazamiento se pueden conceptualizar en términos de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad.

Conflicto, desarrollo y desplazamiento en el Pacífico colombiano

La vasta región del Pacífico colombiano, que está cubierta en su mayor parte por bosques pluviales, tiene 900 kilómetros de longitud y una anchura que oscila entre los 50 y los 180 kilómetros. Está situada entre el ramal occidental de la cordillera de los Andes y el océano Pacífico, y limita al norte con Panamá y al sur con Ecuador. Su población alcanza casi un millón de habitantes, de los cuales el 90% son afrocolombianos y unos 50.000 pertenecen a varios grupos étnicos indígenas, de los cuales los más numerosos son los emberá-wounaan. Se considera que es la región más pobre de todo el país y, si nos atenemos a los indicadores convencionales, no cabe duda de que lo es. Olvidada y relativamente aislada durante mucho tiempo, se convirtió en los años ochenta en un nuevo territorio de expansión económica con proyectos de desarrollo a gran escala y nuevos medios de acumulación de capital, como plantaciones de palma aceitera africana y criaderos industriales de camarones. Es también una de las regiones más ricas del mundo por su diversidad biológica, de ahí que sea objeto de un gran interés por parte de las organizaciones ecológicas. La nueva Constitución colombiana, promulgada en 1991, otorgó derechos territoriales colectivos a las *comunidades*

negras (denominación jurídica que algunos de sus portavoces rechazan por preferir el término afrocolombianos) de la región; además, la ley de derechos territoriales y culturales (Ley 70 de 1993) dio lugar al surgimiento de importantes movimientos negros como consecuencia de todas las transformaciones que la reforma constitucional había posibilitado. Junto con los movimientos indígenas de la región, los movimientos negros hacen hincapié en la defensa de su diferencia cultural y en el derecho a disponer de sus territorios.

Aproximadamente desde 1996, y con mayor intensidad a partir de 1998, se empezaron a producir desplazamientos masivos de población cuando los grupos armados de guerrilleros izquierdistas y paramilitares derechistas penetraron en muchas zonas de la región. Matanzas y desplazamientos masivos se han convertido en fenómenos cotidianos en la región, a medida que se va intensificando la lucha por sus ricos recursos. Aunque hasta ahora no se disponga de estadísticas fiables sobre la porción de las minorías étnicas entre las poblaciones desplazadas, debe de ser muy elevada teniendo en cuenta su distribución. Se considera que los indígenas representan un 2% de la población nacional, estimada en unos 40 millones de habitantes, y el número de afrocolombianos oscila entre un 10% y un 26%, en función de los criterios que se adopten (muchas organizaciones negras se atienen a este último porcentaje). En el plano nacional, los desplazamientos alcanzaron un primer punto culminante entre 1988 y 1991 (unas 100.000 personas desplazadas anualmente), y desde 1996 fueron aumentando regularmente de manera espectacular (181.000 en 1996, 257.000 en 1997, 308.200 en 1998, 288.000 en 1999, 317.000 en 2000). Se estima que desde 1985 el número de personas desplazadas ha sido de 2,2 millones, lo cual hace de esta situación una de las peores del mundo, si no la peor, tal como lo ha reconocido el representante especial del secretario general de las Naciones Unidas para los desplazados internos.

El Grupo Temático de Desplazamiento de las Naciones Unidas (GTD) señalaba en 2000 que las fuerzas paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC) habían provocado entre un 57% y un 63% de los desplazamientos recientes; las guerrillas, entre un 12% y un 13%; y grupos no identificados y el Estado, el resto. Según la Red de Solidaridad Social y la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento (Codhes), en el primer semestre de 2001 se registró un aumento notable de los casos de desplazamientos. Solo en los tres primeros meses de ese mismo año fueron desplazadas 44.500 personas. En 2000, el promedio diario de personas desplazadas ascendía a 352 y en el primer trimestre de 2001 aumentó bruscamente a 495. En abril de 2001, la matanza a orillas del río Naya, una de las áreas fluviales de la región del Pacífico, fue una de las peores ocurridas hasta entonces. Por lo menos 30 personas fueron brutalmente asesinadas a manos de los paramilitares y centenares de habitantes debieron desplazarse. Se estima que el 38% de los desplazados pertenecen a minorías étnicas

y, en el primer trimestre de 2001, esta cifra aumentó en un 80% con respecto al año anterior³.

Hasta hace algún tiempo se consideraba que la región del Pacífico era un laboratorio para la coexistencia pacífica y la solución de conflictos. Esto empezó a cambiar a principios de los años noventa, cuando los grupos guerrilleros, y más concretamente las FARC, adoptaron una estrategia de control territorial que exigía una presencia más intensa en zonas claves de la región (Agudelo 2000). De esta manera, la región se convirtió en un nuevo escenario de guerra y en un territorio que las guerrillas, los paramilitares y el ejército tratan de controlar militarmente, en la medida en que la expansión de las actividades guerrilleras ha traído consigo una mayor intervención de estas dos últimas fuerzas, especialmente de los grupos paramilitares. Su llegada al Chocó a partir de 1996, por ejemplo al bajo Atrato (Wouters 2001), y desde 1999 a las zonas rurales del Pacífico meridional próximas a localidades como Buenaventura y Tumaco, aceleró los enfrentamientos armados y desencadenó el terror y la violencia contra la población civil.

En 2002 la situación empeoró al romperse las negociaciones oficiales de paz entre el Gobierno y los guerrilleros de las FARC. Esta ruptura acarrió un recrudecimiento de la guerra y provocó un aumento masivo del número de víctimas de ambos grupos, así como un nuevo ciclo de desplazamientos. En la región del Pacífico, el fenómeno del desplazamiento tiene un nexo evidente con el conflicto armado, particularmente con las actividades de los grupos paramilitares y guerrilleros que aplican estrategias de terror, asesinan en masa a las poblaciones y las obligan a desplazarse para controlar no solo unos territorios ricos en biodiversidad y recursos naturales, sino también los grandes proyectos de desarrollo. Unos y otros están incitando a los campesinos de determinadas regiones (al extremo sur de la zona de Tumaco, por ejemplo) a que cultiven coca, y además se están disputando el control de algunos territorios para implantar ese cultivo. En la misma zona, algunos grupos paramilitares, vinculados a los capitalistas que explotan el aceite de palma, están provocando considerables desplazamientos de población para ampliar los límites de las plantaciones de palma africana.

En este contexto, muchas organizaciones negras e indígenas han optado por una política de neutralidad en el conflicto armado. Esta posición cobró mayor consistencia cuando unas cuantas localidades se declararon *comunidades de paz*, a

3. El acopio de la información fue efectuado para el Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados, convocado por la Afrodes y el PCN, que tuvo lugar del 13 al 15 de octubre de 2000. Las fuentes de las estadísticas son: Codhes, la Red de Solidaridad Social, el Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, el GTD de las Naciones Unidas y el Equipo Nizkor. Algunos de estos documentos se pueden consultar en el sitio de Internet: www.ilsa.org.co. En inglés, se puede consultar Colombia Watch en ZNET (*i.e.* el informe de J. Podur y M. Rosental en: <http://www.zmag.org/content/Colombia/podur-rozentel2.cfm>).

finales de los años noventa. En 1998, la Asociación Campesina Integral del Atrato (ACIA), la organización negra más importante del Chocó, propuso que este departamento se declarase territorio de paz y pidió el retiro de todos los protagonistas del conflicto armado (guerrilleros, ejército y paramilitares), así como la elaboración de un plan de acción que previese el mantenimiento de los títulos colectivos sobre los territorios, la realización de reformas socioeconómicas y políticas, la adopción de políticas *etnoambientales* y el reconocimiento de las autoridades tradicionales (Agudelo 2000). El Proceso de Comunidades Negras (PCN) presentó otras propuestas en favor de los desplazados de los departamentos del Pacífico meridional —Valle del Cauca, Cauca y Nariño— y esbozó un plan para crear en la región territorios de protección bajo la vigilancia y observación de entidades internacionales. El objetivo de todas esas propuestas era impedir que se incrementara la disgregación cultural y ofrecer la perspectiva de convertir a toda la región del Pacífico en un *territorio de paz, bienestar y libertad* sin violencia armada.

Es evidente que el ascenso de las reivindicaciones de derechos étnicos y territoriales que se fueron desarrollando en los años noventa condujo a las comunidades a encontrarse en la trayectoria del conflicto armado. El *refugio de paz* interno que fue la región del Pacífico se ha convertido en un campo de batalla, más en un país plagado de ellos (Wouters 2001). La violencia armada apunta a: disgregar la integridad territorial, social y cultural de los grupos negros e indígenas, e imposibilitar así el ejercicio de sus prácticas culturales; acabar con sus formas de organización, expulsando sistemáticamente a los militantes de sus movimientos o, en ocasiones, eliminándolos; y apoderarse de los recursos naturales (madera, oro, plantaciones de palma africana) sin respeto alguno por la reglamentación sobre el medio ambiente y los derechos de los habitantes. El objetivo último de la violencia, en opinión de los activistas de las organizaciones étnicas, es la eliminación de la diferencia cultural de los grupos étnicos de la región del Pacífico. La autonomía que esos grupos étnicos habían adquirido gracias a la Constitución de 1991 y al proceso de organización de los años noventa ha tropezado con una violencia contundente y brutal, que se caracteriza invariablemente por la supresión de las diferencias étnicas y culturales.

Las medidas oficiales adoptadas en materia de desplazamientos tienden a ser frágiles, efímeras y mal planeadas. A las personas desplazadas no se las suele acoger bien en las localidades previstas para recibirlas y, además, los funcionarios locales tienen muy escasos conocimientos de la cultura, la situación o las necesidades de los recién llegados. Pese a que las emigraciones y los desplazamientos han sido parte integrante de la historia reciente de Colombia (por lo menos desde el periodo conocido como la Violencia, que se extendió desde finales de los años cuarenta hasta mediados de los sesenta), los funcionarios locales comprenden muy pocas veces la dinámica, ya antigua, de los asentamientos marginales en ciudades como Cali, Medellín y Bogotá, adonde las personas recién desplazadas suelen dirigirse. Si bien es cierto que han mejorado los servicios de socorro de

emergencia (suministrados principalmente por la Red de Solidaridad Social, las instituciones católicas, los organismos multilaterales y las organizaciones no gubernamentales financiadas por la Unión Europea, así como por el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar), los servicios de ayuda posterior y de prevención social prácticamente brillan por su ausencia. En el informe de 2001 del Programa Mundial de Alimentos se señala que hasta los socorros alimentarios son insuficientes, pese a la importancia decisiva que revisten en las situaciones de emergencia creadas por los desplazamientos propiamente dichos. Asimismo, se ha señalado la lentitud, insuficiencia y precariedad del conjunto de servicios modernos en materia de vivienda, salud, alimentación, educación y acceso a la tierra o a un empleo, necesarios para lograr una estabilización socioeconómica a la hora del retorno o reasentamiento de los desplazados (GTD 2001). En resumen, aunque sea la modernidad la que ha generado el desplazamiento, las instituciones modernas de desarrollo no parecen tener la capacidad necesaria —ni la voluntad, en cierto modo— para aportar soluciones eficientes, por lo menos en una situación tan catastrófica como la de Colombia.

La Asociación de Afrocolombianos Desplazados (Afrodes) y las organizaciones indígenas y negras consideran que esta situación obedece a la aplicación de una estrategia racista, así como a la incapacidad del Gobierno para proteger sus derechos étnicos y humanos, reconocidos sin embargo por los acuerdos internacionales y las propias leyes nacionales. Los afrocolombianos estiman que la situación de desplazados que comparten con las poblaciones indígenas presenta cuatro características únicas en su género: el alejamiento del territorio al que estaban arraigados culturalmente, la relación existente entre los grandes proyectos de desarrollo de la región del Pacífico y la expulsión de los grupos étnicos que la habitan, las repercusiones nocivas del Plan Colombia en los territorios poblados por etnias y la ya antigua situación de discriminación omnipresente contra los grupos étnicos.

En suma, los factores principales que las organizaciones negras asocian al desplazamiento de su comunidad de la región son también cuatro: la realización de grandes proyectos de desarrollo en detrimento de los bosques y las explotaciones agrarias locales (por ejemplo, el proyecto del canal interoceánico y la espectacular ampliación de los límites de las plantaciones de palma aceitera africana en la zona de Tumaco); el conflicto armado propiamente dicho; la existencia de ricos recursos naturales (oro, madera y sitios ideales para el turismo); y la propagación de cultivos ilícitos en determinadas áreas.

La enumeración de los factores del desplazamiento no acaba aquí. En efecto, el PCN formula, por ejemplo, las siguientes observaciones⁴:

4. Entrevista con Carlos Rosero y Libia Grueso, realizada el 16 de octubre de 2001 en Bogotá; documentación de la Afrodes; y comunicación de Rosero (2001).

1. El fenómeno del desplazamiento se intensificó cuando se empezaron a deslindar los territorios colectivos y a atribuir los títulos correspondientes a estos. De hecho, los desplazamientos en la región del Pacífico se sitúan en el contexto de una reacción contra las conquistas culturales y territoriales de las comunidades étnicas en todo el subcontinente latinoamericano, desde las logradas por el movimiento zapatista hasta la resistencia de los mapuches. Se podría ampliar este contexto subcontinental a escala mundial y establecer un nexo entre desplazamientos, guerras y racismo, desde África hasta el Pacífico, pasando por los Balcanes.

2. Los desplazamientos no son aleatorios, sino selectivos y planificados. Por ejemplo, los desplazamientos más masivos se han producido en las zonas destinadas a la realización de grandes proyectos de desarrollo. El objetivo de las operaciones militares es controlar las vías de acceso, la introducción de armas y la salida de los productos. Son los industriales del interior los que han concebido y financiado en gran medida esa estrategia, por ejemplo en el caso de la extensión de las plantaciones de palma africana.

3. El terror y los desplazamientos tienen por finalidad desarticular los proyectos de las comunidades, quebrantar su resistencia y, probablemente, incluso, lograr su exterminio, lo cual se ve facilitado por la utilización cada vez mayor de armas de fuego. A este respecto, la situación se puede caracterizar con la frase atribuida al poeta salvadoreño Roque Dalton: “La guerra es la continuación de la economía por otros medios”.

4. También se puede decir que el objetivo de los desplazamientos es reestructurar las relaciones entre las comunidades étnicas y la sociedad colombiana, de manera tal que se logre borrar toda diferencia cultural. En otras palabras, el proyecto dominante tiende a reorganizar el territorio y la población, lo cual hace casi impensable, o totalmente inimaginable, la existencia de una autonomía en el marco del Estado-nación.

5. Desde los años cincuenta y sesenta, los desplazamientos han modificado los esquemas de inmigración y emigración imperantes en la región del Pacífico, dificultando o impidiendo a las personas que retornen a las comunidades ribereñas de las que son oriundas. Esto, en definitiva, entraña una modificación del uso de las tierras, de los sistemas de producción tradicionales, de la distribución espacial de la población y de los recursos, etc.

6. Los protagonistas del conflicto armado, en particular los grupos paramilitares, han fomentado reasentamientos selectivos y autoritarios en los territorios de las comunidades ribereñas, desplazando a unos grupos y trayendo a otros con el deseo de que los recién llegados se plieguen a las pautas de conducta que se les impongan en el plano cultural, económico y ecológico.

Es importante destacar que, desde el punto de vista de las organizaciones negras y de las asociaciones de personas desplazadas, todos los protagonistas

externos —guerrilleros, paramilitares, capitalistas y Estado— tienen el mismo proyecto, a saber: apropiarse de los territorios para dar una configuración radicalmente nueva a la región del Pacífico, que se ajuste al proyecto de modernidad capitalista consistente en extraer y explotar los recursos naturales. *Este proyecto no es conforme a los intereses ni a la situación real de las comunidades negras e indígenas.* En efecto, se trata de un proyecto planificado y no de un producto de la casualidad o una mera consecuencia de la confrontación armada que afecta al país. Además, se sitúa plenamente en la trayectoria histórica de la discriminación ejercida contra los grupos étnicos, debido a que es a los negros y a los indígenas a quienes perjudica más seriamente. En otras palabras, a la región del Pacífico colombiano, como a muchas otras del mundo antes que ella, se le está sometiendo a las exigencias territoriales y culturales del proyecto de modernidad capitalista. En última instancia, este proyecto se debe contemplar en su triple dimensión de *transformación simultánea en el plano económico, ecológico y cultural.*

Lo que está en juego en esta región de Colombia es una remodelación espectacular de sus paisajes biofísicos y culturales, que siguen conservando un aspecto único en su género. Los ecologistas y los antropólogos se refieren a este carácter excepcional de la región cuando utilizan la expresión *sistemas de producción tradicionales* para describir el modo de vida de sus comunidades ribereñas, que no son totalmente dependientes de la economía de mercado (un 40% de los habitantes del Pacífico colombiano sigue viviendo en asentamientos a orillas de los ríos). Esos sistemas se caracterizan por una multiplicidad de actividades —agricultura poco intensiva, pesca, caza, recolección, extracción de oro a pequeña escala y otras actividades extractivas para el mercado— y se basan en modelos locales de relación con la naturaleza, de utilización de los espacios en función de los sexos y de relaciones sociales fundadas en el parentesco, así como en todo un universo de representaciones y conocimientos que se distingue por su diferencia respecto del modelo euroandino predominante, tanto en el plano económico como en el ecológico y cultural. Al basarse también en la diversidad, los sistemas de producción tradicionales se adaptan mejor a la conservación y la sostenibilidad, y además no se orientan hacia la acumulación, sino hacia la subsistencia. Esta constelación de prácticas y paisajes es lo que defienden, precisamente, los activistas negros e indígenas⁵.

Merece especial mención la considerable presencia de mujeres entre las poblaciones desplazadas. Además de ser objeto de la discriminación étnica, la mujer negra es víctima de formas de discriminación sexistas, dentro de estas

5. Sobre los estudios de sistemas de producción tradicionales, véase el informe de Sánchez (1998). Los modelos locales de naturaleza en la región del Pacífico han sido objeto de un estudio de Restrepo y Del Valle (1996) y de una tesis de Camacho (1998).

violencias sexuales. Como la mujer de las zonas rurales se pasa una gran parte de la vida en su aldea, el desplazamiento rompe sus vínculos con la localidad, es decir, los que la unen a su hogar y a su comunidad. La degradación de la solidaridad suele producir entre las mujeres un sentimiento de pérdida mayor que entre los hombres. Sin embargo, la reinstalación en contextos urbanos tiende a ser más ventajosa para las mujeres desplazadas que para los hombres porque tienen más posibilidades de encontrar un empleo, por ejemplo como domésticas o vendedoras callejeras (ver Meertens 2000; Grueso y Arroyo 2002).

La modernidad como proceso generador de desplazamientos

Muchos especialistas definen el imperativo espacial y cultural de la modernidad en términos exentos de ambigüedad. Hay que reconocer a Marx el mérito de haber formulado la primera teoría del desplazamiento en relación con la historia de la modernidad capitalista. En efecto, una de las primeras exposiciones efectuadas sobre los desplazamientos masivos es la que figura en su teoría sobre la acumulación primitiva, que exige el desplazamiento a gran escala de los campesinos y los desarraiga de sus tierras. Tal como ha dicho Polanyi (1957), los europeos entraron en la modernidad por la puerta del pauperismo. La política de pauperización posibilitó la conquista de vastos ámbitos de la vida social, gracias a discursos técnicos vinculados a los aparatos administrativos del Estado; así cobró auge lo que se ha convenido en llamar *la cuestión social*. No obstante, lo más destacable en la obra de Polanyi es el hincapié que hace en el divorcio entre la economía y la vida social provocado por el advenimiento del mercado autorregulador. Con una óptica más neutra, Giddens (1990) ha calificado como la quintaesencia de la modernidad este proceso caracterizado por la importancia progresiva que van cobrando las relaciones de ausencia, el fraccionamiento del lugar y del espacio, y el desgajamiento de la vida social del contexto local y su consiguiente sometimiento a sistemas expertos translocales. Más recientemente, Virilio (1990, 1997) ha analizado la racionalidad del desplazamiento inherente al capitalismo de alta tecnicidad, sustentado en tecnologías de la información y la comunicación que funcionan a la velocidad de la luz. Lo que este autor denomina *deslocalización global* supone la pérdida de toda pertinencia de la localidad y el triunfo de la lejanía sobre la proximidad, es decir, de la ciberinteractividad sobre la presencia real. Virilio agrega lo siguiente: la “[...] deportación se ha convertido en el pan nuestro de cada día, porque [...] a partir del momento en que nos desarraigamos de la localidad del lugar, hay algo o alguien que dispone de nuestra movilidad en nuestro lugar y utiliza el movimiento de nuestras vidas activas [...]. Toda masa debe estar sometida permanentemente a la dictadura del movimiento” (1990: 93). Para decirlo en términos generales, el desarraigo de la localidad es un fenómeno que acompaña a la modernidad

capitalista y desemboca en un proceso constante de desplazamiento que ha cobrado las proporciones de una ola gigantesca.

Para comprender plenamente por qué el desplazamiento es uno de los atributos intrínsecos de la modernidad y no un quiebre de sistemas que necesitan ser perfeccionados, no está de más recurrir a la crítica que la fenomenología hace de esta desde Platón, los fenomenólogos han considerado endémica y tradicional la indiferencia con respecto al lugar. La filosofía de la época clásica partía del supuesto de que los lugares solo son subdivisiones momentáneas de un espacio universal homogéneo. Esta indiferencia por el lugar ha invadido las ciencias sociales y humanas, pese a que algunos fenomenólogos sostengan apasionadamente que es nuestra inevitable inmersión en un lugar lo que prevalece ontológicamente en la generación de la vida. Como dice el filósofo Edward Casey (1997), vivir significa vivir en un lugar, y saber significa, ante todo, saber en qué lugar se está. Desde una perspectiva antropológica, es importante destacar la implantación local de las prácticas culturales, que se deriva del hecho de que la cultura se inscribe en los cuerpos y los lugares. Evidentemente, las localidades son el resultado de prácticas históricas. En vez de localidad, quizás fuese más exacto hablar de *personas-en-un-lugar* y de *personas-en-redes*, teniendo en cuenta que ningún lugar está vinculado a un escenario, y que todos los lugares están conectados entre sí por redes de múltiples tipos. Hoy en día, ningún grupo social es estrictamente local, aunque las prácticas arraigadas localmente sigan siendo importantes en la política de muchos grupos subalternos y femeninos⁶.

La reacción de la modernidad ante la deslocalización, cada vez más generalizada, ha revestido formas muy diversas: planificación demográfica; ordenación urbana y regional; planeamiento del desarrollo; reestructuración de las ecologías humanas y biofísicas en función de esquemas y criterios jerárquicos específicos (revolución verde, ciudades regularizadas, por ejemplo); creación de normas y disciplinas destinadas a garantizar un funcionamiento ordenado del mundo (Foucault); *colonización del mundo-vida* (Habermas), es decir, apropiación creciente de contextos culturales, de por sí evidentes desde antes, por parte de discursos técnicos vinculados a la administración del Estado; instauración de una lógica de crecimiento y progreso perpetuos, así como de constante superación del presente (Vattimo 2000); y desterritorialización y reterritorialización continuas de la vida social por parte de los aparatos del Estado, del capital y del saber (Deleuze

6. Para una fenomenología de la localización, véase Casey (1997). Se puede encontrar un panorama de la bibliografía sobre la localización en el capítulo 7. En el periodo 2000-2003, organicé un proyecto sobre el tema, "Poder, localización y justicia: las mujeres y la política de la localización", con Wendy Harcourt de la Sociedad Internacional para el Desarrollo (SID) de Roma. Ver el número especial dedicado a esta cuestión en la revista de la SID, *Development* vol. 45, n° 1, 2002, así como en el sitio en Internet de esta organización: www.sidint.org

y Guattari, así como lo que Foucault llamaba *gubernamentalidad*). Lo más importante es que en estos principios y aparatos se puede ver una lógica simultánea que crea e impide desplazamientos o *re-emplaza*. Por su naturaleza misma la modernidad capitalista desplaza, es decir, hace cambiar de lugar, a veces físicamente y siempre culturalmente. Asimismo, trata de *re-emplazar*” mediante los mecanismos mencionados anteriormente. Son precisamente esa lógica y esos mecanismos de *re-emplazamiento* los que dan la impresión de estar fallando, mientras que la lógica del desplazamiento parece cobrar mayor alcance. La separación entre estas dos lógicas de la modernidad, necesariamente complementarias, se va ahondando y, a este respecto, cabe preguntarse por qué este fenómeno se da ahora precisamente. Formularse esta pregunta es importante porque está relacionada con la intensificación actual de la modernidad capitalista provocada por la mundialización neoliberal, en un contexto de acumulación de capital cada vez más acentuada y de una resistencia cultural y ecológica creciente.

Claro está que es importante no reducir todos los movimientos de poblaciones pasados y presentes a la misma categoría o caso de lugar y desplazamiento. En la medida en que se sitúan dentro de la época histórica y de la configuración cultural designadas con el nombre de *modernidad capitalista*, hay fundamentos para considerar que las principales formas de desplazamiento están relacionadas con la lógica subyacente de deslocalización, desarraigo y conquista territorial y cultural que las caracteriza. Desde las deportaciones de los pueblos indígenas y africanos generadas por la conquista y colonización del Nuevo Mundo, hasta las oleadas de emigraciones masivas de campesinos, obreros y pobres que se produjeron por todo el mundo en las etapas posteriores de la modernidad, las tendencias a los desplazamientos se han intensificado unas veces y otras se han frenado. Las tentativas logocéntricas de neutralizarlos también han revestido diversas formas alternativamente, desde concesiones a los campesinos y las clases trabajadoras, hasta la adopción contemporánea de modelos de reasentamiento en determinados casos de conquista territorial propiamente dicha, por ejemplo en la realización de algunos proyectos de desarrollo. En cierto modo, los proyectos de reasentamiento y los campos de refugiados solo son la parte visible de un fenómeno mucho más complejo. De hecho, podrían ser proyectos pilotos en las futuras crisis de desplazamientos de poblaciones. ¿Cómo abordan la racionalidad y las instituciones modernas el problema del desplazamiento interno de 2,2 millones de personas en Colombia? ¿Cómo harán frente al posible desplazamiento de varios millones de personas que podría provocar la actual *guerra al terror* que está librando la élite de los Estados Unidos? La respuesta es: de manera muy precaria, en el mejor de los casos.

Un grupo de estudiosos latinoamericanos está elaborando una nueva interpretación de la modernidad, que se aparta de los esquemas eurocéntricos (véase capítulo 3). La conquista y el colonialismo han introducido en el continente americano el modelo *local* europeo, que ahora está tratando de crear un proyecto universal. Desde el principio, este proyecto tenía una lógica territorial y cultural.

Colonizar significaba poblar un territorio, lo cual entrañaba un desplazamiento y un re-emplazamiento —y en algunos casos, la eliminación— de determinados grupos, indígenas y africanos. En ciertas circunstancias, el re-emplazamiento ha revestido la forma manifiesta de una protección dispensada a determinados grupos contra la brutalidad del desplazamiento, por ejemplo, con la creación de los llamados resguardos supuestamente destinados a proteger a los indígenas supervivientes de la barbarie de la conquista y de los malos tratos de los encomenderos. Después de la Independencia, las nuevas naciones se edificaron sobre la base de regímenes de representación que reprimían y excluían a indígenas, negros, mujeres y clases populares (Rojas 2002). Esos regímenes constituyeron el centro de localización de la violencia primigenia ejercida contra esos grupos, a los que se situó en el lado de la barbarie contraria a la civilización, de la irracionalidad opuesta a la racionalidad, etc. El desplazamiento primigenio de estos grupos desempeñó un papel decisivo en los diversos desplazamientos y re-emplazamientos que sufrieron a lo largo de los siglos XIX y XX. Por ejemplo, el ordenamiento espacial de la distribución de las poblaciones negras e indígenas de Colombia estaba claramente delimitado. Estos grupos trataron de crear asentamientos propios en algunos lugares, y lo lograron en cierta medida, como sucedió en la costa del Pacífico.

Para estos teóricos, es imposible comprender la modernidad si no se tiene en cuenta la *diferencia colonial* o la *colonialidad del poder*, que ha sido su sustrato inevitable. Estos conceptos expresan el doble proyecto de controlar económica y culturalmente a los grupos subalternos y el saber subalterno que ha ido a la par con la implantación de la modernidad en América Latina, desde la Independencia hasta nuestros días. El colonialismo era sinónimo del control de los recursos y de la mano de obra, y también de las culturas y los conocimientos propios de los subalternos. Por consiguiente, la modernidad debe entenderse siempre como un doble proceso de modernidad y colonialidad, de creación de una diferencia colonial y de modernidades coloniales, de control simultáneo de la mano de obra y de la cultura, en cuya médula reside, por lo tanto, la negación de la alteridad que, imperante como proyecto local de la modernidad europea, se ha universalizado a través de la hegemonía y ha generado una concepción mundial que incorpora a las periferias. Las modernidades coloniales han acarreado la producción de órdenes espaciales y culturales de diferencia colonial —esa misma diferencia que hoy parece afirmarse de manera positiva y con vigor perceptible contra los aparatos del desplazamiento, como ocurre con los movimientos negros e indígenas de la región del Pacífico—.

Planteamientos del desplazamiento en las organizaciones afrocolombianas

¿Cuáles son los planteamientos del desplazamiento en organizaciones como la Afrodes y el PCN, que trabajan en estrecha relación con las poblaciones

desplazadas? En octubre de 2000, se celebró el Primer Encuentro Nacional de Afrocolombianos Desplazados, que hizo un llamado para crear una comisión nacional encargada de elaborar un plan de acción para estas personas, así como para revisar la política de las autoridades y los instrumentos jurídicos existentes. En esta reunión se adoptó también el conjunto siguiente de orientaciones para nuevas políticas:

1. Un *principio de retorno* aplicable, en general, a todos los grupos étnicos del Pacífico, habida cuenta de su cultura peculiar y su relación especial con el territorio. En la medida de lo posible, el reasentamiento no debe considerarse como una regla general ni como una medida permanente, sino como una excepción y una solución provisional. Además, la aplicación de todos los acuerdos debe ser objeto de una supervisión internacional.

2. La declaración efectiva de la región del Pacífico como territorio de paz, alegría y libertad, al margen de todo tipo de violencia armada. Esto supone que los grupos armados lleguen a acuerdos humanitarios para impedir violaciones de los derechos humanos y nuevos desplazamientos y, además, que se garantice la protección a las poblaciones locales y las condiciones para un retorno seguro.

3. Un sistema eficaz de alerta temprana y de prevención de los desplazamientos. Casi todos los desplazamientos anteriores se anunciaron con anticipación más que suficiente, sin que el Estado tomara medidas preventivas. Está comprobada la existencia de una correlación entre la presencia de guerrilleros y la del ejército, seguida de la aparición de grupos paramilitares que se encargan de ejecutar los desplazamientos anunciados⁷.

4. Ayuda humanitaria integral para las comunidades desplazadas y las que retornan a sus localidades, respetando sus características culturales. Esa ayuda no solo debe basarse en registros exactos de las personas desplazadas y efectuarse con la participación de organizaciones comunitarias, sino que además se debe extender a las comunidades que han resistido los desplazamientos y se han mantenido en sus territorios ancestrales. En un plano más general, el objetivo es lograr, como dice la Red de Solidaridad Social, una amplia estabilización socioeconómica, o sea conseguir que el Estado cumpla

7. La correlación existente entre la presencia de guerrillas, fuerzas paramilitares y unidades del ejército, y especialmente entre estas dos últimas, se ha demostrado reiteradamente en informes de American Watch y de las Naciones Unidas. En el "Informe de la oficina en Colombia del alto comisionado de las Naciones Unidas para los derechos humanos sobre su misión de observación en el medio Atrato" (Naciones Unidas, Bogotá, mayo de 2002) presenta un análisis de la responsabilidad conjunta de estos tres protagonistas en la matanza perpetrada el mes de mayo de 2002, en la que fueron asesinadas más de cien personas, en su mayoría niños y mujeres.

con su obligación de garantizar a todas las comunidades el pleno ejercicio de sus derechos sociales, culturales y económicos.

El PCN ha planteado, además, una serie de cuestiones de índole política y cultural. En primer lugar, es imperativo que las comunidades negras sigan adelante con su proyecto histórico relativo a la identidad, el territorio y la autonomía. Desde 1993, el PCN ha venido haciendo hincapié en cuatro principios básicos: derecho a la identidad, al territorio, a una cierta autonomía y a una visión propia del desarrollo (Grueso, Rosero y Escobar 1998). En segundo lugar, esto exige el fortalecimiento de la organización social de las comunidades, que comprende la capacidad institucional de las personas desplazadas para negociar las condiciones de su retorno. En tercer lugar, quizás fuese posible pensar en invertir la lógica del desarrollo en cierta medida, internándose más en la selva a fin de crear las condiciones mínimas para mantenerse en el territorio. Esto implicaría reforzar los sistemas y prácticas tradicionales de producción, especialmente los que contribuyen a garantizar la seguridad alimentaria. Como ha declarado un jefe de la comunidad indígena nasa, toda estrategia de supervivencia debería tener el objetivo importante de *desmundializar el estómago*, es decir, fomentar la autonomía alimentaria. Por último, la adopción de una estrategia de resistencia y de retorno exige profundizar y ampliar las relaciones entre las localidades de la región del Pacífico y las del resto del mundo que también están resistiendo a la transformación neoliberal (por ejemplo, participando efectivamente en movimientos mundiales en pro de la justicia, como lo hace el PCN).

Estos son los criterios generales para un proceso culturalmente específico y autónomo de retorno y re-emplazamiento. Se apartan del concepto descontextualizado del reasentamiento y de los conjuntos de medidas normalizadas destinados a realizar la transición a una localidad y una situación nuevas (en realidad, es como si se tratase de un alto en el largo viaje de las comunidades hacia la modernidad capitalista). Sin embargo, no cabe duda de que los proyectos de desarrollo y la modernidad capitalista van a durar todavía. A este respecto, es importante fomentar y estructurar lo que Arce y Long (2000) han denominado tendencias contrarias al desarrollo y la modernidad, es decir, la labor de oposición que todos los grupos articulan *necesariamente* contra elementos del desarrollo y de la modernidad. Las políticas y planes en materia de desplazamiento de poblaciones deben apoyarse en las tendencias de oposición in situ que, en la práctica, ya se están plasmando en las actividades de grupos locales que intentan dar una nueva orientación por sí mismos al desarrollo y a la modernidad. Al resaltar que la región del Pacífico necesita apartarse del desarrollo convencional, las organizaciones proclaman una modernidad alternativa. Al proponer un nuevo concepto basado en la diferencia cultural de la región —y, más concretamente, en sus conocimientos subalternos—, esos planteamientos insinúan que puede haber alternativas a la modernidad. En suma, la labor de oposición creativa es

un elemento importante de las estrategias de las organizaciones afrocolombianas para *re-emplazar*, resistir in situ y construir modernidades alternativas⁸.

Por último, es también importante estudiar la triple serie de conflictos de distribución que se produce en casos análogos al del Pacífico colombiano: conflictos de distribución económica causados por las desigualdades de clase, las disparidades de ingresos y la deuda externa, que son temas de estudio de la economía política; conflictos de distribución ecológica planteados por el acceso a los recursos naturales, así como por su control, utilización y despilfarro, que han de contemplarse desde el ángulo de la ecología política (Martínez-Alier 2002); y conflictos de distribución cultural todavía no teorizados, que constituyen un objeto de estudio para análisis culturales o para la propia ecología política⁹. Estos últimos surgen de las diferencias de poder efectivo atribuidas a los distintos valores, prácticas y significados culturales¹⁰ y nos sensibilizan sobre la necesidad de una *interculturalidad efectiva*, definida como el diálogo y la mutua transformación —o *interfecundación*, como dice Panikkar (1999)— de las culturas en contextos de poder. Una estrategia de defensa del lugar y la cultura para atenuar las tendencias a los desplazamientos necesita abordar estos tres conflictos de distribución pues, como lo demuestra el caso del Pacífico colombiano, lo que está en juego es una intensificación de la triple conquista y transformación que la modernidad capitalista lleva a cabo en el plano económico, ecológico y cultural. Es decir, se trata de una tentativa implacable de eliminación de la diferencia económica, ecológica y cultural encarnada en las prácticas de las comunidades étnicas.

8. El concepto de labor de oposición expuesto en la obra de Arce y Long (2000) comprende varios niveles: un tratamiento fenomenológico colectivo de las intervenciones de desarrollo y modernidad que pasan al contexto cultural común de la comunidad local; una reinserción de las formas modernas en representaciones locales de la vida social; y, en general, un proceso endógeno y continuo de enfrentamiento y transformación de la modernidad. Los resultados de todo ello son las denominadas modernidades mutantes o locales, modernidades de abajo, etc. La elaboración de este concepto abre nuevas perspectivas de reflexión sobre el desarrollo.

9. Estos tres tipos de conflictos de distribución son analizados en el capítulo cinco.

10. Por ejemplo, la oposición entre el concepto moderno de la naturaleza como recurso y las concepciones locales de la naturaleza existentes en la región del Pacífico, más en consonancia con la protección del medio ambiente por estar arraigadas en la vida social.

3. *MUNDOS Y CONOCIMIENTOS DE OTRO MODO*¹: EL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE MODERNIDAD/COLONIALIDAD²

Introducción: cruzando fronteras y las fronteras del pensamiento

Cruzando Fronteras, la oportuna temática del Congreso 2002 Ceisal celebrado en Ámsterdam del 3 al 6 de julio, indica la creciente relevancia de las *fronteras* para la construcción de los imaginarios políticos, sociales y culturales desde y sobre Latinoamérica en los albores del nuevo milenio. El presente artículo se centra en una frontera que está ganando relevancia en los últimos años, particularmente como resultado del trabajo de un grupo de investigadores crecientemente interconectados en Latinoamérica y los Estados Unidos, con algunos miembros en otros lugares. Me refiero a los conceptos de *pensamiento de frontera* y *epistemologías de frontera*, asociados con un importante

1. El título, "Mundos y conocimientos de otro modo" ("Worlds and Knowledges Otherwise"), proviene de una discusión en una reunión del comité editorial de la revista *Nepantla Views from South* (Universidad de Duke, 4 de abril de 2003). Esta revista ha publicado un número considerable de artículos de los autores mencionados en este texto. Dado que esta se transforma de un formato impreso a uno electrónico, su carácter ha cambiado de alguna manera; el nuevo subtítulo (el título de este artículo) refleja la nueva orientación. Quisiera agradecer a Annelies Zoomers por su invitación al congreso y por su generoso interés en este texto. También quiero agradecer a Walter D'Amico, Eduardo Restrepo, Juliana Flórez y Nelson Maldonado-Torres por nuestras conversaciones a lo largo del año académico 2002-2003, así como a Santiago Castro-Gómez, Elina Vuola, Freya Schiwy, Catherine Walsh y Edizon León por su estimulante participación e ideas en nuestros talleres de la primavera, realizados en Chapel Hill y Duke.

2. Versión revisada del texto presentado en el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, Ámsterdam, 3 al 6 de julio de 2002. En Ceisal, *Cruzando Fronteras en América Latina*. Ámsterdam: Cedla, 2002.

esfuerzo que acá denominaré el *programa de investigación de modernidad/colonialidad*. Retomo el concepto de *programa de investigación* libremente (no en el estricto sentido lakatosiano) para referirme a lo que parece ser una perspectiva emergente, pero ya significativamente cohesiva, que está alimentando un número creciente de investigaciones, reuniones, publicaciones y otras actividades alrededor de una serie de conceptos compartidos. Manteniendo el espíritu del grupo, argumentaría que este cuerpo de trabajo, aún relativamente desconocido en el mundo angloparlante por razones que van mucho más allá del idioma y relacionadas con el núcleo del programa, constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, pero no solo para este continente, sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Esto no significa que el trabajo de dicho grupo sea solo de interés para las supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento —una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad de hablar sobre *mundos y conocimientos de otro modo*—. Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro (y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre) son ciertamente posibles.

Habría que esperar futuros estudios para contar con una apropiada contextualización y genealogía del programa de investigación de modernidad/colonialidad (MC a partir de ahora). Por ahora es suficiente con decir que existe un significativo número de factores que podrían entrar en la genealogía del pensamiento de este grupo: la teología de la liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y la ciencia social latinoamericanas sobre nociones como la filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (*i.e.* Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y la posmodernidad de los ochenta, seguidos por las discusiones sobre hibridad en la antropología, la comunicación y los estudios culturales en los noventa; y, en los Estados Unidos, el grupo latinoamericano de estudios subalternos. El grupo de modernidad/colonialidad se ha inspirado en un amplio número de fuentes, desde las teorías críticas de la modernidad europeas y norteamericanas, hasta el grupo surasiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana, la teoría poscolonial y la filosofía africana. Al tiempo, muchos de sus miembros han operado desde una perspectiva modificada de sistemas mundo. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Si se puede decir que la teoría de la dependencia, la teología de la liberación y la investigación acción participativa han sido las contribuciones más originales de Latinoamérica al pensamiento crítico en el siglo xx (con todos los condicionales que pueden aplicarse a tal originalidad),

el programa de investigación MC emerge como el heredero de esta tradición. Como Walter Mignolo ha argumentado, la MC debe ser vista como *un paradigma otro*. Antes que un nuevo paradigma *desde Latinoamérica* (por ejemplo, la teoría de la dependencia), el proyecto de MC no se encuadra en una historia lineal de paradigmas o epistemes. Entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno. Al contrario, el programa MC debe comprenderse como una manera diferente del pensamiento en contravía de las grandes narrativas modernistas (la cristiandad, el liberalismo y el marxismo); sus interrogantes se ubican en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento y abren la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos.

La primera parte del capítulo presenta una visión general del terreno actual de la MC. Debo enfatizar que dicha visión es mi lectura particular del trabajo de este grupo, realizada desde mi experiencia específica como participante. Este capítulo debe ser leído como un *reporte desde el terreno*, por así decirlo. La segunda parte se refiere a las preguntas abiertas, y aún no resueltas, que enfrenta el programa de investigación MC. Entre estas preguntas, he resaltado las de género, la de la naturaleza y la necesidad de pensar los imaginarios económicos alternativos.

I. El programa de investigación de modernidad/colonialidad

¿Por qué, podría uno preguntarse, este grupo de latinoamericanos y latinoamericanistas siente que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad? Para comprender el alcance de esta pregunta, es importante empezar con la discusión de las tendencias dominantes en el estudio de la modernidad desde lo que podríamos denominar las *perspectivas intramodernas*, término que se clarificará a medida que avancemos en la argumentación. Soy consciente de que la visión de modernidad que realizaré a continuación es terriblemente parcial y criticable. No la estoy presentando con el propósito de teorizar la modernidad, sino más bien para resaltar, por contraste, la sustantiva diferencia que el programa MC introduce en relación con los enfoques dominantes de la modernidad. En última instancia, el propósito de esta breve incursión en la modernidad es político. Si, como lo sugiere el grueso de la discusión intramoderna de la modernidad, la globalización implica la universalización y radicalización de la modernidad, entonces, ¿con qué nos quedamos?, ¿cómo podemos pensar el cambio social?, ¿la alteridad radical deviene imposible? En general, ¿qué está pasando con el desarrollo y la modernidad en los tiempos de globalización? ¿La modernidad está finalmente siendo universalizada o es superada? El impacto que genera la pregunta aumenta si se considera el presente como un momento de transición entre un mundo definido en términos de modernidad (y sus corolarios, desarrollo y modernización, y la certidumbre por ellos instalada, un mundo que ha

operado mayoritariamente bajo la hegemonía europea al menos en los pasados doscientos años) y una nueva realidad (global) que es aún difícil de asir pero que, en extremos opuestos, puede ser vista como la profundización de la modernidad en el mundo o, al contrario, como una realidad profundamente negociada que comprende múltiples formaciones culturales heterogéneas. Este sentido de transición está sugerido por la pregunta: ¿es la globalización el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo? Como veremos, las perspectivas intramodernas y MC de la modernidad ofrecen una respuesta radicalmente diferente a esta serie de preguntas.

GLOBALIZACIÓN COMO RADICALIZACIÓN DE LA MODERNIDAD. UNA VISIÓN INTRAMODERNA DE LA MODERNIDAD

Aún domina la idea de un proceso de globalización relativamente singular que emana de unos pocos centros hegemónicos. Es útil revisar sucintamente cómo emerge esta imagen en un periodo reciente y por qué parece tan difícil de desmentir. Desde una perspectiva filosófica y sociológica, la raíz de la idea de una globalización creciente y omnipotente subyace en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo. Recientes desafíos a esta concepción desde locaciones periféricas han cuestionado el supuesto no examinado —encontrado tanto en pensadores como Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, etc., así como en Kant, Hegel y en la escuela de Frankfurt antes que ellos— de que la modernidad puede ser explicada totalmente por referencia a factores internos de Europa. Las concepciones de Habermas y Giddens han sido particularmente influyentes y han dado origen a un amplio número de libros sobre modernidad y globalización. Desde esta perspectiva, la modernidad puede ser caracterizada de la siguiente manera:

1. *Históricamente*, la modernidad tiene orígenes temporal y espacialmente identificados: el siglo XVII de la Europa del norte (especialmente Francia, Alemania e Inglaterra), alrededor de los procesos de la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa. Estos procesos cristalizaron al final del siglo XVIII (la episteme moderna de la que habla Foucault) y se consolidaron con la revolución industrial.

2. *Sociológicamente*, la modernidad es caracterizada por ciertas instituciones, particularmente el Estado-nación, y por algunos rasgos básicos, tales como la reflexividad (la continua retroalimentación entre el conocimiento experto y la sociedad); el *desmembramiento* de la vida social del contexto local y sus crecientes determinaciones por fuerzas translocales; y el *distanciamiento espacio/tiempo* o la separación de espacio y lugar, determinada por las relaciones entre *ausentes otros* que devienen más importantes que la interacción cara a cara (Giddens 1990).

3. *Culturalmente*, la modernidad puede ser, además, caracterizada en términos de la creciente apropiación de las competencias culturales hasta entonces dadas por sentadas, por parte de formas de conocimiento experto asociadas al capital y a los aparatos administrativos del Estado (Habermas 1973). Habermas (1987) describe este proceso como una creciente racionalización del mundo-vida, acompañada por la universalización y la individuación. La modernidad introduce un orden basado en los constructos de la razón, el individuo, el conocimiento experto y los mecanismos administrativos ligados al Estado. Orden y razón son vistos como los fundamentos para la igualdad y la libertad que hacen posible el lenguaje de los derechos.

4. *Filosóficamente*, se puede visualizar la modernidad en términos de la emergencia de la noción de hombre como el fundamento de todo conocimiento y orden en el mundo, separado de lo natural y lo divino (un omnipresente antropocentrismo: Foucault 1973; Heidegger 1977; Panikkar 1993). De otro lado, la modernidad es vista en términos del triunfo de la metafísica, entendida como una tendencia —extendida desde Platón y algunos presocráticos hasta Descartes y los pensadores modernos, y criticada por Nietzsche y Heidegger, entre otros— que encuentra en la verdad lógica el fundamento para elaborar una teoría racional del mundo compuesto por cosas y seres cognoscibles (y, por tanto, controlables) (*i.e.* Vattimo 2000). Para Vattimo, la modernidad es caracterizada por la idea de historia y sus corolarios, el progreso y la superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y la superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno.

Desde la perspectiva crítica, el desanclaje de la modernidad es visto como la causa de lo que Paul Virilio (1999) denomina deslocalización global, que implica la marginalización del lugar (el aquí y el ahora de la acción social) en la definición de la vida social. El lado negativo del orden y la racionalidad es abordado a partir de diferentes puntos de vista, desde la dominación y el desencantamiento como efecto de la secularización, hasta el predominio de la razón instrumental para la normalización de la vida y la disciplinación de poblaciones. Como lo planteaba Foucault, “la Ilustración, que descubrió las libertades, inventó también las disciplinas” (1979: 222). Finalmente, el antropocentrismo de la modernidad se relaciona con el logocentrismo y el falogocentrismo, entendidos acá simplemente como el proyecto cultural de ordenamiento del mundo de acuerdo con principios racionales, desde la perspectiva de la conciencia eurocéntrica masculina —en otras palabras, construyendo un mundo supuestamente ordenado, racional y predecible—. Con la economización y tecnificación del mundo, el logocentrismo ha alcanzado niveles sin precedentes (Leff 2000). La modernidad, por supuesto, no ha logrado la construcción de una realidad total, sino que ha llevado a cabo un proyecto totalizante orientado hacia la purificación

de los órdenes (separación entre nosotros y ellos, naturaleza y cultura), aunque inevitablemente solo produce en el proceso híbridos de estos opuestos (en este sentido se orienta el planteamiento de Latour [1993] de que “nunca hemos sido modernos”).

¿Existe una necesidad lógica para creer que el orden tan esquemáticamente caracterizado arriba es el único capaz de devenir global? Para la mayoría de los teóricos, en todos los matices del espectro político, este es exactamente el caso. Giddens (1990) lo ha argumentado enfáticamente: la globalización implica una radicalización y una universalización de la modernidad. Desde su perspectiva, ya no se trata de un asunto de Occidente; dado que la modernidad está en todas partes, el triunfo de lo moderno subyace precisamente en haber devenido universal. Esto podría denominarse *el efecto Giddens: desde ahora en adelante, la modernidad es el único camino, en todas partes, hasta el final de los tiempos*. No solo la alteridad radical es expulsada por siempre del ámbito de posibilidades, sino que todas las culturas y sociedades del mundo son reducidas a la manifestación de la historia y la cultura europeas. El efecto Giddens parece estar presente, directa o indirectamente, en muchos de los trabajos actuales sobre la modernidad y la globalización. No importa cuán variadamente sea caracterizada, una *modernidad global* está aquí para quedarse. Investigaciones antropológicas recientes de la *modernity at large*³ (Appadurai 1996) han mostrado que la modernidad debe ser vista como desterritorializada, hibridizada, confrontada, desigual, heterogénea e incluso múltiple. No obstante, en última instancia, estas modernidades terminan siendo una reflexión de un orden eurocentrado bajo el supuesto de que la modernidad está ahora en todas partes, y constituye un ubicuo e ineluctable hecho social⁴.

3. Famosa expresión de Appadurai traducida al castellano como *modernidad descentrada* (por Fondo de Cultura Económica) o *modernidad desbordada* (por Prometeo Libros) (N. del T.).

4. Aunque no he realizado una investigación exhaustiva, creo que una visión eurocentrada de la modernidad está presente en el grueso de las conceptualizaciones sobre la modernidad y la globalización en filosofía, geografía, antropología y comunicaciones, y en todos los ámbitos del espectro político. Muchos de estos trabajos, por supuesto, constituyen importantes contribuciones a la comprensión de la modernidad, aunque su eurocentrismo tenga consecuencias teóricas y políticas. Algunas de estas reflexiones explícitamente se relacionan con el trabajo de Giddens y desarrollan una coherente conceptualización de la globalización desde esta perspectiva (*i.e.* Tomlinson 1999). Otros siguen una orientación etnográfica (*i.e.* Englund y Leach 2000; Kahn 2001; Appadurai 1996), o una orientación histórico-cultural (*i.e.* Gaonkar 2001). Ciertas propuestas plantean la pluralidad de la globalización (globalizaciones) y explican tal pluralidad en términos políticos y económicos, dando por sentada una dominante matriz cultural (ver el número especial de *International Sociology* sobre globalizaciones, vol. 15, nº 2, junio de 2000; *i.e.*, Wallerstein 2002). Una eurocentrada y eurocéntrica noción de modernidad es también puesta en juego en el grueso de los trabajos de la izquierda, como el de Hardt y Negri (2000). La reinterpretación de estos autores de la historia europea de la soberanía, a la luz de las estructuras biopolíticas actuales de gobierno, así como su elaboración de la resistencia en la filosofía occidental de la inmanencia, son novedosos elementos para repensar la modernidad.

Sin embargo, ¿podría pensarse que el poder de la modernidad eurocentrada —como una *historia local particular*— subyace en el hecho de haber

Sin embargo, su eurocentrismo es particularmente problemático en su identificación de las fuentes potenciales para la acción radical, y en su creencia de que no hay un afuera de la modernidad (nuevamente, entendida a la manera de Giddens). Al planteamiento de que *no hay afuera* la perspectiva MC contrapone una noción de exterioridad a la modernidad/colonialidad, no considerada por ninguno de los autores que siguen la tradición eurocentrada de la modernidad.

Recientes reflexiones antropológicas sobre la modernidad han mostrado también cambios sustanciales. En Estados Unidos, la antropología de la modernidad se ha enfocado tanto en la *modernidad en el extranjero*, como en la apropiación de la modernidad por las gentes (básicamente no-expertos). Este enfoque ha sido importante en el entendimiento desde lo concreto de la modernidad a partir de casos etnográficos. Como Kahn (2001) lo ha planteado en su reciente revisión, estos trabajos tomados como un todo han pluralizado la aceptada comprensión de la modernidad como un proceso homogéneo. Las múltiples formas en las cuales la modernidad es pluralizada, sin embargo, necesitan ser consideradas. Más discutidas han sido las *modernidades alternativas* (con sus otras denominaciones: híbridas, múltiples, locales, etc.) en cuanto emergentes de la dinámica de encuentro entre formas dominantes (usualmente occidentales) y no-dominantes (locales, no-occidentales, regionales) (*i.e.* Arce y Long 2000; Gupta 1998; Pred y Watts 1992; Sivaramakrishnan y Agrawal 1999). En estos trabajos no existe, sin embargo, una concepción unificada de lo que constituye exactamente la modernidad. El rango de referencias incluye desde Baudelaire a Kant, Weber, Giddens y Habermas. Kahn afirma correctamente que plantear que la modernidad es plural, y mostrar etnográficamente las formas en las cuales es localizada, tiene sus limitaciones en términos teóricos. Sin embargo, su apelación a una antropología de la modernidad basada en las teorías de Hegel, Weber y Habermas ahonda el problema, dado el eurocentrismo de la mayoría de estos pensadores (para un análisis del profundo etnocentrismo de Hegel y Habermas, ver Dussel 1993). Como Ribeiro nota en su comentario a Kahn, “la modernidad es sujeto de indigenización, pero esto no dice que sea una categoría nativa” (2001: 669). Desde mi punto de vista, lo que se pierde en estos debates es la noción misma de diferencia como objeto primario de la antropología, y punto de anclaje para la construcción teórica y la acción política. En última instancia, los límites de pluralizar la modernidad subyacen en el hecho de que termina reduciendo todas las prácticas sociales a una manifestación de la experiencia y la voluntad europeas, no importa cuán cualificada sea. Englund y Leach (2000) tienen un argumento relacionado en su crítica a las etnografías de las modernidades múltiples. Ellos arguyen, correctamente, que estos trabajos reintroducen la metanarrativa de la modernidad en sus análisis, sea esta *la dialéctica*, un núcleo (europeo) que permanece invariante, o una apelación propia a un *más amplio contexto* o *una escala mayor de perspectiva*. El resultado es un relativismo débil y una pluralización de las modernidades que refleja los propios supuestos del etnógrafo. Englund y Leach hacen un llamado a una renovada atención al conocimiento etnográfico como un dominio para comprobar los contextos mismos que son relevantes para la investigación, antes que imputar tal contexto a esta o aquella versión de la modernidad. Desde dicha perspectiva, permanece una pregunta: *¿Qué otros tipos de argumentos teóricos y políticos podemos hacer con las enseñanzas de las etnografías de la modernidad, que no hayan sido considerados por sus autores?* En suma, pienso que en muchos de los recientes trabajos antropológicos la modernidad se redefine de forma que la disuelven y la despojan de cualquier apariencia de coherencia histórica, al tiempo que la desvinculan de una lógica social y cultural determinada. Por otra parte, se ha encontrado que etnográficamente en todas partes la modernidad es siempre plural, cambiante y confrontada. Un nuevo balance parece necesario. Después de todo, *¿por qué estamos tan prestos aún a adscribir al capitalismo efectos poderosos y sistemáticos, con una lógica coherente y para muchos totalizante, mientras denegamos a la modernidad cualquier conexión significativa con una lógica cultural coherente, sin mencionar un proyecto de dominación?*

producido *designios globales particulares* de forma tal que ha *subalternizado* otras historias locales y sus designios correspondientes? Si es este el caso, ¿sería posible postular la hipótesis de que alternativas radicales a la modernidad no son una posibilidad histórica cerrada? Si así es, ¿cómo podremos articular un proyecto en torno a esta posibilidad? ¿Sería posible pensar sobre, y pensar diferentemente desde, una “exterioridad” al sistema mundial moderno? ¿Puede uno imaginar alternativas a la totalidad imputada a la modernidad, y esbozar no una totalidad diferente que se le oponga y se oriente hacia diferentes designios globales, sino una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida? Esta es precisamente la posibilidad que puede ser vislumbrada por el grupo de teóricos latinoamericanos que, en la problematización de la modernidad a través de los lentes de la colonialidad, cuestionan los orígenes espaciales y temporales de la modernidad, desatando así el potencial radical para pensar desde la diferencia y con miras a la constitución de mundos locales y regionales alternativos. En lo que sigue, presentaré sucintamente algunos de los argumentos principales de estos trabajos⁵.

5. En el mejor de los casos, esta es una presentación muy sintética. En términos generales, este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y, más recientemente, el semiótico y teórico cultural argentino-estadounidense Walter Mignolo. Sin embargo, hay un creciente número de escolares asociados con el grupo. Es el caso de Edgardo Lánder en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola y Eduardo Restrepo en Colombia; Catherine Walsh en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Jorge Saldívar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres y yo, en los Estados Unidos. Menos directamente relacionados con los miembros del grupo están: Linda Alcoff y Eduardo Mendieta (asociados con Dussel), Elina Vuola (Instituto de Estudios del Desarrollo, Helsinki), Marisa Belausteguigoitia (Ciudad de México) y Cristina Rojas (Canadá/Colombia). Algunos estudiantes de doctorado se encuentran ahora trabajando dentro del programa mc en varias universidades en Quito, México y Duke-UNC. Mi primer contacto con algunos de los miembros de este grupo fue en Caracas, en 1991, en un seminario de teoría crítica, en el que conocí a Lánder y Quijano. Este encuentro fue seguido por una sección conjunta de *alternativas al eurocentrismo* en el Congreso Mundial de Sociología en Montreal, en 1998, la cual se plasmó en un volumen colectivo (Lánder 2000). En años recientes, el grupo se ha reunido en torno a numerosos proyectos y lugares: el programa de doctorado en Estudios Culturales en la Universidad Andina Simón Bolívar en Quito, dirigido por Catherine Walsh; el programa doctoral sobre Pensamiento Crítico en América Latina en la nueva Universidad de la Ciudad de México; el proyecto de las geopolíticas del conocimiento entre el Instituto Pensar (Universidad Javeriana, Bogotá), la Universidad Andina (Quito), y la Universidad de Duke y la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill (Estados Unidos); y el Departamento de Estudios Étnicos en Berkeley. Para las principales ideas presentadas acá, véase Dussel (1983, 1992, 1993, 1996, 2000); Quijano (1988, 1993, 2000); Quijano y Wallerstein (1992); Mignolo (2000, 2001a, 2001b); Lánder (2000); Castro-Gómez (1996); Coronil (1996, 1997) y Rojas (2001). Pocos de estos debates han sido traducidos al inglés. Ver Beverly y Oviedo (1993) para algunos de los trabajos de estos autores en inglés. Un volumen en este idioma ha sido recientemente dedicado al trabajo de Dussel bajo el sugerente título *Thinking from the Underside of History* (Alcoff y Mendieta 2000). En la revista *Nepantla. Views from South*,

EL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE MODERNIDAD/COLONIALIDAD

La conceptualización de la modernidad/colonialidad se apoya en una serie de operaciones que la distinguen de las teorías establecidas de la modernidad. Planteado sucintamente, estas incluyen las siguientes: 1) un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que en la Ilustración o a finales del siglo XVIII como es comúnmente aceptado⁶; 2) una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye la determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación; 3) en consecuencia, la adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intraeuropeo; 4) la identificación de la dominación de otros fuera del centro europeo como una dimensión necesaria de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos grupos; 5) la concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad —una representación hegemónica y un modo de conocimiento que arguyen su propia universalidad, y que descansan en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro” (Dussel 2000: 471, Quijano 2000: 549)—.

Algunas nociones alternativas emergen de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, que incluye un descrédito de la secuencia lineal que enlaza a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna; b) una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal (la llamada *primera modernidad* iniciada con la Conquista) y su continuación en la Europa del norte con la revolución industrial y la Ilustración (la *segunda modernidad*,

fundada recientemente en la Universidad de Duke, se les ha dado relevancia a los trabajos de este grupo. Véase especialmente el vol. 1, n° 3 de 2000, con contribuciones de Dussel y Quijano, entre otros. Otros volúmenes colectivos producidos por el grupo incluyen: Castro-Gómez y Mendieta (1998); Castro-Gómez (2000); Mignolo (2001b); Walsh, Schiwy y Castro-Gómez (2002). Hay un volumen más en inglés, de Grosfoguel y Saldívar que se encuentra en preparación.

6. La escogencia del punto de origen no es un simple asunto de gusto. La conquista y colonización de América constituyen el momento formativo en la creación del *otro* diferente de Europa; el punto de origen del sistema mundo capitalista, posibilitado por el oro y la plata de América; el inicio del concepto europeo de modernidad (y de la primera modernidad, ibérica, luego eclipsada por el apogeo de la segunda modernidad); el principio del occidentalismo como el imaginario central y del sistema mundo moderno/colonial (el cual subalternizó los conocimientos periféricos y creó, en el siglo XVIII, el orientalismo como el otro). El siglo XVI también atestiguó debates cruciales sobre los derechos de gentes, especialmente los debates teológicos-legales en Salamanca, más tarde suprimidos con el discurso de los derechos del hombre, en el siglo XVIII. Finalmente, con la conquista y colonización, Latinoamérica y el Caribe emergieron como la primera periferia de la modernidad europea.

en términos de Dussel⁷); c) el énfasis en el carácter periférico otorgado por la Europa moderna a las otras regiones del mundo, dentro de las cuales Latinoamérica es considerada el *otro lado* inicial de la modernidad (el dominado y encubierto); y d) una relectura del *mito de la modernidad*, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario —lo que Dussel (1993, 2000) denomina la *falacia desarrollista*—. Algunas consecuencias adicionales incluyen el reevaluar las sustantivas experiencias de descolonización, desde la rebelión de Túpac Amaru y la revolución haitiana de 1804 hasta los movimientos anticoloniales de los sesenta, como fuentes de visiones para el futuro que se oponen a las fuentes convencionales (las revoluciones francesa y estadounidense, por ejemplo); y, en general, la necesidad de considerar seriamente la fuerza epistemológica de las historias locales y de pensar la teoría desde la praxis política de los grupos subalternos.

Las conclusiones principales son, por un lado, que la unidad analítica propia para el estudio de la modernidad es la modernidad/colonialidad —en suma, no hay modernidad sin colonialidad, y esta última es constitutiva de la primera—. En segundo lugar, el hecho de que la *diferencia colonial* es un espacio epistemológico y político privilegiado. La gran mayoría de los teóricos europeos (particularmente aquellos “defensores de la patente europea de la modernidad”, como Quijano (2000: 543) los denomina satíricamente) han sido ciegos a la diferencia colonial y a la subalternización del conocimiento y de las culturas. Un énfasis en el sistema mundo moderno colonial también permite visualizar, además de los conflictos internos (entre los poderes con la misma visión del mundo), aquellos que se desenvuelven en el exterior de los bordes del sistema moderno/colonial (*i.e.* los conflictos con otras culturas y visiones del mundo)⁸.

7. La segunda modernidad no reemplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente.

8. Diferentes autores enfatizan distintos factores en la producción y el funcionamiento de la modernidad/colonialidad. Para Quijano, por ejemplo, el proceso clave en su constitución es la clasificación colonial y la dominación en términos raciales. La colonialidad se halla en la encrucijada de la modernidad, precisamente por la persistencia de la idea de raza. El segundo proceso clave es la constitución de una estructura de control del trabajo y los recursos. Dussel enfatiza la violencia original creada por la modernidad/colonialidad (véase también Rojas 2001), la importancia de la primera modernidad (ibérica) para la estructura de la colonialidad, y por supuesto, el encubrimiento de lo no-europeo (la negación de su alteridad), particularmente en el caso de Latinoamérica, considerada la primera periferia de la modernidad. Mignolo apela además a fuentes fuera de Iberoamérica para su conceptualización del pensamiento de frontera, el tipo de pensamiento que introduce la subalternización del conocimiento y la racionalidad. El proyecto de Mignolo es conducir una genealogía de las historias locales dirigidas a designios globales, para posibilitar así otros designios desde otras historias locales que emergen desde el pensamiento de frontera y la diferencia colonial. Algunas de estas diferencias son explicadas en cierta medida por los diversos encuadres, énfasis y metas —economía política para Quijano, una filosofía de la liberación para Dussel, literatura y

NOCIONES Y TEMAS CLAVES DEL PROGRAMA DE INVESTIGACIÓN DE MODERNIDAD/COLONIALIDAD

Algunas de las nociones claves que constituyen el cuerpo conceptual de este programa de investigación son, entonces, el *sistema mundo moderno colonial*, entendido como el ensamblaje de procesos y formaciones sociales que acompañan al colonialismo moderno y las modernidades coloniales. Aunque es estructuralmente heterogéneo, articula las principales formas de poder en un sistema. *La colonialidad del poder* (Quijano) es un modelo hegemónico de poder global instaurado desde la Conquista, que articula raza y trabajo, espacio y gentes, de acuerdo con las necesidades del capital y para el beneficio de los blancos europeos. *Diferencia colonial y colonialidad global* (Mignolo) se refieren al conocimiento y las dimensiones culturales del proceso de subalternización efectuado por la colonialidad del poder; la diferencia colonial resalta las diferencias culturales en las estructuras globales del poder. *La colonialidad del ser* (Maldonado-Torres) es la dimensión ontológica de la colonialidad, en ambos lados del encuentro. Basado en Lévinas, Dussel y Fanon, la colonialidad del ser apunta hacia el *exceso ontológico* que ocurre cuando seres particulares se imponen sobre otros y, más allá de esto, la efectividad potencial o actual de los discursos con los cuales el otro responde a la supresión como un resultado del encuentro (Maldonado-Torres 2003). *El eurocentrismo* es el modelo de conocimiento que representa la experiencia histórica local europea, la cual ha devenido globalmente hegemónica desde el siglo XVII (Dussel, Quijano). De ahí la posibilidad de un pensamiento y unas epistemologías no-eurocéntricas. Una detenida e iluminadora caracterización de la colonialidad es presentada por Walter Mignolo:

Dado que la modernidad es un proyecto, el proyecto triunfal del Occidente cristiano y secular, la colonialidad es, de un lado, lo que el proyecto de modernidad necesita eliminar y borrar en aras de implantarse a sí misma como modernidad y, del otro lado, es el sitio de enunciación donde la ceguera del proyecto moderno es revelada y, concomitantemente, es también el lugar desde el cual los nuevos proyectos comienzan a desplegarse. En otras palabras, la colonialidad es el sitio de enunciación que revela y denuncia la ceguera de la narrativa de la modernidad desde la perspectiva de la modernidad misma. Al mismo tiempo, es la plataforma de la pluriversalidad, de proyectos diversos provenientes de la experiencia de historias locales tocadas por la expansión occidental (como el Foro Social Mundial demuestra). Así, la colonialidad no es un nuevo universal abstracto (el marxismo está incrustado en la modernidad, es bueno pero miope), sino el lugar donde la diversidad como proyecto universal puede ser pensada; donde la cuestión de

epistemología para Mignolo. De acuerdo con la mayoría de estos autores, sin embargo, el marxismo y la cuestión de la economía siguen siendo fundamentales—.

lenguajes y conocimientos deviene crucial (el árabe, el chino, el aymará, el bengalí, etc.) como el sitio de lo pluriversal —esto es, lo *tradicional* que lo *moderno* está borrando y eliminando—. (Mignolo, correo electrónico, 31 de mayo de 2003)

Cada una de estas nociones se encuentra enraizada en complejas conceptualizaciones que representan décadas de investigación; incluso así son, por supuesto, debatibles. Existen algunas otras nociones, más propias de autores específicos, que van ganando importancia dentro del grupo. Estas incluyen la noción de Dussel de exterioridad y transmodernidad y los conceptos de Mignolo de pensamiento de frontera, hermenéutica pluritópica y pluriversalidad.

La pregunta por la existencia de una exterioridad con respecto al sistema mundo moderno colonial ha sido planteada por este grupo, y fácilmente malentendida. Fue originalmente propuesta y elaborada cuidadosamente por Dussel en su clásico trabajo sobre la filosofía de la liberación (1976) y reelaborada en los recientes años. De ninguna manera esta exterioridad debe ser pensada como un puro afuera intocado por lo moderno. La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente del pensamiento sobre el otro, desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofía de la liberación: el otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza. Con la apelación desde la exterioridad en la cual es localizado, el otro deviene en la fuente original del discurso ético *vis à vis* una totalidad hegemónica. Esta interpelación del otro se presenta como un desafío ético desde afuera o más allá del marco institucional y normativo del sistema. Este desafío solo podría ser cuasi inteligible al principio (Dussel 1996: 25), dadas las profundas interpelaciones que el sistema hegemónico produce en las gentes explotadas (contra la noción de Habermas de una comunicación libre de dominación). Existen grados de exterioridad. En última instancia, el desafío mayor viene de:

[...] la interpelación que la mayoría de la población del planeta, localizada en el sur, plantea demandar su derecho a vivir, su derecho a desarrollar su propia cultura, economía, política, etc. [...] No hay liberación sin racionalidad, pero no hay racionalidad *crítica* sin aceptar la interpelación del excluido, pues esta sería la racionalidad de la *dominación* [...]. Desde este negado otro parte la praxis de la liberación como *afirmación* de la exterioridad y como origen del movimiento de la negación de la negación⁹. (Dussel 1996: 31, 36, 54)

9. La noción de exterioridad de Dussel tiene múltiples fuentes, principalmente el concepto de Lévinas de la contradicción entre totalidad y exterioridad causada por la interpelación ética del otro (es decir, como pobre). Dicha noción también se inspira en la de Marx del trabajo vivo como el otro radical con respecto al capital. Dussel desarrolla sus elaboraciones a través de la teoría de los

Esto es precisamente lo que la mayoría de los teóricos europeos y euroamericanos parecen poco dispuestos a aceptar: que es imposible pensar en trascender o superar la modernidad sin acercarse a ella desde una perspectiva de la diferencia colonial. Tanto Mignolo como Dussel encuentran aquí un límite estricto a la deconstrucción y a las críticas eurocéntricas del eurocentrismo —en suma, estas críticas siguen siendo pensadas desde categorías eurocéntricas (el

actos de habla y la comunicación (especialmente de Apel, pero también de Habermas y Searle). Sobre todo, introduce los conceptos de exterioridad y alteridad como esenciales para su filosofía de la liberación. Exterioridad constituye una negatividad desde la cual la dominación del otro puede ser descubierta. Hay una clara orientación política en la intervención de Dussel, que puede interpretarse como una teoría original y una radicalización de Lévinas y otros. Para Mignolo, como para Quijano, el sistema mundo moderno luce diferente desde su exterioridad. Mignolo elabora sus teorías con base en Dussel y otras fuentes, desde Fanon y W. E. B. du Bois hasta Anzaldúa y escritores del Caribe y el Maghreb, tales como Glissant, Béji y Khatibi. Teorías de la doble conciencia, doble crítica, un pensamiento otro y la creolización son equivalentes a su noción de pensamiento de frontera. La teoría de la exterioridad de Mignolo se refiere a la de Dussel, pero tiene un énfasis diferente. Mignolo diferencia entre las *fronteras interiores* del sistema mundo moderno/colonial (conflictos imperiales, por ejemplo, entre España e Inglaterra) y sus *fronteras exteriores* (conflictos imperiales con culturas en proceso de colonización, como entre España y el mundo islámico, España y los aztecas, o entre la Gran Bretaña y la India en el siglo XIX). La diferencia colonial se visibiliza solamente desde el exterior de la historia universal del sistema mundo moderno; ella hace posible la ruptura con el eurocentrismo como perspectiva epistemológica. Sin esta exterioridad en la cual los conocimientos subalternos trazaron, “la única alternativa que queda es una lectura constante de los grandes pensadores de Occidente en búsqueda de nuevas maneras de imaginar el futuro” (Mignolo 2000: 302). Mignolo desarrolla su noción de pensamiento de frontera como “un pensamiento desde otro lugar, imaginando un lenguaje otro, arguyendo por una lógica otra” (Mignolo 2000: 313). Este es un conocimiento subalterno concebido desde las fronteras del sistema mundo colonial/moderno, que se esfuerza en romper la dominación del eurocentrismo. Pensamiento de frontera refiere a “los momentos en los cuales el imaginario del sistema mundo se fractura” (Mignolo 2000: 23), “una epistemología de y desde la frontera” (Mignolo 2000: 52), un tipo de “doble crítica” (Khatibi); que es crítica tanto del occidentalismo/eurocentrismo como de las mismas tradiciones excluidas; esta habilidad se origina desde su ubicación en las fronteras (Anzaldúa). El pensamiento de frontera es una forma ética de pensar porque, en su marginalidad, no tiene una dimensión *etnocida*. Su propósito no es corregir mentiras y decir la verdad, sino “pensar de otro modo, moverse hacia una *lógica otra* —en suma, cambiar los términos, no solo el contenido de la conversación—” (Mignolo 2000: 70). El pensamiento de frontera permite una nueva visión de la diversidad y la alteridad del mundo, que no cae en las trampas de la retórica (esencialista) culturalista, sino, más bien, que resalta las irreductibles diferencias que no pueden ser apropiadas por la crítica monotópica de la modernidad (la crítica radical del logocentrismo occidental entendida como una categoría universal), y que no concibe la diferencia como antítesis en la búsqueda del revanchismo. El pensamiento de frontera es complementario de la deconstrucción (y de todos los discursos críticos de la modernidad); entiende la descolonización como un tipo particular de deconstrucción, pero se orienta hacia un proyecto fragmentado y plural en vez de reproducir los universales abstractos de la modernidad (incluida la democracia y los derechos). El pensamiento de frontera, finalmente, es un intento de ir más allá del eurocentrismo mediante la revelación de la colonialidad del poder entramada en las geopolíticas del conocimiento —un paso necesario en aras de “deshacer la subalternización del conocimiento y buscar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental” (Mignolo 2000: 326)—.

liberalismo, el marxismo, el posestructuralismo) no desde el pensamiento de frontera posibilitado por la diferencia colonial—. Dichas críticas a la modernidad son ciegas a la diferencia colonial (epistemológica y cultural) que constituye el foco de la modernidad/colonialidad.

La noción de Dussel de *transmodernidad* implica tanto la posibilidad de un diálogo con la alteridad no-eurocéntrica, como una crítica que permita plenamente *la negación de la negación*. Integral a este esfuerzo está el rescatar los contradiscursos no hegemónicos y silenciados de la alteridad, constitutiva de la modernidad misma. Este es el principio ético de la liberación del otro negado, para el cual Dussel acuña el término de transmodernidad, definido como un proyecto de superación de la modernidad, no simplemente por su negación, sino al pensar sobre ella desde su *lado oculto*, desde la perspectiva del otro excluido. La transmodernidad es un proyecto orientado hacia el futuro que busca la liberación de toda la humanidad (1996: 14, cap. 7), “un proyecto mundial de liberación ética en la cual la alteridad, que es parte y parcela de la modernidad, podría cumplirse” (2000: 473), “en la cual tanto la modernidad como su negada alteridad (las víctimas) se correalizan a sí mismas en un proceso de mutua fertilización” (1993: 76).

En suma, la transmodernidad no puede ser pensada desde adentro de la modernidad, sino que requiere de la acción —y la solidaridad integradora— de los grupos subalternizados, objetos de la violencia constitutiva de la modernidad inscrita en la falacia desarrollista, entre otros rasgos. Antes que ser un proyecto racional de una ética discursiva, la transmodernidad deviene en la expresión de una ética de la liberación.

En este sentido, son importantes las nociones de *pensamiento de frontera*, *epistemología de frontera* y *hermenéutica pluritópica* de Mignolo, que apuntan a la necesidad de “una especie de pensamiento que se mueva a lo largo de la diversidad de los procesos históricos” (Mignolo 2001a: 9). No hay tradiciones de pensamiento original a las cuales se pueda regresar. No se trata de reproducir los universales abstractos occidentales. La alternativa consiste en una suerte de pensamiento de frontera que “enfrente el colonialismo de la epistemología occidental (de la izquierda y de la derecha), desde la perspectiva de las fuerzas epistémicas que han sido convertidas en formas subalternas de conocimiento (tradicional, folclórico, religioso, emocional, etc.)” (Mignolo 2001a: 11).

Mignolo resitúa la metáfora de frontera elaborada por Anzaldúa en el dominio de la colonialidad, y esboza la posibilidad de *un pensamiento otro* desde la exterioridad interior de la frontera. Insertarse en el pensamiento de frontera es moverse más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental (Mignolo 2001a: 11). No es solo cuestión de cambiar los contenidos, sino también los términos mismos de la conversación. Tampoco es una cuestión de reemplazar las epistemologías existentes, las cuales ciertamente continuarán existiendo y

permanecerán viables como espacios de —y para— la crítica. Al contrario, lo que Mignolo propone “es el espacio para una epistemología que viene de la frontera y tiende hacia las transformaciones políticas y éticas” (2001a: 11). Finalmente, mientras Mignolo reconoce la importancia vigente de la crítica monotópica de la modernidad por el discurso crítico occidental (crítica desde un único y unificado espacio), sugiere que esta tiene que ser puesta en diálogo con las críticas emergentes desde la diferencia colonial, las cuales constituyen el pensamiento de frontera. El resultado es una *hermenéutica pluritópica* (término que parece una adaptación de *hermenéutica diatópica*, concepto de Panikkar), una posibilidad del pensamiento desde diferentes espacios que finalmente rompe con el eurocentrismo como única perspectiva epistemológica. Esta es la doble crítica de la modernidad desde la perspectiva de la colonialidad, desde el exterior del sistema mundo moderno colonial. Es importante clarificar, sin embargo, que el pensamiento de frontera implica *desplazamiento y partida* (Mignolo 2000: 308), tanto la crítica como la afirmación positiva de un ordenamiento alternativo de lo real. En síntesis:

El pensamiento de frontera apunta hacia un tipo diferente de hegemonía, una múltiple. Como proyecto universal, la diversidad nos permite imaginar alternativas al universalismo [podríamos decir que la alternativa al universalismo en esta perspectiva no es particularismo sino multiplicidad]. El “Occidente y el resto”, en la frase de Huntington, provee el modelo para superar. El *resto* se manifiesta en los sitios donde el pensamiento de frontera emerge en su diversidad, donde la *mundialización* genera nuevas historias locales de recreación y readaptación de los diseños globales occidentales [...] y transformando las historias (europeas) locales desde donde tales diseños emergieron [...]. *Interdependencia* puede ser la palabra que sintetiza la ruptura con la idea de *totalidad* e introduce la idea de *redes*, cuya articulación requerirá principios epistemológicos a los que he llamado en este libro *pensamiento de frontera* y *gnosis de frontera*, como una rearticulación de la diferencia colonial: *diversalidad como un proyecto universal*, lo cual significa que la gente y las comunidades tienen el derecho a ser diferentes precisamente porque *nosotros* somos todos iguales. (Mignolo 2000: 310, 311)

“No hay duda [escribe Mignolo] de que Quijano, Dussel y yo estamos reaccionando no solo a la fuerza de un imaginario histórico, sino también contra la actualidad de ese imaginario hoy” (2000: 59). El corolario es la necesidad de construir narrativas desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad “dirigidas hacia la búsqueda de una lógica diferente” (Mignolo 2000: 22). Este proyecto se refiere a la rearticulación de los diseños globales por y desde historias locales; con la articulación entre conocimiento subalterno y hegemónico, desde la perspectiva de lo subalterno; y con el remapeo de la diferencia colonial orientado hacia una cultura de alcance mundial —tal como en el proyecto zapatista que remapea el marxismo, el tercermundismo y el indigenismo, sin ser ninguno de ellos, en un excelente ejemplo de pensamiento de frontera—. Así

resulta posible pensar en “otras historias locales produciendo ya sea totalidades alternativas o una alternativa a la totalidad” (Mignolo 2000: 329). Estas alternativas no se inscribirían en el par globalización/civilización inherente a la modernidad/colonialidad, sino más bien edificarían sobre la relación mundialización/cultura centrada en las historias locales en las cuales los designios globales coloniales son necesariamente transformados, para transformar así también las historias locales que los crean. A diferencia del concepto de globalización, el de mundialización resalta la multiplicidad de las historias locales que, al cuestionar los designios globales (*i.e.* globalización neoliberal), pretende formas de globalidad que emergen de las culturas en contra de la homogeneidad cultural fomentada por tales designios. La diversidad de la mundialización es contrastada acá con la homogeneidad de la globalización, tendiente hacia múltiples y diversos órdenes sociales.

En suma, la perspectiva de la modernidad/colonialidad provee un marco alternativo para los debates sobre la modernidad, la globalización y el desarrollo. No es solo un cambio en la descripción de los eventos, sino que implica una transformación epistémica en la perspectiva. Al hablar de la diferencia colonial, este enfoque resalta la dimensión del poder que a menudo no aparece en las discusiones relativistas de la diferencia cultural. Los debates más recientes sobre interculturalidad, por ejemplo en el escenario político y cultural ecuatoriano, dependen de algunos de estos planteamientos (Walsh 2003). En síntesis, el programa de investigación MC ha sido construido desde la periferia Latinoamérica del sistema mundo moderno colonial, para ayudar a explicar las dinámicas del eurocentrismo en la producción de la modernidad y los intentos de trascenderla. Si bien revela los lados oscuros de la modernidad, no lo hace desde una perspectiva intraepistémica, como los discursos críticos europeos, sino desde la perspectiva de los receptores de los supuestos beneficios del mundo moderno. La modernidad/colonialidad también muestra que la perspectiva de la modernidad es limitada y agotada en su pretendida universalidad. Finalmente, al resaltar la falacia desarrollista, el enfoque de la modernidad/colonialidad problematiza la idea del desarrollo como hecho absoluto y ofrece un contexto para interpretar los variados desafíos al desarrollo y la modernidad en cuanto proyectos complementarios, y que se refuerzan mutuamente. Más allá de Latinoamérica, este enfoque “es ciertamente una teoría *desde/del* Tercer Mundo, *pero no solo para el Tercer Mundo* [...]. La teorización del Tercer Mundo es también *para* el Primer Mundo en el sentido [de] que la teoría crítica es subsumida e incorporada en una nueva locación neocultural y epistemológica” (Mignolo 2000: 309)¹⁰.

10. En otro lugar introduce la noción de *alternativas a la modernidad* para referirse a la imaginación de un explícito proyecto político-cultural de transformación desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad —más específicamente, una construcción alternativa del mundo desde la

Por último, existen algunas consecuencias de este grupo de trabajo para los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos, Europa y el resto del mundo. La perspectiva MC se distancia de asumir a Latinoamérica como un objeto de estudio (a diferencia de los estudios latinoamericanos de los Estados Unidos), y se orienta hacia un entendimiento de Latinoamérica como una locación geohistórica con y en una distinta genealogía crítica del pensamiento. La modernidad/colonialidad sugiere que la globalización debe ser entendida desde una perspectiva geohistórica y crítica latinoamericana. En este sentido, el enfoque MC propone una alternativa a la genealogía de las ciencias sociales modernas que aún fundan los estudios latinoamericanos en los Estados Unidos. Así, *estudios latinoamericanos* en Norteamérica y Europa, y el *pensamiento social crítico* en Latinoamérica (el cual ofrece un anclaje epistemológico para el grupo del MC) emergen como dos paradigmas *complementarios pero distintos*¹¹. Esto también significa que, como una perspectiva epistemológica, el programa de investigación MC no está asociado a una nacionalidad particular o a una locación geográfica. En otras palabras, para ocupar el *locus* de enunciación labrado por el proyecto MC no se necesita ser latinoamericano ni vivir en el continente. Latinoamérica en sí misma deviene una perspectiva que puede ser asumida en múltiples espacios, siempre que se constituya desde elaboraciones contrahegemónicas, que desafíen el supuesto mismo de Latinoamérica como objeto de estudio constituido, previo a, y fuera de, los discursos a menudo imperialistas que lo construyen.

perspectiva de la diferencia colonial—. La dimensión de alternativas a la modernidad contribuye a socavar la modernidad como logocentrismo, tal como algunos filósofos del final de la modernidad lo han hecho (*i.e.* Vattimo 2000), aunque desde una posición diferente. Debemos ser claros sobre lo que este concepto no es: no apunta a un futuro *real* y prístino en el que el desarrollo o la modernidad ya no existen más; antes bien, el concepto busca la posibilidad de *imaginar* una era en la cual el desarrollo y la modernidad cesen de ser los principios organizadores centrales de la vida social —un momento en el que la vida social deje de estar tan permeada por los constructos de la economía, el individuo, la racionalidad, el orden, entre otros que han sido característicos de la modernidad eurocentrada—. El concepto *alternativas a la modernidad* es una reflexión alimentada por un deseo político, un deseo de la imaginación crítica utópica, no un enunciado sobre lo real, presente o futuro. Al operar desde las fracturas de la modernidad/colonialidad, este concepto da contenido al eslogan del Foro Social Mundial de Porto Alegre, *otro mundo es posible*. Desarrollo alternativo, modernidades alternativas y alternativas a la modernidad están parcialmente en conflicto, pero son proyectos potencialmente complementarios. Uno debe llevar a crear las condiciones para los otros.

11. Dicha perspectiva está en el corazón del Grupo de Trabajo de Estudios Andinos: Desarrollo, Modernidad y Colonialidad, que Walter Mignolo y yo coordinamos en el Consorcio de Estudios Latinoamericanos de UNC-Duke.

II. Algunas tendencias, preguntas abiertas y tareas por adelantar

He presentado algunas de las principales líneas de cuestionamientos y conceptos de un colectivo al que me he referido como el programa de investigación MC. Además, me he centrado en las principales figuras intelectuales del grupo como Enrique Dussel, Aníbal Quijano y Walter Mignolo. Mi propósito ha sido ofrecer una visión general del terreno compartido sobre el cual se ha constituido este grupo. Esta historia, por supuesto, deja de lado mucho de lo interesante del proyecto, incluyendo contribuciones valiosas de otros participantes, al igual que los aspectos más colectivos de la actual fase de indagación conjunta. Ciertamente, existen desacuerdos y tensiones en el grupo, lo cual hace febriles los intercambios y debates; pero una *etnografía* de esta *comunidad de argumentación* (como la denominaría el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro) tendrá que esperar otro espacio. Por ahora, una caracterización más breve del grupo bastará, seguida por un esquema de lo que considero son algunas preguntas abiertas, tendencias y tensiones prometedoras.

EL GRUPO DE MODERNIDAD/COLONIALIDAD

El programa de investigación MC puede ser tentativamente caracterizado de la siguiente manera¹²:

1. Este grupo es ampliamente interdisciplinario o, mejor, transdisciplinario. Aunque filosofía, economía política y teoría literaria han sido significativas para el programa, disciplinas como la historia, la sociología y la antropología son cada vez más importantes. Otros campos, tales como la teoría feminista y la ecología política, empiezan a incursionar en el programa. Dicho grupo es transdisciplinario en cuanto a que las preguntas disciplinarias son insertadas en un diálogo con aquellas de otros campos, algunas veces por el mismo autor, lo que conduce a nuevas formas de preguntar. Existe un intento explícito de “indisciplinar” las ciencias sociales (Walsh, Schiwy y Castro-Gómez 2002) y edificar teorías sin disciplina (Castro-Gómez y Mendieta 1998).

2. Aunque está firmemente anclado en Latinoamérica, no puede decirse que el grupo pertenece a la Latinoamérica geográfica, sino más bien que está constituido por unos sitios en red, algunos de los cuales están más estabilizados que otros por prácticas particulares (*i.e.* los lugares mencionados

12. Esta caracterización es más un ejercicio directo de sociología del conocimiento que un análisis de la formación discursiva mapeada por el MC.

en Quito, Bogotá, Durham-Chapel Hill, Ciudad de México y, más recientemente, Berkeley). Esto se asocia a la sugerencia de que Latinoamérica debe ser entendida más como una *perspectiva* o un espacio epistemológico que como una región. Aunque puede decirse que este enfoque tiene sus raíces en la experiencia latinoamericana, se encuentra en diálogo con el mundo en general. De ahí que apele a muchas teorías críticas, especialmente a aquellas que parten de similares locaciones epistémicas subalternas. Esto lo diferencia claramente de los anteriores *paradigmas latinoamericanos*, tales como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación (aunque estos también tenían una dimensión transnacional).

3. El grupo puede ser considerado como una comunidad de argumentación que trabaja colectivamente en conceptos y estrategias. Al menos hasta cierto punto, se puede argumentar que practica el pensamiento de frontera crítico que propone. De ahí el énfasis en cuestiones de conocimiento. En otras palabras, existe una dimensión colectiva explícita para el trabajo conceptual que, aunque constituida en torno a una serie de conceptos formativos, es significativamente abierta. Este sentido de colectividad es reforzado con el sentimiento del potencial radical del proyecto —el hecho de que lo que está en juego no sean “solo el cambio del contenido sino los términos mismos de la conversación” (Mignolo 2000: 16)—. El objetivo es labrar nuevas formas de análisis, no contribuir a los sistemas ya establecidos de pensamiento (eurocéntrico), sin importar cuán críticos sean. Esto puede relacionarse con lo que Boaventura de Sousa Santos (2003) ha denominado *epistemologías del sur* en sus análisis del Foro Social Mundial.

4. Los participantes del grupo tienden a compartir una posición política que parece ser consistente con su énfasis radical, incluso si su práctica continúa desplegándose (aunque no exclusivamente) en la academia. En este plano, puede decirse que los tres sitios privilegiados y agentes de cambio son: los agentes y movimientos subalternos (y, en esta dirección, la práctica política de los miembros de este grupo es vista como alineada con los actores subalternos); los intelectuales-activistas en espacios mixtos, desde las ONG hasta el Estado; y las universidades, puesto que el enfoque del grupo MC está ligado a la transformación de prácticas normativas y cánones académicos.

PREGUNTAS ABIERTAS, SITIOS DE TENSION

Para terminar, quisiera resaltar brevemente tres áreas de importancia que han permanecido largamente fuera del proyecto, pero que son de gran relevancia para las experiencias mismas que este teoriza. La primera, y quizás la más apremiante, es la de género; la segunda, la naturaleza y el ambiente; por último, la necesidad de construir nuevos imaginarios económicos capaces de apuntalar

luchas concretas contra el neoliberalismo y los designios para las economías alternativas. Si se puede decir que los esfuerzos del grupo han sido principalmente académicos (o académico-intelectuales) y, por tanto, se han mantenido ampliamente en el plano abstracto del discurso, estas áreas le aportarían, por así decirlo, *cuero* (el de las mujeres, de la naturaleza, de las economías basadas-en-lugar, por ejemplo) y contribuirían a evitar los riesgos del logocentrismo. Esto también tendría repercusiones en las estrategias de diseminación de este trabajo en arenas políticas particulares¹³. En otras palabras, una articulación con el feminismo y el ambientalismo sería fructífera en términos del pensamiento del lado no discursivo de la acción social (Flórez 2003). Esto sería igualmente importante para teorizar futuras nociones que son centrales para el grupo y la teoría feminista, tales como la epistemología, el poder, la identidad, la subjetividad, la agencia y la vida cotidiana.

Un área final de trabajo potencial serían las etnografías de la modernidad/colonialidad. Concebidas dentro del marco presentado, estas etnografías evitarían las trampas epistemológicas de los estudios de la modernidad, revisados en la primera parte del capítulo. También serían útiles para averiguar instancias de la diferencia colonial y del pensamiento de frontera en el terreno, por ejemplo, al vincularse con las diferencias de género, ecológicas o económicas, como se explica más adelante.

ENGENERAMIENTO¹⁴ DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD

Es claro que hasta ahora el tratamiento del género por el grupo de MC, en el mejor de los casos, ha sido inadecuado. Dussel estuvo entre los pocos hombres pensadores latinoamericanos que tempranamente discutieron con detenimiento el asunto de la mujer como una de las categorías importantes de los otros excluidos. Mignolo ha prestado atención a algunos de los trabajos de las feministas chicanas, particularmente a su noción de frontera. Estos esfuerzos, sin embargo,

13. Estoy en deuda con Juliana Flórez (Departamento de Psicología Social de la Universidad Autónoma de Barcelona; investigadora visitante en Chapel Hill para la primavera de 2003) en este punto, y por los comentarios elaborados más adelante sobre las contribuciones desde la sociología del conocimiento y la teoría feminista en psicología social, particularmente en el trabajo de Margot Pujal. Algunas de las ideas provienen también de discusiones en reuniones con algunos miembros del grupo en Chapel Hill y Duke en febrero de 2000, facilitadas por la presentación de Freya Schiwy, así como las discusiones en el Congreso de LASA (Dallas, marzo de 2003).

14. *Engendering* y *engender* son dos categorías frecuentemente utilizadas en el inglés. *Engeneramiento* y *engenerar* son las propuestas de su traducción al castellano para el presente texto. Tanto el autor como el traductor somos conscientes de que son neologismos que suenan extraños, pero esperamos que sean útiles para dar cuenta de estos conceptos cruciales en la línea argumentativa de este capítulo (N. del T.).

difícilmente han retomado el potencial que las contribuciones de la teoría feminista han tenido para el enfoque del proyecto MC. La teóloga y teórica feminista finlandesa Elina Vuola ha sido pionera en la identificación de este silencio, particularmente en conexión con el trabajo de Dussel sobre la teología de la liberación y otros encuadres de la liberación (Vuola 2000, 2002, 2003). Vuola (2002) encuentra importante el movimiento de Dussel que defiende al otro como el objeto de la liberación (movimiento orientado hacia el pobre, que va más allá de la clase), pero encuentra menos estimulante la incapacidad de los teólogos para identificar las posiciones de raza y género en sus teorizaciones y para responder a los desafíos que emergen cuando los objetos devienen en sujetos por sí mismos. El otro, para decirlo de forma diferente, es subsumido en un nuevo tipo de totalidad, masculino-centrada, que niega la existencia de la mujer en su alteridad y diferencia.

En un texto más reciente, elaborado desde las teorías poscolonial y feminista, Vuola (2003) renueva su llamado a considerar seriamente la heterogeneidad y multiplicidad del sujeto de la liberación (teología y filosofía), esto es, *el pobre* —y, se podría añadir, el subalterno, en el proyecto MC—. En otras palabras, Vuola está llamando la atención sobre una política de la representación del pobre y el subalterno que reconozca plenamente su multiplicidad. En el caso de la mujer, esto significa enfrentar temas que han estado ausentes de la discusión, tales como la violencia en contra de la mujer, los derechos reproductivos y la sexualidad, para dar completa visibilidad a la agencia de la mujer. En este sentido, el sujeto de la diferencia colonial no es un sujeto indiferenciado, género-neutral (o diferenciado solo en términos de raza y clase). Existen diferencias en la forma en la cual los grupos subalternos son objetos de poder y sujetos de agencia. Para reconocer esto deben cambiar —parafraseando a Mignolo— no solo los contenidos sino también los términos de la conversación. Que las mujeres sean otro en relación con los hombres —y ciertamente tratadas como tales por las ciencias sociales y humanas falogocéntricas— debe tener consecuencias para una perspectiva centrada precisamente en la exterioridad y la diferencia. Lo que Vuola indica es el hecho de que mientras el discurso del grupo MC (aún mayoritariamente masculino) es iluminador y radical de múltiples formas, y como tal considerado seriamente por las feministas, *en gran parte excluye las preocupaciones teóricas y políticas de la mujer y de las mujeres*. Parece existir un conflicto entre el discurso y la práctica en lo concerniente a las mujeres. Finalmente, la deconstrucción feminista de los fundamentalismos religiosos, algo que no es ampliamente conocido ni en la ciencia social feminista ni en el proyecto MC, es también relevante para el engeneramiento de dicho proyecto. En tanto amplio movimiento político, los feminismos transnacionales han desarrollado nuevos enfoques en la formulación de criterios interculturales para los derechos humanos, especialmente de la mujer, y para analizar las demandas de verdad sobre las cuales se han basado (Vuola 2002). Nuevos trabajos sobre feminismo

transnacional abordan asuntos de raza, género y cultura en formas que concuerdan con las preocupaciones del proyecto MC (*i.e.* Bhavani, Foran y Kurian 2003; Shohat 1998).

Realmente existen muchos puntos de convergencia actual o potencial entre el feminismo y la teoría del MC (esta discusión no es de ninguna manera exhaustiva, sino que intenta evidenciar algunos posibles puntos de conexión). Primero, ambos comparten la sospecha radical por el discurso universalista. En este plano, lo que se necesita entender es que el discurso moderno es también un discurso masculinista, como han demostrado las filósofas y teóricas feministas desde finales de los ochenta (ver, por ejemplo, la colección ampliamente conocida de Nicholson 1990). Existe también una convergencia en el carácter situado de todo conocimiento. Aun en las versiones de la teoría feminista (por ejemplo en el famoso artículo de Haraway de 1988), el conocimiento situado considera el carácter necesariamente parcial de todas las perspectivas —incluida la MC—. En otras palabras, la posición del sujeto crítico de la modernidad/colonialidad no escapa al género de dicho sujeto. Al rechazar localizarse a sí mismo dentro del feminismo, se está también perdiendo la oportunidad de articularse en un pensamiento otro, en otra subjetividad o en una subjetividad de otra manera. Para parafrasear a Ranajit Guha, al reducir la agencia de la mujer a otra historia con otro sujeto (masculino), se es cómplice de la prosa de la contrainsurgencia. Como lo plantea Vuola, refiriéndose a las nociones de Walter Mignolo de hermenéutica pluritópica y pluriversalidad como metas para ser abrazadas, “es muy fácil ver cómo este proyecto ha estado presente en la teología de la liberación desde su comienzo [...] sin embargo, es menos claro cómo los teólogos de la liberación han sido capaces de conceptualizar y diferenciar ese *desde donde* [...]”. Uno debería siempre estar presto a considerar sus propias demandas de verdad y posiciones con los ojos críticos de otros” (2003: 7). Más allá de la teología de la liberación, ¿qué implicaría al programa de investigación MC *optar por la mujer*? Por supuesto, debería aclarar que hablar sobre la mujer es solo parte de la historia. Una perspectiva de género demanda situar este diálogo en contextos de poder, particularmente en las relaciones de poder entre mujeres y hombres, incluidas aquellas relaciones de poder en la academia. Dada la relacionalidad del género, ha sido reconocido que el sujeto de la diferencia colonial no es autónomo sino relacional. Esto concierne tanto a la mujer como al hombre.

Aquí está en juego la posibilidad de profundizar el proyecto del MC referido a la epistemología mediante su articulación con el debate sofisticado y políticamente orientado de la epistemología y la posicionalidad feministas (*i.e.* Alcoff 1988, 1991). La noción de posicionalidad de la mujer sugiere que esta utiliza sus posiciones de sujeto para la construcción de significado en formas que no pueden ser totalmente comprobadas desde otra perspectiva. El énfasis en la epistemología y la posicionalidad está, por supuesto, ligado a la reflexión de la inequidad de género —un aspecto que, nuevamente, es totalmente consistente con

la teoría MC—. La etnografía feminista ha asumido estos desafíos en una dirección interesante al articular el análisis del desempoderamiento de la mujer con tácticas de voz, escritura y representación (*i.e.* Behar y Gordon 1995). Además, más allá de los modos establecidos de escritura académica (¿necesariamente intrincados con prácticas logocéntricas?), ¿se puede escribir de otra manera sobre los sujetos cuyas perspectivas no-eurocéntricas se espera contribuir a desvelar? ¿Y cómo ponemos nuestros escritos en circulación en esos espacios donde la diferencia colonial está siendo re trabajada cotidianamente a través de prácticas sociales? Así, la etnografía feminista ha seguido pistas del posestructuralismo y también de los escritos de mujeres de color en los Estados Unidos y otros lugares, particularmente el trabajo de Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga. En esta tradición, el reciente volumen *This Bridge We Call Home* (Anzaldúa y Keating 2003) plantea nuevos retos a la teoría feminista, al igual que a la MC. Desplazándose desde la victimización hacia la agencia y reconociendo la condición persistente de la vida *entremundos* (de ahí la necesidad de la edificación del puente que es también una edificación del hogar y la comunidad), las *nepantleras*¹⁵ en este volumen son pensadoras de frontera que hacen conexiones para el cambio social. Estas conexiones responden a un acto de voluntad y de amor, así como a “una promesa para estar presente con el dolor de otros sin perderse ellas mismas en este” (Anzaldúa 2003: 4). Sus *tecnologías del paso de fronteras* permiten reconocer el poder e ir más allá, para acceder a otros modos de conciencia y ser, para una nueva hermenéutica del amor (Sandoval 2003). Se propone, entonces, estrategias de conocimiento, escritura y representación, centrales en este proyecto internacional feminista ahora enfocado en la agencia, la conexión y la reconstrucción de los mundos sociales, culturales y naturales¹⁶.

Además de los asuntos del poder y la epistemología, las preocupaciones de la teoría feminista sobre la subjetividad y la identidad son áreas cruciales de compromiso. Ninguna conceptualización contemporánea ha radicalizado estos conceptos tanto como la teoría *queer*. Esta teoría ha mostrado elocuentemente que los elementos constitutivos del género y de las identidades sexuales nunca son monolíticos, sino más bien el resultado de entramados, superposiciones, disonancias, aperturas y posibilidades. *Queer* designa la confrontación radical de la norma —y acá estoy sugiriendo la norma del heterosexismo, patriarcal, moderno y colonial—. Podría decirse que *queer* se refiere a la identidad sin esencia por excelencia, lo que la constituye en sitio para los análisis históricos y para las imaginaciones futuras. Aunque no siempre y necesariamente en una posición de exterioridad subversiva, el sujeto *queer* evidencia que las fronteras

15. En alusión a *Nepantla: Views from South*, revista publicada por la Universidad de Duke.

16. Agradezco a Nelson Maldonado por llamar nuestra atención sobre este importante libro al hablar entusiastamente sobre él en una de nuestras recientes reuniones en Chapel Hill y Duke.

(en este caso la norma heterosexual) pueden ser redibujadas de tal manera que sea posible imaginar identidades y conocimientos otros (*i.e.* Halperin 1995). La desesencialización de la identidad significa asumir seriamente todas las identidades. Las identidades feministas, como algunos teóricos enfatizan, son también construidas a través del placer y el deseo, y en esto subyace otra posibilidad para una crítica del *hombre el moderno*, para usar la feliz (y devastadora) expresión de Donna Haraway —el hombre que se construye a sí mismo como objeto y sujeto de todo conocimiento—. No existe un sujeto autónomo de conocimiento; todo conocimiento tiene una dimensión relacional y una materialidad. ¿Quién es el sujeto del conocimiento y cómo es posibilitado en su cotidianidad? ¿Quién puede ser un *pensador crítico de frontera* y cómo? ¿Quién puede permitirse estar en una posición de frontera y una posición de resistencia, y cuál es la economía sexual y política que autoriza este privilegio? Finalmente, ¿el investigador es también un sujeto de deseo y esto necesita también ser reconocido? (Flórez 2003)¹⁷.

Para hablar de Latinoamérica, el sexismo continúa siendo uno de los problemas más penetrantes, y aparentemente intratable, de las sociedades latinoamericanas, y esto sería razón suficiente para comprometerse con el feminismo. Las feministas latinoamericanas han señalado el hecho de que las mujeres son también el otro de la modernidad. Más allá de las discusiones sobre la división del trabajo y de la epistemología, esto ha tenido consecuencias visibles para el análisis de los procesos claves de la colonialidad, incluida la construcción de la nación, la raza y las formaciones eurocéntrico-patriarcales (*i.e.* Rojas 2001). Cabe terminar esta sección con una mención breve al discurso de la comandante Ester, pronunciado en el Congreso en la Ciudad de México al final de la marcha del color de la tierra en marzo de 2001. Se esperaba que el subcomandante Marcos hablara; sin embargo, quien habló fue una mujer india, la comandante Ester. Después de los titubeos y dificultades iniciales para incorporar las voces y demandas de las mujeres, porque eran aún construidas como suplementos (Belaustiguigoi-tia 1998), parece que el Movimiento Zapatista ha reconocido finalmente el lugar central de las mujeres indígenas tanto en la sociedad como en la lucha.

Unos pocos días antes, en Juchitán, la comandante Ester se había referido a la triple discriminación afrontada por la mujer india —como india, como mujer y como pobre—. Desde una crítica doble en su discurso en Ciudad de México, la comandante Ester discutió las *leyes revolucionarias de la mujer*, orientadas a eliminar todas las prácticas discriminatorias desde adentro y desde afuera. Habló ampliamente sobre las formas de discriminación de la mujer en la vida diaria, presentes tanto en las comunidades como en la nación, así como de las prácticas culturales indígenas que requieren ser preservadas. En este sentido,

17. Estos asuntos también surgieron en conversaciones con Juliana Flórez sobre el trabajo de la teoría feminista en la psicología social (Chapel Hill, abril de 2003).

“la marcha ha hecho visible lo invisible, y representable lo irrepresentable: una mujer indígena hablando y demandando *ante la ley* [...]. ¿Es posible para la ley oírles? ¿En qué lenguaje, a través de cuál discurso, han clarificado lo que quieren: ser indias, mujeres y mexicanas?” (Belausteguigoitia 2002: 52). Nuevamente hay claras implicaciones de este llamado para el programa de investigación de la modernidad/colonialidad. La pregunta crucial es: ¿pueden las mujeres subalternas hablar a través de la teorización de la MC? Si no, ¿cuál es el costo de este silencio? ¿Qué tipos de traducciones y mediaciones hay en juego?

Algunas de las preguntas formuladas podrán fácilmente surgir desde el programa de MC. En este sentido, sería importante para las feministas pensar en las contribuciones que el proyecto MC podría hacer a la teorización del género y la diferencia. Es verdad que después de las críticas realizadas por las mujeres de color y del Tercer Mundo en los ochenta, los supuestos feminismos universales han sido más conscientes de las dimensiones raciales y culturales de las dinámicas de género. Sin embargo, variedades del eurocentrismo continúan siendo predominantes en algunas posiciones feministas. El lenguaje de la *diferencia colonial* introduce nuevamente este punto al problematizar, por ejemplo, los supuestos sobre el género que son aún formados a partir de nociones eurocéntricas de liberación e igualdad. Eso ayudará a explicar las coaliciones subalternas que no necesariamente abrazan las demandas de género o siguen una lógica de solidaridad entre las mujeres (sobre las solidaridades de etnicidad y clase). Más aún, se puede decir que la MC contribuye a establecer conversaciones entre clase, género y raza/etnicidad en Latinoamérica, que pueden ser de gran interés para las feministas que no hablan desde esta posición. Tal promesa está siendo ya mostrada por los pocos trabajos dentro del grupo MC concebidos desde dicha perspectiva (particularmente, el trabajo de Freya Schiwy sobre raza y género en Bolivia) y por la interpelación de algunas feministas, como las revisadas acá.

NATURALEZA Y DIFERENCIA COLONIAL

Como el feminismo, la ecología y el ambientalismo presentan desafíos y posibilidades similares al proyecto MC. La ecología y el ambientalismo implican diferentes formas de pensar (necesariamente relacionales, situadas e históricas), maneras de leer la modernidad, una aguda preocupación por la epistemología (particularmente una crítica de la ciencia reduccionista y el discurso logocéntrico) y una articulación de la cuestión de la diferencia (diferencia ecológica y cultural), que puede ser fácilmente ligada a la colonialidad y viceversa. Todos estos son puntos potenciales de convergencia con el proyecto MC, y algunos miembros del grupo han empezado a explorar estas cuestiones (*i.e.* Coronil 1997, Escobar 1999a, Lánder 2002). Orientaciones ambientalistas hacia los

movimientos sociales también pueden ser vistas como un aspecto compartido con el proyecto MC. No obstante, falta mucho aún por hacer.

Realmente existe un esfuerzo continuado por desarrollar un marco latinoamericano de ecología política que tienda al desarrollo de una perspectiva geopolítica única sobre la cuestión de la naturaleza. Los sumarios comentarios que siguen son deliberadamente escritos desde este ventajoso ángulo¹⁸. Para iniciar, la ecología política subraya el carácter civilizatorio de la crisis ambiental actual. Esta crisis es, para decirlo sin rodeos, una crisis de la modernidad puesto que la modernidad ha fracasado en posibilitar mundos sustentables. Es también una *crisis de pensamiento*, en tanto que el pensamiento logocentrista alimenta las prácticas ecológicamente destructivas de la modernidad (Boff 2002; Leff 2000). Como algunas feministas arguyen convincentemente, la dominación de la mujer y la naturaleza se encuentra en la base del proyecto moderno patriarcal llevado a cabo por el pensamiento falocéntrico. Es difícil, para quienes no están acostumbrados a pensar en términos ecológicos, entender que la actual crisis ambiental no es solo una crisis generalizada, sino tal vez la crisis central y el límite para el capital en la actualidad. Más fácilmente aceptada es la idea de que la modernidad está estructurada sobre la separación entre naturaleza y cultura, incluso cuando raramente se reconoce que esta separación podría ser tan formativa de la modernidad como la oposición civilizado/otro (nosotros/ellos). La naturaleza aparece entonces al otro lado de la diferencia colonial, con ciertas naturalezas (naturalezas coloniales/tercermundistas, cuerpos de las mujeres, cuerpos oscuros) localizadas en la exterioridad de la totalidad del mundo eurocéntrico masculino. La crisis ambiental indica entonces los límites de la racionalidad instrumental moderna. Refleja el fracaso del régimen moderno de articular biología e historia mantenido por la capitalización de la naturaleza y el trabajo.

Lo que siguió fue un régimen de naturaleza capitalista que subalterniza todas las otras articulaciones de biología e historia, de naturaleza y sociedad, particularmente aquellas que representan —a través de sus modelos y prácticas locales de la naturaleza— una continuidad culturalmente establecida (opuesta a una separación) entre los mundos naturales, humanos y sobrenaturales. Estos modelos locales de lo natural son la base de las luchas ambientales de hoy. Así, estas luchas necesitan ser entendidas como *luchas por la defensa de la diferencia cultural, ecológica y económica* (Escobar 1999a; Leff 2000). Los movimientos

18. Me refiero a la labor colectiva del Grupo de Trabajo de Ecología Política establecido por Clacs, coordinado por Héctor Alimonda. De particular interés resulta el *Manifiesto. Por una ética de la sustentabilidad* (www.rolac.unep.mx) y el reciente borrador para la discusión elaborado por Enrique Leff (2003). Debe mencionarse que esta importante iniciativa aún requiere ser *engenerada*.

sociales etnoecológicos son claros al respecto. A estos factores subyace otro tipo de pensamiento crítico de frontera que necesita ser considerado.

De una forma más prospectiva, el esfuerzo latinoamericano de la ecología política intenta construir una ética y una cultura de la sustentabilidad. Esto incluye repensar la producción orientada hacia una nueva racionalidad ambiental y un diálogo entre otras formas de conocimiento, hacia la construcción de novedosas racionalidades ambientales. Esta perspectiva ética de la ecología sobre la naturaleza, la vida y el planeta implica un cuestionamiento a la modernidad y al desarrollo, más aún, una irrefutable crítica a la falacia desarrollista. Al privilegiar los conocimientos subalternos de lo natural, esta ecología política articula en una forma única las cuestiones de diversidad, diferencia e interculturalidad —con la naturaleza, por supuesto, en un papel de actor y agente—. Así se pone en juego una política cultural de la diferencia que va más allá de la deconstrucción del antropocentrismo. Su meta es la reapropiación cultural de la naturaleza mediante estrategias políticas, como las emprendidas por los movimientos sociales. De acuerdo con este grupo, hay un pensamiento ambiental latinoamericano emergente construido sobre las luchas y los conocimientos indígenas, campesinos, étnicos y de otros grupos subalternos para imaginar otras formas de ser con una multiplicidad de seres vivos y no vivos, humanos y no humanos. A partir del respeto a la especificidad de las culturas basadas-en-lugar y de las gentes, su propósito es articular un pensamiento sobre la re/construcción de mundos locales y regionales en formas más sustentables.

REPENSANDO LA ECONOMÍA, EN LO CONCRETO

El proceso combinado de modernidad y colonialidad puede ser comprendido como un proyecto para la conversión radical de las ecologías humanas y biofísicas del mundo. Se puede hablar de un proyecto sistemático de reconversión cultural, ecológica y económica alrededor de ejes eurocéntricos. Sin embargo, es posible considerar la necesidad de constituir proyectos de transformación mundial con base en *prácticas de diferencia cultural, ecológica y económica* —tendientes a mundos y conocimientos de otro modo—. Esto ayudaría a darles cuerpo a la diferencia colonial y a la colonialidad global. Al tiempo que estos procesos han avanzado, parece haber surgido una necesidad apremiante de generar nuevos imaginarios económicos que permitan una efectiva y práctica resistencia contra el aparentemente todopoderoso imaginario del mercado santificado por la globalización neoliberal (la edad del mercado total de Hinkelamert). Desde la etnografía, podemos seguir los pasos de los antropólogos ecológicos en la documentación de las prácticas de diferencia ecológica que, al asociarse con las estrategias político-intelectuales de los movimientos sociales, pueden alimentar proyectos concretos de designios alternativos ecoculturales y de construcción de mundo. Desde la teoría, sin embargo, estamos mal equipados

para esta tarea. En parte, porque los análisis de economía política han invisibilizado las prácticas de diferencia económica, dadas las tendencias totalizantes y capitalogocentristas de sus discursos. Estos análisis, en suma, han tendido a reducir todas las formas económicas a los términos de lo *mismo*, esto es, el capital en sí mismo (Gibson-Graham 1996).

Que la ecología y el cuerpo están ineluctablemente anclados al lugar (aunque no limitados-al-lugar) parece fácil de aceptar. Menos claro es que el pensamiento sobre la diferencia económica y los imaginarios económicos alternativos debieran también tener una dimensión basada-en-lugar. Veamos por qué, de manera que podamos introducir una dimensión basada-en-lugar de la colonialidad del poder y la diferencia colonial. El lugar, después de todo, es el sitio por excelencia de los subalternos, la dimensión excluida de las preocupaciones modernas por el espacio, la universalidad, el movimiento, entre otras. Tendría mucho sentido *lugarizar*¹⁹ el proyecto MC, lo cual constituye algo más que una metáfora. Este punto es abordado en el proyecto Mujer y Políticas del Lugar, en el que confluyen en un marco teórico-político el género, la ecología y la economía²⁰. Al escribir sobre este proyecto, Julie Graham y Katherine Gibson introducen la noción de diferencia económica y la idea de lugarización, edificada en el imaginario político de la segunda generación feminista, descentrado y desorganizado (pero globalmente lugarizado).

Desde una perspectiva MC, puede decirse que el *lugar* constituye una perspectiva epistémica que puede ser ocupada por muchos sujetos. El proyecto Mujer y Políticas del Lugar busca, en efecto, afirmar la lógica de la diferencia y la posibilidad en contra de las tendencias homogeneizantes de la globalización y la economía política; busca visibilizar el terreno de las diferencias culturales, ecológicas y económicas. En este sentido, existe cierta convergencia entre los proyectos del feminismo, la ecología y las economías alternativas, y esta convergencia es articulada en torno a las políticas de lugar. No estoy argumentando que este es el único espacio de convergencia para los proyectos futuros feministas, económicos y ecológicos. Mi propuesta consiste en un diálogo entre el proyecto MC y otros proyectos, como los que han sido revisados en esta sección. La noción de prácticas basadas-en-lugar (aunque, nuevamente, no limitadas-al-lugar) de identidad, naturaleza y economía nos permiten ir más allá de una visión de los

19. *Emplace* y *emplacement* constituyen dos importantes categorías, para cuya traducción se proponen los términos de *lugarizar* y *lugarización*. Sabemos que son neologismos y que, en cuanto tales, son problemáticos (y no solo para los puristas), pero se ha preferido asumir dicho costo en aras de la precisión argumentativa (N. del T.).

20. Ver el proyecto Mujer y Políticas del Lugar en su página electrónica (www.sidint.org) y el número especial de *Development* dedicado al proyecto, vol. 45, n° 1, marzo de 2002. He organizado este proyecto con Wendy Harcourt, de la Sociedad para el Desarrollo Internacional. Ver también la página electrónica del proyecto de Julie Graham y Katherine Gibson (www.communityeconomies.org).

lugares subalternos como simplemente subsumidos en una lógica global o como un simple nodo en la red global, incapaz de fundamentar ninguna resistencia significativa, que deja lugar únicamente a una alternativa. En el plano de la economía, se puede entender que los lugares no son nunca totalmente capitalistas, sino que son habitados por la diferencia económica, con el potencial de devenir en algo otro, una economía otra. Esto significa repensar la diferencia desde la perspectiva de la economía y la economía desde la perspectiva de la diferencia. Para lugarizar el proyecto MC, se debería entonces ligar la colonialidad global a proyectos que tienen potencial para lo concreto, para transformaciones reales. Esto puede situar el lugar en conjunción con los movimientos sociales. Dicha reevaluación de las políticas locales sería una de las más importantes contribuciones que podríamos hacer al presente, en un momento en el que nadie parece dar ningún crédito a las acciones locales.

Conclusión

En su mirada retrospectiva a los discursos críticos de la identidad en la filosofía y las ciencias sociales latinoamericanas, desde el fin del siglo XIX hasta el presente, Santiago Castro-Gómez, en *Crítica de la razón latinoamericana*, concluye que tales discursos —desde Alberdi a Martí y Rodó, Zea y Roig— han sido cómplices de una lógica modernista de la alterización y han contribuido entonces a las propuestas contramodernistas, en el mejor de los casos. En otras palabras, la mayoría de las aproximaciones a la identidad, en los discursos libertarios de la filosofía y otros campos, han descansado en el postulado de una alteridad fundacional y un sujeto trascendental que constituiría una alternativa radical en relación con un igualmente homogeneizado otro moderno/europeo/norteamericano. Cualquiera que sea la apelación a identidades indígenas, mestizas, católicas, primordialistas, antiimperialistas o vitalistas —en contraste con la identidad blanca, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, etc., en síntesis, la identidad euroamericana—, estas estrategias de alterización, en el análisis arqueológico de Castro-Gómez, están condenadas al fracaso. Reconocer el carácter parcial, histórico y heterogéneo de todas las identidades es comenzar a corregir este error y el principio de visiones sobre la identidad que emergen desde una episteme posilustrada o una episteme de la posilustración. A la lógica contramodernista de la alterización, Castro-Gómez opone una lógica de la producción histórica de la diferencia.

Queda por verse si el proyecto MC evitará la lógica modernista de la alterización, agudamente analizada por Castro-Gómez. Concebido como una descolonización epistemológica, este proyecto parecería, ciertamente, ir más allá de las políticas de la representación basadas en la identificación de un espacio de enunciación exclusivo *de uno mismo*, ciego a su propia constructividad. Esto también

evitaría la búsqueda de inclusión dentro de un único paraguas (todos los latinoamericanos), y podría resistir a la idea de que aquello incluido estaría totalmente fuera de la totalidad colonialista. Tales sueños están en proceso de ser abandonados. La noción de pensamiento de frontera (o de posicionamiento crítico de frontera, como lo ha denominado recientemente Catherine Walsh 2003) parece proveer en sí mismo alguna seguridad contra la añeja lógica. Como hemos visto, la articulación con el género, el ambiente y la economía podría permitir futuras garantías de que las importantes contribuciones de este grupo no caigan en las trampas descritas por Castro-Gómez. Nunca más un *otro absoluto* en relación con la modernidad, y nunca más condenados a la soledad perpetua de la cual Octavio Paz y García Márquez estuvieron tan enamorados. La Latinoamérica que emerge del proyecto tan esquemáticamente reseñado en estas páginas podría, sin embargo, continuar llevando a cabo una política de la diferencia, precisamente porque ha sido nuevamente consciente de la diferencia constitutiva que la habita y que la historia ha producido. Quizás se dé la posibilidad de unas Latinoaméricas otras.

4. DIFERENCIA, NACIÓN Y MODERNIDADES ALTERNATIVAS

El objetivo general de esta intervención, y de los tres eventos que componen la Cátedra de Políticas Culturales, es proponer un marco amplio para pensar la política cultural desde la perspectiva de la interculturalidad y la diferencia. Es decir, no desde una perspectiva de un Estado y de una sociedad que se repiten a sí mismos, sino desde la perspectiva de una sociedad y de una modernidad que se abren de una forma un poco más arriesgada a la interculturalidad y a la diferencia.

Esto lo hacemos desde dos puntos de vista: en primer lugar desde unas perspectivas teóricas en ciertas disciplinas, especialmente en términos de cómo se está pensando la relación entre globalización, desarrollo y modernidad, y a partir de la noción de modernidades alternativas, que veremos qué significa en el contexto de las políticas culturales y la interculturalidad. Segundo, desde el discurso y la práctica de movimientos sociales sobre lo cultural, las identidades y el desarrollo. Nuestra intervención construye un diálogo entre ciertas tendencias críticas sobre globalización, desarrollo y modernidad en disciplinas como los estudios culturales y la antropología, por un lado, y por otro, conversaciones políticas en los movimientos sociales sobre cultura, identidad, desarrollo, etc.

También queremos plantear un enfoque constructivo sobre el trabajo que el Ministerio de Cultura ha estado haciendo, en particular sobre la idea de los *diálogos de nación* que se formulan como un proceso de construcción de nación, desde una interculturalidad concebida a partir de una nueva noción de políticas culturales. También, en ese sentido, se construye una nueva manera de comprender lo cultural, que se convierte hoy en un espacio fundamental para repensar la nación, la política y tantas otras cosas de la vida social. Lo que queremos proponer es el marco para pensar lo que llamamos una *interculturalidad efectiva*, que definimos simplemente como un diálogo de culturas en contextos de poder. Es decir, no solamente un diálogo entre culturas, una consideración de la diversidad

cultural, sino también en un contexto muy específico de poder entre grupos y entre culturas que involucra un nuevo tipo de receptividad hacia el otro, sin desconocer la problemática del poder y, más aún, un abrirse a ser impregnado y transformado por el otro. El concepto de ser *impregnado* es del filósofo indio catalán Raimon Panikkar, quien dice que la interculturalidad es el dejarse impregnar por las otras culturas y ser transformados en el proceso. La modernidad no ha favorecido ese encuentro. Decía Jesús Martín-Barbero, en la primera cátedra, que Colombia ha sido una sociedad ensimismada, encerrada, en parte por la ausencia de inmigración. A esto hay que agregarle el hecho de que Colombia ha estado también ensimismada en el sentido de que no ha reconocido sus otros internos, no ha sabido reconocer la *otredad* interna, la otredad de indígenas, de negros, de mujeres, de las clases populares, etc., sino que las ha construido, como dice en una forma muy iluminadora la politóloga Cristina Rojas, quien introduce la noción de *regímenes de representación*. Cristina Rojas analiza cómo desde la Colonia, y especialmente en el siglo XIX, Colombia se ha construido sobre unos regímenes de representación que suprimen la voz y la identidad de los otros: negros, indígenas, mujeres, etc., y generan una violencia originaria, por tanto, hay que *desaprenderlos*.

Recordaba también que a comienzos de los años ochenta el crítico literario albanio Tzvetan Todorov, en *La conquista de América*, analizó el encuentro fundacional entre los españoles y los indígenas de América y enunció la problemática de la alteridad de la siguiente manera: ¿Cómo podemos relacionarnos con el otro que es distinto de nosotros como diferente y como igual? ¿Cómo podemos aceptar la igualdad en la diferencia y la diferencia en la igualdad?

Porque, decía él, históricamente se ha aceptado uno de estos componentes pero se niega el otro y nunca podemos articular o construir una igualdad en la diferencia —a veces reconocemos la diferencia pero negamos la igualdad: “Tú y yo somos diferentes, pero soy superior y por tanto puedo dominarte”, lo cual lleva a la dominación racial, de género, étnica, etc. O se reconoce la igualdad pero se niega la diferencia, lo cual conduce a la asimilación: “Todos somos iguales porque todos somos criaturas de Dios”, como decían los misioneros—. Pero el precio de esa igualdad es la asimilación, como hoy en día sucede con los inmigrantes en Estados Unidos y Europa, que tienen primero que asimilarse y después expresar las diferencias. La pregunta es cómo se formula actualmente la problemática de la alteridad en tiempos de globalización de una forma mucho más compleja cuando la globalización conlleva tanto fragmentación como unificación, tanto creación de heterogeneidades como de homogeneidades, tanto procesos de creación de diferencias como de negación de estas. Una aclaración muy breve: se va a realizar un ejercicio teórico sobre una época de crisis, a partir de la concepción de crisis como una apertura de posibilidades y no solo de problemas. De lo contrario se caerá en el enunciado de problemas de la forma usual, sin ahondar en las posibilidades que abre la crisis actual. Un ejercicio teórico

—y utópico— que no es arbitrario sino que encarna una lectura plausible de la realidad.

¿Cuál es el marco que proponemos para pensar la alteridad y la interculturalidad? Voy a comenzar a explicarlo de una forma relativamente abstracta. La primera parte presenta un marco para repensar la relación entre globalización, modernidad y desarrollo, de manera que comporte una apertura a la globalidad, pero sin ser desarrollista ni modernizante. Entonces plantearía estas preguntas: ¿Es posible abrirse a la globalidad sin ser desarrollista y modernizante? ¿Cómo los movimientos sociales y las políticas culturales de entidades como el Ministerio de Cultura se han visto abocados a esa tarea, a encarar ese tipo de proyecto, en relación con la noción de modernidad alternativa?

La segunda parte del marco teórico que queremos presentar es lo que llamamos una *concepción tripartita* de los conflictos distributivos. Siempre hemos hablado de los conflictos económicos *distributivos* —la distribución del ingreso, la desigualdad, la cuestión de clase; ahora hay gente que habla de los conflictos *ecológicos distributivos*, los cuales voy a explicar en un momento—. Pero también podemos hablar de los conflictos *culturales distributivos*. Una parte de la exposición estará dedicada a desarrollar eso que llamamos la concepción tripartita de los conflictos distributivos, y que los movimientos sociales en su política cultural y las entidades del Estado también pueden abordar, y a sugerir que su función más atrevida sería la de repensar la nación y la sociedad desde el punto de vista de los conflictos culturales distributivos.

Comencemos con la relación entre globalización, desarrollo y modernidad. Si pensamos en la condición histórica actual de la manera más amplia posible, diríamos que es un momento de transición —y esto es muy debatible— entre un periodo, digamos los últimos doscientos años, de modernidad capitalista bajo la hegemonía cultural, económica y política occidental, y un momento de globalización que aún no entendemos bien, pero que podría ser comprendido no como la imposición de ese orden hegemónico anterior, sino como la apertura a algo nuevo. Queremos decir con esto, una globalización pluralista, intercultural, si se quiere. Más intuitivamente, ese momento de transición se puede abordar desde la siguiente pregunta: ¿es la globalización la última etapa de la modernidad capitalista o es el comienzo de algo distinto, de algo nuevo? De la forma en que pensemos y entendamos la globalización, de los marcos teóricos que usemos para interpretar la práctica social de los agentes globalizantes o globalizadores, va a depender mucho la respuesta. Es importante dar una descripción muy breve de la modernidad. No quiero extenderme en esto, pero creo que es importante simplemente decir cómo asumimos la modernidad para luego empezar a elaborar un marco. Entendemos la modernidad como una forma de organización social que surge en Europa en el siglo XVII, caracterizada por ciertas instituciones, especialmente el Estado-nación, los aparatos del Estado,

por ciertos rasgos culturales, por ejemplo lo que Anthony Giddens, uno de los grandes teóricos de la modernidad, llama la *reflexividad constitutiva de la modernidad*. Esto es, el hecho de que la modernidad es ese primer momento histórico en el que se produce conocimiento y ese conocimiento retroalimenta a la sociedad misma transformándola de una forma muy dinámica. Pero también, como lo dicen otros filósofos, la modernidad puede entenderse como la racionalización completa del mundo-vida de las culturas, puesto que los contenidos culturales son objeto de sistemas y conocimientos expertos vinculados al aparato estatal y económico cada vez más. Se forma así una sociedad racional organizada, dirigida por el logocentrismo, entendido este como el deseo de construir un mundo perfectamente ordenado, racional y predecible. El mismo logocentrismo que ahora nos explica la actitud de George Bush en relación con los eventos del 11 de septiembre, cuando dice que quiere “erradicar el mal de la faz de la tierra”, ese sueño de la sociedad perfecta sin conflicto, que nos recuerda también la famosa pintura de Goya llamada *El sueño de la razón engendra monstruos*, pues se trata de una racionalidad que también ha engendrado monstruos. Finalmente, la modernidad en el sentido de un mundo de objetos y seres que son cognoscibles, predecibles y manejables.

Comencemos con algunas preguntas sencillas: ¿cuál es el estado del desarrollo y la modernidad en tiempos de la globalización? ¿Está desapareciendo la necesidad del desarrollo, el discurso y la práctica del desarrollo, o están siendo generalizados? ¿Estamos dejando atrás la modernidad o se está universalizando? El argumento que queremos plantear es que resulta necesario construir una nueva forma de pensar sobre el desarrollo y la modernidad, desde la perspectiva de un nuevo paradigma de la globalización, en el que la globalización sea vista no como la imposición de un orden hegemónico, sino como la negociación de un orden a partir de muchas culturas heterogéneas, de muchas realidades culturales, sociales, históricas en el mundo. En segundo lugar, ¿en qué medida los movimientos sociales transforman las relaciones entre globalización, desarrollo y modernidad? Nuestro argumento es que muchos de los movimientos sociales de hoy ponen en funcionamiento una política cultural que cuestiona la globalización y sus principios. La politización de las culturas engendra hechos políticos que generalmente no son reconocidos como tales por las definiciones de política cultural convencionales, pero que así deben ser considerados.

Veamos ahora la tesis más aceptada sobre esa relación entre globalización, desarrollo y modernidad. La llamo *el efecto Giddens*, porque es la tesis de él, de Alan Touraine, de Manuel Castells, entre otros. Es la misma que maneja el mundo hegemónico: la globalización lleva a la radicalización de la modernidad. Se presume que de ahora en adelante nos enfrentamos a un universo y una modernidad eurocéntricos para siempre y en todas partes, que no hay escapatoria a la modernidad, que la globalización es la universalización y radicalización de la modernidad de origen europeo.

La segunda tesis la menciono muy brevemente. Es la expuesta en el famoso libro de Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*: no hay un *afuera* con respecto a la modernidad, estamos todos adentro, y desde ahí la modernidad debe ser transformada completamente.

Por último, y esta es la posibilidad que más me interesa, una tesis que viene de la antropología y el posestructuralismo: el mundo actual se compone de variaciones de la modernidad resultantes de una infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones. Esta tesis sugiere que de ahora en adelante nos vemos abocados a la existencia de modernidades híbridas, locales, mutantes, alternativas o múltiples. En América Latina Néstor García Canclini introdujo, de una forma muy sugerente e interesante, el paradigma de pensar la modernidad como procesos de hibridación continuos. En Colombia la modernidad está en crisis. Se puede decir que la modernidad se cae a pedazos; entonces es importante reconstruirla a partir de estas modernidades alternativas que se generan necesariamente en el encuentro con la modernidad.

A continuación señalo muy brevemente algunas consecuencias de estas tesis. En un primer escenario la globalización subsume al desarrollo. Es decir, el desarrollismo finalmente se universaliza y se naturaliza. La diferencia es que ya no hay un modelo único, no hay una teleología, no hay una fórmula, como aquella famosa de Rostow de las etapas de desarrollo económico que van desde el atraso hasta la sociedad industrial. Ya no se cree en etapas, no hay una receta, pero sí hay una naturalización del desarrollo en el sentido de que se cree que todo el mundo quiere lo mismo, todo el mundo busca el acceso a mercados, el progreso, la mercancía. Es la visión de la globalización que formulan el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, los Estados nacionales, etc.

En un segundo escenario, el que más nos interesa, el desarrollo y la globalización continúan siendo resistidos y negociados en las localidades; más aún, es posible recuperar el desarrollo como un espacio importante para reelaborar la modernidad. Cada acto de desarrollo y de contradesarrollo es potencialmente la semilla de una modernidad alternativa. Queremos explicar, a partir de unos ejemplos, esa idea de *reelaborar la modernidad*. Primero, el famoso proyecto Biopacífico, muy relevante para la conservación de la biodiversidad en el Pacífico colombiano, que comenzó a inicios de los noventa y se clausuró en 1998. Inicialmente consistió en un proyecto tecnocrático científico y, poco a poco, en una interacción y una dinámica muy interesantes con las comunidades negras e indígenas y en particular con sus organizaciones étnico-territoriales, se transformó en otra cosa completamente diferente. De ser un proyecto científico de conservación se convirtió en un proyecto político de concertación. Se pasó de considerar como atrasadas las prácticas culturales y agrícolas de las poblaciones negras e indígenas a una conceptualización de los sistemas tradicionales productivos del Pacífico como *sostenibles* y como la base de la sustentabilidad; de la idea de propiedad

privada a los territorios colectivos; de una concepción puramente taxonómica de la biodiversidad a una concepción cultural y política; de la noción de comunidades *sin conocimientos*, supuestamente sin capacidad para desarrollarse, a la de comunidades étnicas con conocimientos culturales válidos para su entorno e importantes para la conservación.

Podemos también traer a colación muchos estudios antropológicos del Pacífico que hablan de cómo las culturas negras han logrado incorporar elementos de la modernidad, por ejemplo de la religiosidad, de las prácticas curativas, que llevan necesariamente a la reubicación de los elementos católicos en otra constelación de contenidos culturales locales, de tal forma que los santos y las vírgenes y las visiones aparecen al lado de los pobres, en defensa de los pobres, y hay un continuo interactuar entre lo humano y lo divino de una forma que la modernidad no permite.

El último ejemplo para introducir de una forma un poco más intuitiva la noción de *reelaboración de la modernidad* o de *contralabor* sobre la modernidad son los *modelos locales de naturaleza*. Podemos hablar —y este es el trabajo de antropólogos como Eduardo Restrepo, Anne Marie Losonczy, entre otros de diferentes partes del mundo— de *modelos locales del entorno*. Tanto los modelos del Pacífico como los euroandinos son locales; constituyen versiones inconmensurables de la realidad. El modelo del Pacífico está profundamente arraigado en el entorno. Una práctica como la de la *ombligada*, por ejemplo, es ejemplar en este sentido: la partera o comadrona recibe al nuevo infante y corta el cordón umbilical. La longitud a la cual efectúa el corte va a ser muy importante en la identidad sexual de la persona, o sea que la partera empieza su proceso de individuación. La placenta se entierra debajo de los pilotes de la casa, si es niña, o en el borde del bosque, si es hombre, y luego el ombligo se llena con una sustancia natural pulverizada, ya sea de origen mineral, vegetal o natural. Se cree que por esa práctica se transmiten las propiedades de ese animal, mineral o vegetal al infante. Lo más importante es que la práctica de la *ombligada* —al menos en esta interpretación antropológica— produce una vinculación íntima de la persona con el territorio y con la comunidad étnica. En este tipo de concepción de mundo, en este universo cognitivo y este sistema de significados, no hay una división estricta entre el individuo, la comunidad y el territorio como existe en la modernidad: hay una visión relacional de la persona con la comunidad y con el territorio, de una forma mucho más radical que en la modernidad; hay un pensamiento no dualista de continuidad entre los mundos biofísico, humano y supernatural; hay una distinción entre mundos *inferiores* y *superiores*. En esto se basa el modelo local de naturaleza del Pacífico que, sin embargo, no crea entidades separadas, discretas, sino que hay interacción, un cierto viajar, regulado por mecanismos especiales. Es decir, no existe la separación entre el mundo biofísico, humano y supernatural, ni entre *lo real* y lo que no lo es. Así no opera lo real como entidad separada del mundo supernatural estudiada por la ciencia, desencantada,

objetivizada, que es el mundo de las creencias e ideologías característico de la modernidad.

Finalmente, existe la categoría de *renacientes*, que es muy importante en las comunidades ribereñas del Pacífico. De acuerdo con esta categoría todo es objeto de un perpetuo renacer, de un cambio continuo. Los seres no se extinguen sino que se alejan, lo cual tiene implicaciones para la conservación y la sostenibilidad, en contraste con la modernidad, en la que hay una teleología, una historia lineal, en la que hay muerte y extinción de las cosas.

El término inglés *counterwork* es muy difícil de traducir al castellano. Podría ser contralabor, reelaboración, pero básicamente se puede definir como la apropiación fenomenológica y colectiva de las prácticas de la modernidad dominante, por parte de grupos populares que las recontextualizan en los mundos-vida culturales locales, produciendo un cambio continuo. Es decir, todo lo que llega a una cultura determinada es necesariamente procesado; toda la información que llega de afuera se internaliza, se procesa, se apropia, se subvierte de una forma muy dinámica. Un objeto de la modernidad, como una película de Hollywood, se procesa, se ve y se lee, según los comunicadores nos han enseñado, de una forma muy distinta en una comunidad negra del Pacífico. De hecho, estuve una vez, a mediados de los ochenta, en un pueblito en México donde estaban proyectando *Indiana Jones* en un teatro al aire libre, y fue realmente interesante porque los campesinos mexicanos veían a Indiana Jones de una manera totalmente distinta a como lo vería la clase media blanca norteamericana y lo procesan de una forma también diferente. Entonces la idea de *contraelaboración*, *contralabor* sobre la modernidad, sobre el desarrollo, permite una nueva posibilidad de entender la dinámica cultural, especialmente en contextos de poder donde los subalternos están continua y necesariamente procesando, por necesidad histórica de supervivencia, los contenidos de la modernidad. De esa forma crea sus propias culturas, sus propias visiones que son hibridizadas, no en el sentido de dos hilos puros de tradición y modernidad que se encuentran, sino de una madeja completamente enredada en la que ya no se pueden sacar el hilo de la tradición y el hilo de la modernidad, aunque hasta cierto punto se puede hacer una genealogía de las prácticas de la tradición y la modernidad y sus encuentros múltiples. Así, la modernidad y el desarrollo son procesados continuamente.

Ahora vamos a la última parte del marco teórico. Si es un hecho¹ que ya no hay salida o escape a la modernidad, como dicen los grandes pensadores del mundo, ¿cuáles son las consecuencias? ¿Hay alguna alternativa? Quisiera sugerir una posible alternativa, si se quiere utópica, pero que se empieza a trabajar desde

1. Hace un par de semanas hubo una reunión en Madrid entre Anthony Giddens, Alan Touraine y Manuel Castells para reflexionar sobre la globalización y la modernidad, de la cual *El País* publicó un recuento.

el punto de vista de ciertas tendencias críticas en la antropología, en los estudios culturales y en la historia. Habría otra forma posible de ver la globalización, pero voy a dejarla de lado, la menciono solamente de paso. Está muy relacionada con el trabajo del filósofo italiano Gianni Vattimo y su teoría del debilitamiento de la modernidad, pero, por lo pronto, concentrémonos en esta otra. Dicha visión comienza por cuestionar las fronteras temporales y espaciales de la modernidad y concluye que fue múltiple e híbrida desde su inicio. Hubo un famoso libro en los ochenta, que se llamaba *La Atenas negra*, del historiador Martín Bernal, que básicamente sugería que la Grecia clásica, esa cosa que Occidente se apropió, realmente fue un diálogo continuo con Egipto y con África, fuera del cual no se puede entender y que le dio desde siempre un carácter híbrido y heterogéneo. En el Renacimiento se reinventa la Grecia clásica como una fuente pura de la modernidad. Es necesario, entonces, desoccidentalizar y deseuropeizar la historia de la modernidad. En otras palabras, la modernidad siempre fue el resultado del encuentro entre culturas. De esta forma hay modernidades eurocéntricas y no eurocéntricas en todo el mundo, como hay eurocentrismos en todo el mundo. Nuestras élites son terriblemente eurocéntricas. Entonces la globalización puede verse como el encuentro de modernidades bajo condiciones desiguales de poder. ¿Cuáles son las consecuencias para el desarrollo de este escenario? Se puede decir que el contradesarrollo funciona para producir tanto modernidades alternativas como alternativas a la modernidad dominante, eurocéntrica y capitalista. Surge entonces como posibilidad teórica la coexistencia de tres metas: desarrollo alternativo, modernidades alternativas y alternativas a la modernidad, que pueden ser vistas como proyectos complementarios en los ámbitos intelectuales, políticos y de política social. De hecho, los movimientos sociales y los diseñadores de políticas culturales y sociales se ven abocados a mantener estos tres fines en tensión continua. Y decía que aunque sea un marco teórico y utópico no es arbitrario porque en parte la lectura que se puede hacer de la tarea de los movimientos sociales hoy en día, sobre todo de los movimientos sociales contra la globalización, permite ver que en su práctica se dirigen a estos tres objetivos. Y en el discurso de los movimientos mismos se encuentran expresiones de modernidad alternativa y alternativas a la modernidad (pensemos, por ejemplo, en los zapatistas y luego podemos pensar en el Proceso de Comunidades Negras).

Expliquemos ahora muy brevemente la segunda parte del marco. Decíamos que el marco teórico consta de dos partes. La primera, presentada en los párrafos anteriores, consiste en la relación entre globalización, desarrollo y modernidad para abrirse a la posibilidad de una modernidad alternativa, a formas de globalización que no sean modernizadoras ni desarrollistas, porque eso significaría simplemente más muerte cultural, más muerte ecológica. La segunda, por su parte, se refiere a una concepción de los *conflictos distributivos*. La matriz de *conflictos distributivos* comprende tres componentes o aspectos estrechamente interrelacionados. Primero, el capitalismo genera problemas de distribución

económica, de desigualdad, de distribución del ingreso, de explotación, etc. Segundo, el logocentrismo, la ciencia reduccionista, la tecnología reduccionista genera problemas de distribución ecológica, de degradación del medio ambiente. Tercero, la modernidad dominante genera problemas de distribución cultural, negación de la diferencia cultural, impone una visión del mundo, una norma, una forma de ver las cosas, el modelo local occidental, que se universaliza por un efecto de hegemonía y no en virtud de su contenido de verdad. Existen unos conceptos mediadores de distribución económica, tales como la distribución del ingreso y la deuda externa; de distribución ecológica, como la huella ecológica y la deuda ecológica, ampliamente trabajados por los movimientos contra la globalización. Aquellos países que consumen más allá de los recursos que producen dentro de su territorio y contaminan mucho más de la capacidad de los ecosistemas de procesar esa contaminación incurren en una deuda ecológica con respecto a los países que lo hacen en un grado menor. Hay cálculos de esta deuda ecológica según los cuales la deuda externa del Tercer Mundo, o de América Latina, se pagaría en cinco o seis años con respecto a la deuda ecológica que tienen los países del norte con los países del sur.

Enfoquémonos ahora en la deuda cultural, que es un nuevo campo que queremos introducir para pensar los conflictos distributivos. ¿De dónde surge esta noción de *conflictos distributivos*? Surge de la economía política de Marx, pasando por Sraffa y Ricardo, pero más específicamente de la obra del economista ecólogo catalán Joan Martínez Alier, quien ha propuesto una definición de la ecología política como el estudio de los *conflictos ecológicos distributivos*, con lo cual se refiere al estudio de los conflictos alrededor del control y el uso de los recursos naturales. Entonces, hay un conflicto ecológico distributivo cuando, por ejemplo, los manglares de las comunidades locales son apropiados por las palmicultoras; ahí se crea un conflicto ecológico distributivo que deviene en contaminación, en pérdida de formas de sustento, etc. Pero lo que los economistas y ecólogos no analizan es que al conflicto económico y ecológico subyace un conflicto cultural distributivo, un conflicto de distintas visiones del mundo. La economía ecológica lo reconoce hasta cierto punto pero no se compromete con ese aspecto, que requiere otra discusión.

¿Cómo definimos los *conflictos culturales distributivos*? Se trata de aquellos conflictos que surgen de las diferencias efectivas de poder asociadas con valores y prácticas culturales específicas. No surgen de la diferencia cultural de por sí, sino de la diferencia en relación con la definición de las normas y estructuras sociales. Este concepto es una forma de señalar, de introducir más directamente la relación entre cultura y poder. Si bien es cierto que el poder habita significados, los significados también son fuente de poder. Lo que está en juego con esta noción son precisamente problemas de redistribución de cultura. Queremos ser enfáticos en que esta noción de conflicto cultural es una definición positiva y constructiva de los conflictos. No se refiere al

separatismo ni a otros conceptos semejantes, argumento empleado por algunos para refutarla, ni es una visión asistencialista, caritativa o desarrollista del conflicto; es una concepción que trata de comprometerse con una propuesta más radical de la interculturalidad. El objetivo de la redistribución en el ámbito de los conflictos económicos distributivos es la justicia social; el objetivo al tratar los conflictos ecológicos distributivos es la sostenibilidad ambiental; y, en este campo de los conflictos culturales distributivos, se puede hablar de la sostenibilidad cultural con la interculturalidad como fin. Los campos de estudio son la economía política, la ecología política, los estudios culturales y la antropología política, entre otros. De esta forma se crea un horizonte de alteridad, compuesto por las diferencias económicas, ecológicas y culturales. En el Pacífico, por ejemplo, existen estas diferencias y hay que aprender a verlas y construirlas de tal forma que surjan como la base para un proyecto alternativo de vida, de desarrollo y de modernidad alternativa.

El desarrollo sustentable es, en cierta forma, una respuesta convencional al hecho de que hay conflictos ecológicos distributivos, aunque realmente no resuelve nada, pero eso sería otra discusión. Luego estarían las luchas por la defensa del ambiente como fuente de sustento, lo que Joan Martínez Alier llama el *ecologismo de los pobres*. Los movimientos ambientalistas y los grupos locales son una forma de abordar los conflictos ecológicos distributivos y las luchas por la defensa del ambiente como fuente de sustento y de diferencia cultural; de ahí que el Proceso de Comunidades Negras siempre haya enfatizado que se enfoca en la diferencia cultural. Más que nada son movimientos orientados a la resolución de *conflictos culturales distributivos*.

Para terminar, algunas conclusiones. Primero, los movimientos sociales y las políticas culturales luchan simultáneamente en tres registros diferentes por el desarrollo alternativo, enfocado en la sustentabilidad, en las condiciones básicas de supervivencia, en la resistencia al desarrollo convencional y en los macroproyectos de desarrollo, etc. Segundo, luchan también por una modernidad alternativa, es decir, por transformar los términos aceptados de los discursos del desarrollo y la conservación, por transformar el significado moderno de la naturaleza, que la ciencia ve solamente como recurso y como *cuestión de expertos*; por cuestionar el significado de la economía como crecimiento, de la biodiversidad en términos de conservación. Aquí hablamos de una modernidad alternativa en el sentido de que los movimientos cuestionan esos significados de la modernidad y los convierten en algo diferente. Finalmente, y es algo que se puede leer en el discurso de los movimientos sociales contra la globalización, es posible pensar que algunos de los movimientos sociales de hoy intuyen en sus luchas unas alternativas a la modernidad. Estas luchas hacen énfasis en una triple serie de diferencias —económicas, ecológicas y culturales— y en la posibilidad de reconstruir los mundos siconaturales bajo pautas distintas. El Pacífico colombiano, por ejemplo, como territorio-región de grupos étnicos, puede ser

visto desde esta triple óptica a partir de sus movimientos, en su encuentro con la modernidad y el desarrollo, y demostrar que puede haber un proyecto de vida no desarrollista, una globalidad sin modernización, una globalización que no caiga necesaria y completamente bajo el embrujo de la modernidad dominante.

Podemos señalar ahora algunas consecuencias muy breves para las políticas culturales. Los movimientos sociales ponen en funcionamiento una defensa del territorio y de la cultura a través de su práctica política, que encarna una propuesta alternativa de nación. Las políticas culturales estatales deben considerar estos procesos distributivos culturales, económicos y ecológicos de una forma muy distinta a como lo hace el *establecimiento*. Por ejemplo, la respuesta del Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial ante los conflictos económicos distributivos es el ajuste estructural. Esta no es una respuesta aceptable desde nuestra perspectiva. Abordar estos conflictos implica promover espacios para la interculturalidad efectiva, la interculturalidad como diálogo entre culturas dentro de contextos de poder, y apoyar la activación de las formas culturales *subalternas*, en el sentido gramsciano de la palabra (no subordinadas sino subalternas, como lo opuesto a una formación social hegemónica o a una clase dominante en una formación social determinada). Apoyar las políticas redistributivas en los campos económico, ecológico y cultural requiere impulsar las redes locales y globales de movimientos sociales, en las que se articulan nuevos significados culturales y se crean nuevas configuraciones de naturaleza, economía y cultura. Requiere asimismo construir sobre las contratendencias y las reelaboraciones de la modernidad y el desarrollo hechas por los grupos locales y los movimientos sociales, y propender por una noción de democracia en términos de justicia social, sostenibilidad ambiental e interculturalidad. La tarea tiene un aspecto histórico, proyectado hacia el pasado, de desaprender los regímenes de representación a partir de los cuales se ha creado esa Colombia, que desde 1991 quiere repensarse pero que apenas comienza el camino. Hacia el futuro, una reconstrucción de identidades y relatos nacionales que haga posibles mundos más justos, sustentables e interculturales desde la defensa de la diferencia.

* * *

Libia Grueso: Voy a centrar el comentario en dos preguntas que plantea Arturo al inicio de su exposición y son: ¿cuál es el estado del desarrollo? y ¿en qué medida los movimientos sociales transforman la relación entre globalización, desarrollo y modernidad? Empezaría por decir que el problema del desarrollo en tanto eje para ver y entender la relación y cómo se vislumbra, cómo plantearnos una dinámica frente a estas tres variables, es entender el desarrollo como un escenario o una expresión del conflicto de la interculturalidad. El desarrollo es el punto en el cual los procesos organizativos de las comunidades negras pasan de las prácticas culturales, con una visión propia de las relaciones entre la comunidad

y la naturaleza, a la discusión de cuál es el proyecto de vida, cuál es la visión de desarrollo que se quiere construir.

Pero en medio de esta construcción de la práctica cultural, de una manera de hacer las cosas, de la defensa de los derechos, también se propone una concepción de desarrollo que plantea que este no es posible sin la autonomía en la decisión frente al futuro y a la construcción y recreación de las prácticas culturales. También frente a los desarrollos y potencialidades que esas prácticas y esas identidades culturales prometen como alternativas de sociedad. La discusión sobre el desarrollo y la alternativa a los desarrollos impuestos, en el caso del Pacífico, implican contraponer propuestas de un proyecto de vida autónomo basado en prácticas, conocimientos, formas de asociación para la vida social y para la producción en una relación estrecha con lo que se llama la oferta ambiental. Para la gente la naturaleza es la base fundamental de la vida y la fuente principal de la satisfacción de las necesidades, tanto las que se llaman del bienestar social como las necesidades espirituales que conforman el proyecto de vida de las comunidades negras e indígenas. Dentro de esta concepción de la vida y del vivir bien, el territorio es un elemento esencial para las comunidades. El conflicto de la interculturalidad pasa de la expresión cultural frente a las visiones del desarrollo a la contradicción específica sobre el espacio para poder desarrollar esas visiones culturales. Estas, a su vez, responden a las características requeridas del espacio de la selva húmeda tropical.

Todos estos elementos conforman una opción alternativa al desarrollo. Esta opción tiene que ver, por ejemplo, con las prácticas medicinales tradicionales que se oponen a las dependencias y a las implicaciones del mercado debido a la satisfacción de las necesidades de salud a través de la medicina occidental. Defender esa posibilidad significa mantener condiciones dentro del territorio, de la naturaleza misma que, de ser transformada por las prácticas de la economía extractiva, negaría a una comunidad la posibilidad de satisfacer las demandas de su proyecto de vida de manera diferente y al mismo tiempo resolver un problema de autonomía económica para poder ser culturalmente distinta. En los conflictos distributivos vemos la lucha por la autonomía como un punto fundamental en la visión del desarrollo y en el conflicto de la interculturalidad planteado por los planes y programas desarrollistas. En ese proceso se empiezan a transformar las prácticas culturales, los modos de vida y las identidades culturales en identidades políticas, debido a la defensa de derechos étnicos, culturales y territoriales. En este sentido proponemos una alternativa a la modernidad, empezamos a hacer lecturas de esas visiones propias del desarrollo, de esas prácticas que tienen como punto benéfico, por decirlo de alguna manera, el mantenimiento de paisajes, ecosistemas, la diversidad biológica misma, como resultado de esas prácticas tradicionales. Y no se trata únicamente de un beneficio para las comunidades que dependen de esas calidades ambientales, sino también para otros sectores, para otras poblaciones y otras prácticas culturales. Eso le da validez al proceso de

resolver y hacer frente al conflicto de la interculturalidad desde la construcción de identidades políticas, de identidad y resistencia cultural y a un proceso de defensa de derechos étnicos territoriales, y a la construcción de lo que llaman el *contradesarrollo*.

Pero construir ese contradesarrollo, como construir alternativas modernizantes, implica también retos muy grandes frente a las dinámicas culturales, saltos en el tiempo, en las formas de organización cultural, saltos cualitativos muy grandes, y al mismo tiempo exige flexibilidad y permeabilidad de esas prácticas y expresiones culturales. Tiene que ver con los ritmos que imponen la modernización y la inversión económica de los llamados *planes de desarrollo*, y con los códigos que imponen los mercados frente a esas prácticas culturales. El poder descodificar y hacer frente a los ritmos avasallantes de las culturas dominantes exige también modernizar unas prácticas. Por eso se convierte, desde la resistencia, en una contraestrategia que hay que pensar, inventar y construir en la marcha frente a esos procesos hegemónicos. El contradesarrollo se convierte en una estrategia para construir identidades políticas a partir de prácticas culturales: el derecho a ser negro, no como un problema de piel y de raza, sino como una alternativa de sociedad; no como una condición dentro de lo que históricamente se ha construido como *lo negro*, sino como una propuesta alternativa desde una visión cultural distinta. Ese es un ejercicio de contradesarrollo que implica resolver ritmos y códigos, definir propósitos de autonomía que se resuelven en problemas de gobernabilidad y de espacios para ser. Así mismo se convierten en luchas por la defensa del territorio, en normas y en leyes, como el derecho al territorio, a través de titulaciones colectivas y de gobiernos propios y del desarrollo de gobernabilidades propias dentro de territorios colectivos. Todas esas formas de contrarrestar y de darle otro nivel a la resistencia cultural marcan el tránsito de lo que llamamos *el monte* a la naturaleza y a la biodiversidad y de lo que se conoce como *práctica cultural* al derecho étnico territorial. Así se construyen y ponen en marcha códigos que permiten contrarrestar los mecanismos de consolidación e imposición de las culturas homogeneizantes.

Desde esas identidades culturales también hay que hacer un esfuerzo por entender cómo se manejan y comportan las culturas homogeneizantes de los proyectos económicos. De esta forma se comprende que el punto fuerte de la globalización es su capacidad para invisibilizar a los actores reales del proceso; a este factor es necesario oponer resistencia. Cuando Pepsi-Cola, Coca-Cola, Maggi y otros productos de las transnacionales aparecen y llegan hasta nuestras comunidades generan rupturas culturales en las formas de cocinar, de resolver los problemas de salud, etc. Es muy difícil entender desde los procesos políticos y sociales muy centrados en su escenario, en su territorio, cómo contrarrestar esas influencias que llegan y determinan las rupturas culturales si no hay un proceso de visibilización de esas dinámicas que impone el mercado. De ahí la necesidad de construir códigos de visibilización hacia el interior, pero también

en la relación con otros, que a su vez se plantean estrategias contra el desarrollo. En ese sentido la construcción y la defensa de la identidad y del territorio en el espacio se convierten en una herramienta importante. De alguna manera se podría decir que se trata de fortalecer la identidad en lo local y defenderla en lo global, porque es allí donde están los escenarios que utilizan las rupturas culturales como estrategia para imponer modelos económicos. Al establecer esos códigos se encuentran esas alianzas en ese sentido. Igualmente se hace manifiesta la necesidad de globalizar las luchas culturales porque los escenarios donde se definen y transforman esas estrategias exceden los marcos nacionales —incluso los regionales— y crean y se establecen desde otros ámbitos, desde otros mecanismos que es necesario visualizar para poder contrarrestarlos. En ese tránsito las luchas culturales locales se convierten en globales, las identidades políticas se crean con otros movimientos. Optar por formas alternativas no consumistas frente a los alimentos, como la defensa del hábito de tomar el mate frente a la Coca-Cola, para los uruguayos, que es una alternativa pero también hace parte de la identidad, se convierte en punto de encuentro entre luchas locales de resistencia cultural frente a otras realidades, otras identidades culturales, en una lucha global frente a los mercados, las rupturas y la homogeneización cultural que implican los paquetes económicos. Todo este proceso obliga a desafiar ritmos y códigos y convierte las luchas por la defensa de la cultura, en términos económicos, sociales y políticos, y la lucha por una opción de sociedad basada en valores que tienen más relación con la naturaleza, en un proyecto global. Aquí se manifiestan otras culturas alternativas a la modernidad que son producto de los mismos desarrollos de las sociedades capitalistas, como los bancos de tiempo que están construyendo en Europa los trueques al manejo de la moneda. Estas formas de expresión son comprensibles en el contexto de la contradicción entre las sociedades europeas y la búsqueda del retorno a formas naturales. Es algo muy interesante porque nosotros, que nos pensábamos atrás del *desarrollo*, aparecemos allá adelante junto con los que ya han pasado la crisis que genera el desarrollo. Eso es lo que permiten las alianzas: son construcciones en el campo de las luchas de la resistencia cultural que enfrenta la homogeneización. De ahí el sentido y la importancia de esta construcción de códigos, marcos y palabras, porque permiten llegar a construir consensos con otras dinámicas, con otros ámbitos, como el de la elaboración de las políticas culturales para poder defender y construir realmente; en nuestro caso, una Colombia multicultural o pluricultural que tiene trascendencia mucho más allá del conflicto.

Carlos Rosero: A lo largo del último año y medio algunos activistas de organizaciones de comunidades negras, indígenas, gitanos y raizales hemos intentado reflexionar alrededor de lo que está ocurriendo con el conflicto armado en nuestras comunidades, fundamentalmente sobre el tema del desplazamiento forzado interno. Vamos a utilizar una parte de lo que hemos estado discutiendo en

este tiempo, para intentar ponerlo en escena o compartirlo a partir de los conceptos planteados por Arturo.

La pregunta inicial sería, ¿cómo se integra el desplazamiento forzado en la relación entre modernidad, globalización y desarrollo? Una de las conclusiones a las que hemos llegado a lo largo de este proceso de discusión tiene que ver con la reafirmación de una cita de un poeta salvadoreño, Roque Dalton, que dice que la guerra es la continuación de la economía por otros medios. Lo que hemos visto en el contexto del país es que, desde la lectura particular de los grupos étnicos, las armas, independientemente de en qué manos estén, de qué actor armado las tenga, están sirviendo para impulsar un proyecto de sociedad y de economía distinto, por no decir contrario, al que históricamente estas comunidades y pueblos han adscrito. En segundo lugar, que el desplazamiento es funcional a la lógica de la guerra pero también a la lógica económica que está detrás de la guerra. Los elementos para justificar esas dos conclusiones los voy a plantear en el contexto del Pacífico y de los desplazamientos que han ocurrido en esta región.

El primer asunto a tener en cuenta es que, históricamente, el Pacífico ha sido una zona en disputa. La discusión comienza con Pizarro y Pedro Arias Dávila sobre si el Pacífico correspondía al Perú o a Panamá. Luego pasa por varios estadios y hoy es una disputa entre los paramilitares y la insurgencia, las lógicas y proyectos que mueven a estos actores, que incluyen las fuerzas armadas gubernamentales. En cuanto zona en disputa, el Pacífico siempre fue visto como un gran supermercado de recursos naturales al que todo el mundo podía acceder sin pagar nada a cambio. Eso ha estado en correspondencia con el hecho de que históricamente el Pacífico ha mantenido relaciones de subordinación con respecto a los sitios en los que se toman las decisiones en todos los ámbitos. Recientemente el Pacífico se ha constituido en una zona diversa en lo étnico y en lo cultural y eso ha creado la ilusión de dorados posibles: el Dorado de los recursos genéticos, el Dorado de la producción de oxígeno, el Dorado del agua y de las posibilidades de provecho económico del agua. Ese devenir en nuevos dorados ha generado mayores presiones sobre los recursos, sobre los territorios y sobre los pobladores, y de paso una exaltación de las diferencias como una manera para acceder al otro y a sus conocimientos. Esto quiere decir que nosotros asumimos los llamados a los intercambios de saberes, que muchas veces se hacen desde las lógicas institucionales a las comunidades como una declaración de que “tú eres distinto y sabes, pero ábrete sésamo, que queremos conocerte para incorporar esos conocimientos a los ciclos de producción del capital”. Lo que se ha visto en los últimos años en el Pacífico es un choque de lógicas culturales o de racionalidades distintas que piensan de manera diferente el desarrollo, como aquí lo han planteado, en ámbitos como la economía, la acumulación, la relación con la naturaleza, los ciclos de la vida y de la muerte. En el último tiempo lo que ha ocurrido es que, a la par que avanzan las fronteras de la civilización, avanzan también las lógicas que están detrás, instrumentalizadas a través de procesos de

colonización. Allí hay asuntos para analizar detenidamente, críticamente, como lo contenido en el proyecto estratégico de Antioquia como la mejor esquina de América, donde no solo se presenta la colonización de la gente que accede al territorio, sino la imposición de patrones culturales a través de un proceso claramente diseñado para quebrar culturas y resistencias, instrumentalizados por medio de los megaproyectos de distinto orden y de las políticas públicas o de los proyectos de desarrollo. Libia hacía referencia al proyecto de la Comunidad Económica Europea, que enterró ochenta millones de dólares en el Pacífico colombiano con resultados desastrosos, pero que modificó algunos aspectos de la cultura y que al final han significado mayor presión sobre los recursos naturales.

En términos concretos, ¿qué efectos está generando el desplazamiento? En primer lugar, está quebrando o intentando quebrar la resistencia de las comunidades y de sus proyectos hacia formas de inclusión, como las que tradicionalmente se han aplicado, que no permiten el reconocimiento de las diferencias ni la redefinición de los términos de relación entre el conjunto de la sociedad colombiana y las comunidades en particular. En segundo lugar, está generando un reordenamiento del territorio y de la población. Eso es muy importante en la medida en que el territorio de las comunidades afrodescendientes del Pacífico, las prácticas culturales que se desarrollan allí y que garantizan la sobrevivencia de las comunidades están mediados por la posibilidad de la movilización. Desde una perspectiva étnica, definimos el desplazamiento como la imposibilidad que tienen los miembros de los grupos para movilizarse de manera individual o colectiva, permanecer y mantener control sobre los territorios y los recursos naturales, ocasionada por el conflicto armado, las graves violaciones al Derecho Internacional Humanitario y a los derechos económicos, sociales y culturales de la población. En ese reordenamiento se está restringiendo la movilidad de la población y, por lo tanto, los ciclos de las actividades productivas y económicas se están modificando de manera dramática y la supervivencia de las comunidades se ve seriamente comprometida.

En tercer lugar, el desplazamiento ha cambiado o acentuado dramáticamente los ciclos de migración y retorno. Tradicionalmente el Pacífico, por distintas razones, fundamentalmente las que tienen que ver con la capacidad de carga de los ecosistemas, se reconoció como un área de población emigrante. Esta tendencia se ha acentuado ahora con el desplazamiento, pero se han disminuido los ciclos naturales de retorno. La gente sale pero ya no tiene la posibilidad de volver en condiciones de seguridad a sus entornos naturales. En algunos casos, como ha ocurrido en el Pacífico sur, cuando la gente retorna, como por ejemplo las poblaciones afrodescendientes que salieron de distintos sitios del Pacífico hacia la zona de Caquetá y Putumayo, vuelve con coca. El otro efecto se da en términos de la modificación de los usos del territorio, las prácticas productivas y la localización de la población; y en muchas comunidades, que es lo más complicado del desplazamiento, está generando repoblación dirigida por personas

afectas a los grupos en contienda. Es decir, se saca una población para traer otra, o quienes se quedan aceptan las reglas de juego del actor armado que está allí. Nosotros creemos que con el desplazamiento de la población en el Pacífico, y en otras zonas del país, se está posibilitando de manera creciente y dramática un mayor control sobre la población, los recursos y los territorios. También identificamos las causas inmediatas del desplazamiento por efectos del conflicto armado, de la aplicación de las políticas antidrogas, llámense Plan Colombia, u otros, y por la realización de megaproyectos. Hay una coincidencia: los mayores desplazamientos de afrodescendientes en el Pacífico han ocurrido en zonas destinadas a megaproyectos. En el bajo y medio Atrato, donde ha surgido el tema de los bosques, pero también el canal alternativo a Panamá; en el norte del Cauca, donde se trata el tema de la Ley Páez, pero también en Salvajina, de este lado de la montaña; y al otro lado de la montaña, en Anchicayá, donde se trata de la posibilidad de trasvasar agua del Pacífico hacia el otro lado de la cordillera para abastecer a Cali. También hay desplazamiento en Buenaventura, que en el último año ha sido dramático, y ocurre inmediatamente después de que el municipio es declarado zona económica especial exportadora, y en la zona de Tumaco, de camaroneras, de palma africana, de una carretera binacional. Estos son los más conocidos, pero también han ocurrido en zonas de explotación aurífera, etc.

Nosotros vemos que el desplazamiento está sirviendo para quebrar la posibilidad de resistencia de las comunidades en todos estos proyectos. Quien se quede allí tiene que aceptar las lógicas dominantes y esta manera de inclusión violenta de las comunidades, tanto en la modernidad como en el desarrollo, a los cuales se oponen resistencias significativas. ¿Cuáles son los desafíos en ese marco muy general de cosas que están ocurriendo en el Pacífico? Estos se plantean de manera contradictoria y significativa. El primero que hoy tienen las comunidades, paradójicamente cuando están siendo brutalmente confrontadas ellas y el proyecto histórico que han tenido, es insistir en ese proyecto que fundamentalmente tiene que ver con tres ejes básicos: territorio, identidad y autonomía. La autonomía frente a los actores armados, la defensa de los territorios para que no sean sitios de tránsito, de movilización, y el reconocimiento de que las comunidades no se encuentran representadas ni por el Estado ni por los agentes armados que lo defienden, ni por la insurgencia, ni por los paramilitares. Eso debería tener también una implicación en la manera como se resuelva o se busque la salida negociada al conflicto armado: el derecho que tendrían las comunidades y los pueblos étnicos en el país, en tanto no están representados por el Estado, ni por la insurgencia; su derecho a tener su propia voz, su propia palabra y a expresar sus propios intereses en la negociación, para que finalmente la transacción no sea entre el Estado y la insurgencia, sino del país, que permita la construcción de una nación mucho más inclusiva.

El segundo desafío consiste en fortalecer de manera creativa y creadora la organización social y la movilización social de las comunidades. Este problema

es sumamente importante y se podría ilustrar de la siguiente manera: los desplazamientos de población que ha logrado retornar en el menor tiempo, y que se convierte hoy en la muestra de aplicación de las políticas incluso desde la misma institucionalidad, son aquellos en los que, una vez desplazada la población, se generaron procesos de organización para renegociar condiciones mínimas de seguridad para el retorno con el Estado, o aquellos que salieron en bloque, no a cuentagotas; eso generó presión y la gente retornó, como en el norte del Cauca. Del primer caso son ejemplo todas las comunidades retornantes del medio y bajo Atrato.

En tercer lugar, hoy estamos obligados a reinvertir la dirección de los desplazamientos. Hay que reinvertir la lógica, no hay que salir; hay que meterse mucho más al monte, que es la lógica que usaron los mayores para la constitución de los palenques. Esa reinversión de la dirección de los desplazamientos está dando posibilidad de que haya en el país, y en el caso particular del Pacífico, un número significativo de comunidades que se resisten al desplazamiento monte adentro puesto que hay un conjunto de conocimientos acumulados. En términos de contralógica, hoy es básico ganar condiciones para permanecer y retornar. Esas condiciones, y es algo paradójico, tienen que ver con volver a conocimientos y prácticas tradicionales de las comunidades. Dicho en términos de Ezequiel Vitonás, un dirigente de la Asociación de Cabildos Indígenas del norte del Cauca: “Para permanecer en los territorios bajo las condiciones de presión que hoy tienen todas las comunidades en el país, es necesario desglobalizar la barriga”, lo que significa un énfasis en la seguridad y la autonomía alimentaria de las comunidades. Implica volver a las semillas, al intercambio de semillas que tienen las comunidades, volver sobre determinadas prácticas de sembrar en condiciones extremas para garantizar una respuesta al hecho de que muchas comunidades están siendo vencidas por el cerco que los actores armados tienden a su alrededor y que les impide el abastecimiento de alimentos.

Finalmente, el otro desafío tiene que ver con el fortalecimiento de las relaciones entre el adentro y el afuera, entendido el adentro como una localidad y el afuera, como otras muchas localidades que en el mundo comparten la resistencia y los elementos básicos de la resistencia, y que las comunidades intentan desarrollar. Dicho en otros términos, es como si otros mundos locales acudieran a la defensa, a servir de escudos a las comunidades locales, a sus territorios y a las prácticas alternativas que ellos desarrollan contra la globalización, a estos proyectos de desarrollo y de modernidad que son absolutamente avasalladores y, tal como lo estamos viviendo nosotros, brutales. Hay una puesta en escena de muchos elementos, un replanteamiento de prácticas históricas, pero también de prácticas modernas que incorporan aspectos del pasado para hacer posible la resistencia de las comunidades en el presente.

* * *

Arturo Escobar: Cuando recibimos la invitación a esta Cátedra pensamos que, en vez de hacer una exposición académica y teórica sobre política cultural, era mucho mejor presentar algo que recogiera las experiencias de los movimientos sociales sobre esta nueva noción, especialmente pensando en que hoy en día se expande la noción de política cultural a otros actores, entre ellos los movimientos sociales. Desde 1993 he estado trabajando en el Pacífico, en colaboración estrecha o en contacto con integrantes del Proceso Comunidades Negras, especialmente con Libia y Carlos, en una relación que para mí ha sido extremadamente fructífera.

Quisiera comenzar por enfatizar que queremos partir de un enfoque constructivo, en el sentido de construir muy concretamente sobre lo que hemos aprendido hasta ahora con respecto a la labor del Ministerio de Cultura alrededor del concepto de política cultural. Resaltaría especialmente cuatro series de nociones. Primero, la noción del Ministerio de *diálogos de nación*, centrados en la idea de construcción y reconstrucción de nación a partir de la interculturalidad y a partir de una nueva visión de lo que es la cultura política. Segundo, las nociones propuestas por Jesús Martín-Barbero de cómo la cultura se ha convertido en un espacio crucial para repensar la construcción de nación, para repensar la identidad nacional, por lo que tenemos la posibilidad de escribir un nuevo relato incluyente sobre lo que debe ser la nación hacia el futuro, y cómo se trata también de establecer o realizar un mapa cultural; él lo llamaba un mapa de derechos y de autonomías culturales. Dada la importancia de movimientos sociales, étnicos o étnico-territoriales para la construcción de estos mapas, me parece que es una noción relevante. Tercero, los planteamientos de Jeanine El'Gazi sobre la noción de sostenibilidad cultural. Es necesario que esa noción se plantee desde dentro del Ministerio ya que está muy poco desarrollada todavía, especialmente pensando en la posibilidad de que las políticas culturales del Estado y de otras entidades también entren a fortalecer las dinámicas culturales de las organizaciones y de las comunidades mismas. Finalmente hay que considerar las elaboraciones de Ana María Ochoa sobre el carácter cambiante de la noción de política cultural, en el sentido de que hay cada vez más actores hablando y organizándose alrededor de esta noción. Para ella esto presenta una situación esperanzadora en el sentido de que ayuda a introducir una nueva relación entre arte, cultura y política, pero también crea conflictos, desacuerdos y desencuentros mutuos, por lo que es importante hacer una especie de clarificación analítica de este concepto.

Comencemos por explicar un poco más lo que entendemos por política cultural desde la experiencia de los movimientos sociales y de sus implicaciones para una práctica de política pública, como puede ser adelantada desde el Ministerio. Voy a iniciar con una cita de Ana María Ochoa: "A medida que la política cultural, como intervención en un campo simbólico-artístico específico, se expande para incluir diferentes actores sociales y una amplia gama de procesos

culturales y de formas de representación, se consolida simultáneamente una noción más amplia de lo simbólico como mediador de lo político y lo social y no solo referido a lo estético” (56).

Es decir, se expande la noción, el campo discursivo de la noción de política cultural. Se hace lo que la autora llama una *antropologización del concepto*, y se atiende más directamente a la mediación que lo cultural hace de lo político y de toda la realidad social en general. Se pluraliza el texto cultural, redefiniendo la cultura política de una forma que Ochoa encuentra muy interesante y constructiva. Para mí ha sido muy placentero encontrar que este concepto de política cultural, que formulamos a partir del trabajo de movimientos sociales, ha sido acogido por el Ministerio. Queremos, entonces, hacer una reflexión adicional sobre la noción misma.

Ana María Ochoa explica cómo ve el cambio y su importancia en la concepción de política cultural. Así, se pregunta:

¿Qué es lo que se reconoce con esta cuestión de la política cultural: el valor estético de las danzas de diferentes regiones del país, o el modo como las personas las utilizan para generar nuevos procesos de identificación? ¿Qué es lo que se valora: la coreografía de una danza o el proceso social que esto genera? Y podríamos agregar también, ¿qué es lo que se valora, las culturas negras de por sí, o toda una puesta en escena de una cultura política que conlleva la valorización de las culturas negras y de los movimientos sociales negros? (65)

Lo que se busca a través de la noción de política cultural desde los movimientos sociales es trasladar de una forma muy directa la cultura al campo del poder, de lo político. Por eso la noción de política cultural que trabajamos parte, por un lado, de preguntarse cuál es la dimensión política de lo cultural y cuál es la dimensión cultural de lo político. Luego trata de integrar estos dos aspectos y de esta forma redefinir tanto lo cultural desde lo político, como lo político desde lo cultural. Ese fue, básicamente, el proyecto que nos formulamos en este libro sobre movimientos sociales. Queríamos hacer una intervención primordialmente sobre lo político, cuestionar las formas establecidas y convencionales de entender lo político como algo que está simplemente encasillado dentro de instituciones reconocibles como el Estado, los partidos políticos, el voto, los derechos, etc. Abrir lo político a un campo mucho más amplio, especialmente al campo del poder desde la cultura, pero también nos interesaba abrir las políticas culturales entendidas a partir de las instituciones como políticas para el arte, para el folclor, para la “alta” cultura, para la cultura “popular”, para la cultura “de masas”. Abrirla a otros entendimientos de la cultura, de los procesos culturales que se ponen en movimiento por la estrategia política de los movimientos sociales y, desde ese punto de vista, contribuir a una nueva visión de cultura política. Entonces, el proyecto consistía, por una parte, en descentrar el entendimiento de

lo político desde lo cultural; también, en descentrar el entendimiento de cultura política de las instituciones hacia la cultura en general y los procesos políticos en general de la cultura. Y, por otra parte, se trataba de contribuir a una crítica de los estudios culturales centrados sobre todo en la textualidad, para desplazarlos hacia la práctica política de muchos actores sociales.

Confío en que haya quedado un poco más claro cuál es la diferencia entre concebir la política cultural como una cuestión que atañe solamente a las instituciones y a la política del Estado, y una visión de política cultural desde los movimientos sociales que enfatiza el vínculo constitutivo entre cultura y poder; que enfatiza el hecho de que desde la diferencia se ponen en marcha procesos políticos, de que al hablar de la diferencia cultural se está hablando también del poder social, de la reestructura del mundo, en última instancia, de la reconstitución del mundo desde otras premisas. Una vez aclaradas estas diferencias, preguntémonos por las posibles implicaciones que esto pueda tener para la práctica política o para las políticas culturales, tanto desde los movimientos como desde entidades como el Ministerio de Cultura. Para esto me voy a apoyar en la noción de los conflictos distributivos elaborada a partir de un concepto de un ecólogo catalán, Joan Martínez Alier, de conflictos ecológicos distributivos, esto es, conflictos que se generan alrededor de las diferencias de acceso o de control sobre los recursos naturales. Es decir, cuando, por ejemplo, una camaronera capitalista se apodera de un manglar que ha pertenecido a una comunidad negra en Tumaco, o de una comunidad de cualquier tipo, digamos una comunidad de base, se genera un conflicto ecológico distributivo en el sentido de que el grupo de poder capitalista comienza a desplazar a la gente que ha sobrevivido cotidianamente del manglar para apropiárselo para otros fines. Ahí se crea un conflicto ecológico distributivo, que es un conflicto alrededor del acceso y control de los recursos naturales y también de los productos de la contaminación. Martínez Alier establece una analogía entre la economía política que estudia la distribución económica, la distribución del ingreso, la desigualdad, la explotación, etc. y que crea conflictos económicos distributivos, y una ecología política que estudia los conflictos ecológicos distributivos. Lo que intento hacer es expandir un poco más todavía la noción hacia lo que llamo conflictos culturales distributivos, que son los conflictos originados en la diferencia efectiva de poder que tienen las diferentes culturas para definir las normas que rigen la vida.

Si, por ejemplo, una comunidad negra tiene una visión particular de la naturaleza y llega a plantación de palma africana, que tiene otra visión cultural de la naturaleza en la que esta es concebida como un recurso para ser apropiado y cuya forma de apropiación más efectiva es la plantación, etc., allí no solamente se presenta un conflicto económico distributivo de diferencia de ingresos, de creación de desigualdad económica, de degradación ecológica del ecosistema cuando se tumba el bosque tropical para hacer la plantación, sino que hay un conflicto cultural distributivo entre concepciones distintas de la naturaleza.

Los conflictos culturales distributivos casi nunca han sido reconocidos como tales. Entonces, lo que queremos hacer es anotar que hay una normatividad dentro de la modernidad, en relación con las culturas que no son completamente modernas o son parcialmente modernas, o constituyen modernidades híbridas, o como se quiera llamarlas. Aún en Colombia hay una normatividad impuesta por la cultura euroandina sobre las otras culturas, especialmente sobre la indígena y la afrocolombiana; y esa normatividad crea un conflicto cultural distributivo. No se trata de conflictos en un sentido negativo de la palabra sino en un sentido constructivo, como algo que permite vincular la cultura con el poder nuevamente. No se propone la necesidad de desarrollo o de una concepción asistencialista del conflicto; se trata simplemente de reconocer una superficie o un espacio de conflictividad que nunca ha sido reconocido y que nos parece muy importante para un concepto de política cultural que aborde este tipo de teorización. Entonces, el objetivo más general, abarcador y utópico para una política cultural desde los movimientos sociales consiste en encarar los tres tipos de conflictos en aras de la justicia social: sostenibilidad ambiental, sostenibilidad cultural e interculturalidad. Lo que vemos, y esta es una propuesta muy abstracta para entidades como el Ministerio de Cultura, es que este y otras entidades tienen la posibilidad de empezar esa reconstrucción de nación, de abrirse hacia una interculturalidad efectiva, estudiando a través de sus políticas la triple distribución o concepción de los conflictos distributivos, con particular énfasis en lo cultural. Porque lo cultural, en última instancia, es lo que subyace a los otros conflictos ecológicos y económicos. Antes pensábamos que la base de todo era lo económico y ahora estamos llegando a pensar que es lo cultural, o por lo menos que lo cultural está en el fondo de cómo se expresan, articulan y manifiestan los conflictos culturales, ecológicos y económicos distributivos.

Finalmente, creo que el proyecto, en su forma más ambiciosa posible, permitiría articular políticas culturales que traten de resolver creativamente el triple conflicto de sostenibilidad ambiental, sostenibilidad cultural e interculturalidad. Eso tiene dos componentes principales: el primero mira hacia el pasado, y consiste en analizar o, casi podríamos decir, exorcizar el pasado cultural, político, representacional del país, basado en lo que Cristina Rojas ha llamado *regímenes de representación*: de lo otro, de lo indio, de lo negro, de la mujer, de las clases populares, de las masas que se establecieron desde la Colonia y se consolidaron en el siglo XIX, cuando se suprimían las identidades de los otros. En esa supresión se originaba la violencia sobre los otros. Este componente implica desaprender esos regímenes de representación. La Constitución Política del 91 empezó este proceso de desaprender, pero se trata de una opción a largo plazo que requiere políticas culturales específicas. El segundo componente consiste en emprender hacia el futuro una reconstrucción de identidades: la reconstrucción de Colombia a partir de una forma de entender la interculturalidad, que va más allá de reconocer las diferencias y la interculturalidad. Como dice el filósofo y

teólogo indio-catalán Raimon Panikkar, que una cultura se deje impregnar por la otra y en ese sentido se abra a transformarse a partir de lo otro. Nos preguntamos entonces qué tienen las culturas del Pacífico que enseñarle al resto del país y cómo a través de esa interculturalidad efectiva puede haber un debilitamiento de la modernidad, de esa noción que hemos tenido de Colombia; un debilitamiento que permita el surgimiento de otras posibilidades para un país distinto. A partir de este enfoque pragmático y concreto se busca abordar los triples conflictos distributivos, y contribuir así a que los movimientos sociales tengan un refuerzo desde las políticas culturales, un apoyo, un espacio que les permita a ellos mismos enfrentar el proceso de construcción de sus identidades hacia el resto del país y que les posibilite un diálogo efectivo con las otras culturas, ojalá en un contexto menos marcado por la violencia.

Libia Grueso: En el documento de introducción al tema que ha trabajado Arturo se presenta un interrogante que intentaré trabajar en esta charla. Arturo explica cómo se piensa la política cultural específicamente desde los movimientos sociales. Yo voy a hablar desde el punto de vista de un sector del movimiento social de comunidades negras, que es el Proceso de Comunidades Negras (PCN), y planteo de entrada que para nosotros la política debe ser un proceso y debe ser el resultado de un proceso. La política pública, y la política cultural como expresión de esta, debe garantizar en el caso colombiano el desarrollo de los derechos logrados en la Constitución Política del 91, de todo ese avance que significó la Asamblea Nacional Constituyente en el desarrollo de la noción de nación multiétnica y pluricultural. También cumple una función fundamental al legitimar los derechos relacionados con la diversidad cultural dentro del país. Como lo plantea Arturo dentro de esa teoría distributiva, la relación entre la cultura dominante y las otras visiones culturales es una relación de conflicto. En esa medida, resulta fundamental legitimar las visiones culturales desde las particularidades de esas expresiones culturales que no tienen un papel dominante, que se contraponen a esas culturas dominantes. Y pensamos que la política cultural debe propiciar, promover y defender esos derechos. Así, la política cultural debe ser una construcción de amplia participación, debe reflejar un proceso democrático en el que los movimientos sociales se expresen, puedan construir, recrear sus visiones y sus planteamientos frente a los desarrollos culturales, para pensar así el desarrollo cultural como expresión de una sociedad alternativa.

En el caso del movimiento social de comunidades negras, específicamente lo que se plantea el PCN, recogería de acuerdo con nuestras expectativas básicamente tres derechos: 1) el derecho a ser como expresión de una comunidad negra, como una visión cultural dentro de las distintas visiones de construcción de país, de sociedad y de nación; 2) el derecho a un espacio para ser como identidad cultural —estamos hablando del territorio—; y 3) el derecho a una opción propia de futuro como el desarrollo de esa visión del ser y del espacio en una propuesta de desarrollo. La política cultural, en la medida en que garan-

tiza esos distintos derechos como expresión, estaría reconociendo además las particularidades de esa visión, que se manifiestan en los planos económicos, sociales y políticos, y la espacialidad se refleja en la construcción de territorio y región en el caso del Pacífico colombiano.

En ese sentido, los derechos de la cultura —vista como un derecho y el derecho a la diferencia como una expresión política de la cultura— se manifestarían, en el caso de los territorios, como maneras propias de gobernabilidad. Estas se concretan en formas de apropiación, de uso, de manejo y de defensa del territorio desde los valores propios de esa visión cultural, valores que entran en conflicto con la cultura dominante, por ejemplo, la percepción del tiempo como un presente continuo. Por eso decimos “somos lo que fuimos y seremos lo que somos”. La construcción de nuestro proyecto de sociedad estaría basada en esa visión, en ese sentido del tiempo, en la naturaleza como un ser social con el que interactuamos y no como una mercancía, como una dinámica que tiene sus leyes y normas.

En uno de los trabajos que estábamos haciendo a través de una institución con *concheras*, que son mujeres recolectoras de conchas en los manglares del Pacífico, discutíamos la visión del crédito y por qué no era una expresión económica que recogiera la visión cultural de las comunidades y por qué las políticas crediticias iban en contra de la visión cultural y de desarrollo de las comunidades. Una señora decía que lo que pasa con el crédito es que los bancos y las entidades no han entendido que su fiador es el manglar, que su fiador no es el otro que tiene una casa sino el manglar, puesto que en él se puede confiar. Ella acumula y en la medida en que el manglar esté en buenas condiciones y siga produciendo conchas tendrá garantías para pagar el crédito. Si el banco no entiende eso, ella no puede obtener un crédito. En esa práctica económica hay una expresión de una visión cultural y de una racionalidad completamente distinta que se contrapone a una visión en términos políticos y económicos.

Esta visión cultural tiene que ver también con las concepciones de desarrollo, está íntimamente ligada a una visión de desarrollo. Por eso, dentro de los planteamientos que hacemos desde el proyecto político del PCN, hablamos no solamente de desarrollo sostenible sino de desarrollo culturalmente sostenible, que es lo que menos se ha trabajado, pero que constituye la base de la construcción de un proyecto político desde una perspectiva distinta de sociedad y de naturaleza. El desarrollo como expresión de la cultura dominante ha sido un campo de discusión y de conflictos entre esas culturas que tienen una visión diferente a la de las culturas dominantes.

Hemos comprobado, en la lectura que hacemos de nuestras dinámicas como comunidades negras, la resistencia cultural a los modelos económicos y a esas visiones basadas en otro tipo de valores. Al respecto, existen ejemplos concretos que son vistos como fracasos desde la mirada del otro y como éxitos desde el punto de vista de la capacidad de las culturas para resistir a los

modelos homogeneizantes. Uno de estos ejemplos es lo que significó la inversión del Convenio Comunidad Económica Europea en el Pacífico, que intenta construir formas de economía basadas en acumulaciones capitalistas, en relaciones de trabajo completamente distintas a las relaciones de solidaridad, a la familia extendida como unidad productiva y a las particularidades culturales. Ochenta millones de dólares y siete años continuos de trabajo no pudieron vulnerar o destruir completamente esas visiones culturales. A pesar de la inversión, la resistencia cultural es una de las motivaciones para proponer una construcción de sociedad alternativa a partir de esas valoraciones.

En este plano también proponemos un planteamiento que hemos compartido y trabajado con las comunidades indígenas: que la diversidad cultural es una condición necesaria a la diversidad biológica del Pacífico. El Pacífico es un territorio-región ecológico y cultural resultado de esas dinámicas culturales. En esa medida planteamos que su paisaje, naturaleza y biodiversidad son patrimonio de las culturas. Las propuestas y la política tendrían que orientarse al desarrollo futuro de una región, no solamente en términos ambientales sino también sociales, a partir de visiones culturales particulares. La cultura se convierte en un problema político en el que la política cultural juega un papel fundamental para garantizar las condiciones, los espacios y la sobrevivencia misma de los actores que representan visiones culturales propias y divergentes. En este punto quiero dejar el tema a Carlos, porque él va a hablar de los retos para entidades como el Ministerio, entendido como un facilitador, como un propiciador de espacios, de derechos, de procesos en esa construcción pluralista y democrática de política cultural.

Carlos Rosero: Hay un señor en la parte baja del río San Juan que se llama Macedonio Valencia; él ayudó a construir Acaesan, y en una reunión en 1990 planteaba si no era cultura la manera como la gente corta los árboles y siembra, respetando determinados ciclos y ritmos tanto del agua como de la luna. Hago mención de esto para decir que uno de los desafíos iniciales que tenemos todos en Colombia, y al cual el Ministerio puede contribuir de manera significativa, es el de repensar en un sentido mucho más amplio el término cultura, es decir cómo ampliar su horizonte e incorporar un conjunto de elementos nuevos.

En segundo lugar, y en relación con eso, hay un desafío que tiene que ver con concebir y aceptar que existen procesos culturales que vienen desde las regiones, desde las comunidades, desde los pueblos —entendiendo pueblos no en el sentido coloquial, sino en el sentido cultural y en el fundamentalmente político—, y que esos procesos culturales tienen unas dinámicas, unas lógicas, unas razones de ser. Representan unos intereses y expresan finalmente unos derechos, unas expectativas que esos pueblos y esas comunidades tienen de establecer distintas relaciones con el conjunto de la sociedad colombiana.

Otro desafío está en concebir que los medios y los mecanismos que se pueden implementar desde las políticas públicas y culturales tienen como

finalidad garantizar las condiciones para que esos procesos culturales puedan desarrollarse y contribuir efectivamente a una construcción de nación mucho más inclusiva. Un desafío más consiste en que, si concebimos que hay otros procesos que funcionan con lógicas distintas, debemos concluir que tienen otras institucionalidades que deben ser reconocidas y potenciadas para que contribuyan también a una construcción de conjunto. Otro desafío es aceptar que se requieren políticas culturales democráticas, repensar la idea de participación como un proceso de construcción conjunta de nación, pero también de reglas de juego, de escenarios y mecanismos en los cuales esas reglas se ponen en funcionamiento y producen ciertos resultados y corresponsabilidades. Creo que hay muchos ejemplos de distintas regiones, sectores y movimientos sociales donde esta manera de pensar la participación como un proceso de construcción conjunta evita conflictos posteriores.

Un desafío adicional tiene que ver con pensar de manera integral e integradora a partir de la cultura, y vuelvo al ejemplo de la pregunta de don Macedonio en 1990: ¿La manera como se siembra, como se cortan los árboles, es cultura o no es cultura? Ahí surge un interrogante a partir de uno de los conflictos que podría ser pensado con las categorías que planteaba Arturo. En Colombia, a partir del Convenio 169 de la OIT y de la Constitución Política del 91, hay un mecanismo que es a la vez un derecho para proteger la identidad cultural de los pueblos étnicos. Ese mecanismo es la consulta previa, que constituye un paso inicial para definir si se conceden o no las licencias ambientales. Si pensamos de manera integral e integradora la cultura, ¿quién debe conceder las licencias ambientales: el Ministerio del Medio Ambiente o el Ministerio de la Cultura? Creo que eso, planteado de manera simple, nos dice que es necesario un gran esfuerzo por recomponer la forma como pensamos las partes y los todos y la relación entre las partes y los todos, pero también las competencias y las relaciones entre las distintas competencias para que efectivamente se garantice el derecho que todos tenemos a la integridad cultural.

De manera concreta, el presente nos plantea algunos desafíos en los que las mismas categorías propuestas por Arturo pueden entrar en juego. Un desafío fundamental en un proceso de construcción de nación inclusiva tiene que ver con todo lo que se está discutiendo en este momento sobre el ordenamiento territorial en el país. También es necesario pensar que las regiones no son entidades artificiosas en las cuales se juntan dos o tres departamentos, sino la suma de pueblos y de culturas que están allí, que tienen unas identidades históricas, unos procesos históricos y que transmiten unas lógicas y unas maneras de ser y de estar en el mundo que tienen que ser reconocidas, respetadas y garantizadas para que tengan posibilidades reales y efectivas de desarrollo.

El otro reto, quizás el más dramático, tiene que ver con la paz y con la salida negociada al conflicto armado y social que vive Colombia. Arturo ha hablado de

conflictos distributivos en lo económico, lo ecológico y lo cultural. Muchos de los temas que están implícitos en las agendas de conversación entre el Estado y la insurgencia se refieren a aspectos económicos que son vitales para los que somos distintos en el país y al asunto del modelo político. Por lo tanto, no solo se trata de la autonomía de las regiones sino también de las autonomías culturales de los que somos distintos. Pero fundamentalmente se discuten aspectos relacionados con los recursos naturales, que están de distintas maneras en el centro de la confrontación armada, ya sea porque vuelan oleoductos, y eso significa que los ríos se contaminan, ya sea porque la OXY obtuvo una licencia ambiental en el territorio de los u'wa y los u'wa denuncian a las FARC por custodiar los convoyes de la empresa, o porque en otras zonas el Ejército de Liberación Nacional (ELN) extorsiona a las empresas petroleras. Los recursos naturales están también en el centro del proceso de la negociación o de la búsqueda de una salida negociada al conflicto armado. Y lo están de una manera muy particular, en el sentido de que si hoy culminara el conflicto y mañana nos viéramos abocados a la tarea de reconstruir el país, encontraríamos que los recursos naturales importantes para esa reconstrucción económica están en territorios de comunidades negras e indígenas y eso nos ubica en el centro de esos procesos conflictivos distributivos. Entonces, ¿cómo garantizar que en la coyuntura de la búsqueda de una salida negociada al conflicto armado del país se nos brinde la posibilidad de discutir y de negociar entre todos un futuro que incluya las visiones de economía, y por tanto de desarrollo, las visiones de uso y manejo de los recursos naturales y las lógicas culturales que tiene cada uno de nosotros?

A mi modo de ver, y según lo que hemos estado discutiendo con organizaciones indígenas, ese es en el presente uno de los desafíos más grandes y se concretaría en una participación de todos en la búsqueda de una salida negociada al conflicto armado. Una participación entendida como el proceso de construcción conjunta de reglas de juego, de escenarios, de mecanismos, de resultados y de corresponsabilidades.

Finalmente, a partir de la idea de que el Ministerio puede contribuir a generar espacios de diálogo entre las diferencias para repensar el país, creemos que hay un conjunto de temas, de problemáticas cuya solución requiere un esfuerzo muy grande para que finalmente sea posible construir entre todos la nación deseada y no terminemos por reciclar en contextos distintos viejas discriminaciones, conflictos insondables e insolubles por no buscar mecanismos, garantías y condiciones de transformación creativa y creadora, que es el gran reto que hoy tenemos los colombianos.

SEGUNDA PARTE

**DIFERENCIA Y POLÍTICA
DE LUGAR**

5. UNA ECOLOGÍA DE LA DIFERENCIA: IGUALDAD Y CONFLICTO EN UN MUNDO GLOCALIZADO

Introducción: nueva lectura de la problemática de la alteridad

Hace casi veinte años el crítico literario albanio Tzvetan Todorov (1984) formuló una pregunta importante a la cual se refirió como la *problemática de la alteridad* o de la otredad: ¿cómo podemos aceptar al otro, que es distinto a nosotros, como igual y como diferente? La historia, argumentaba, nos ha dado incontables ejemplos en los cuales uno de los dos términos es negado para lograr la igualdad-en-la-diferencia. En el pasado se reconocía con frecuencia la diferencia pero se negaba la igualdad, lo que llevaba a la dominación (el otro es diferente a mí, pero inferior, y por tanto puedo dominarlo). En otros casos se reconocía la igualdad, pero se negaba la diferencia, lo que conducía a la asimilación. Tal fue el caso de los misioneros españoles en el momento de la Conquista, quienes afirmaban que los indios eran iguales a los europeos ante los ojos de Dios, pero esta igualdad solo podía obtenerse al precio de su conversión (Todorov 1984). Esta situación pareciera ser más común hoy, aunque la primera forma no ha desaparecido. Los actuales debates en Europa sobre inmigrantes, por ejemplo, se sustentan en la idea de que es la diferencia cultural de los inmigrantes lo que amenaza la estabilidad de la sociedad europea, de donde se desprende la demanda de asimilación total como prerrequisito de una integración exitosa, y niega de esta forma el derecho de los inmigrantes a su propia cultura (Stolcke 1995).

La diferencia-en-la-igualdad es pocas veces alcanzada. La pregunta no solo es cada vez más acuciante. Puede decirse, incluso, que es clave en la relación

entre globalización, cultura y desarrollo. Cada vez es más reconocido, para comenzar, que la diversidad está aquí para quedarse. Muchos están de acuerdo actualmente en el hecho de que nuevas formas de diferencia cultural han sido creadas, incluso como una reacción a la globalización imponente. Esta observación, sin embargo, es comúnmente acompañada con la extendida creencia de que la diferencia genera conflicto e inestabilidad antes que la posibilidad de regímenes pluralistas y una medida de justicia e igualdad. De allí la importancia de pensar nuevamente las condiciones para la coexistencia de diferencia e igualdad en las actuales circunstancias, las cuales parecieran no solo separarlas sino lanzarlas en direcciones opuestas: mientras más se afirme la diversidad, especialmente por los grupos subalternos que constituyen la mayoría del mundo, crece la tendencia a la exclusión o a la dominación por parte de aquellos que controlan el acceso a las oportunidades y recursos para la sobrevivencia y el desarrollo. Y entre mayor sea la disponibilidad de considerar en pie de igualdad a los grupos subalternos, mayor es la presión ejercida sobre ellos para que nieguen su diferencia a través de formas conflictivas de asimilación. En resumidas cuentas, la problemática de la alteridad planteada por Todorov se ha agudizado al comienzo del milenio.

Hay una paradoja más al enunciar el contexto de este modo. Esta paradoja se origina en el hecho de que nuestros marcos teóricos son cómplices inconscientes de la voluntad globalizadora que caracteriza el fenómeno que buscamos describir, es decir, la globalización. Dicho de otro modo, la mayoría de las explicaciones de la globalización de las ciencias sociales y las políticas públicas participan de lo que el filósofo Edward Casey (1997) ha denominado el *desempoderamiento del lugar*. Las teorías de la globalización asumen a priori una relación de poder entre lo global y lo local en la cual lo global siempre predomina. Los lugares se ven como irrelevantes en términos sociales, culturales y económicos. Las comunidades locales y los movimientos sociales basados-en-lugar pueden intentar resistirse al ineluctable avance de la globalización, pero esta resistencia será fútil en última instancia. Tarde o temprano, todos los lugares serán absorbidos en la metarred creada por los flujos de capital, los medios masivos y las mercancías. Pero si tomamos la diversidad en serio, ¿no debemos ser reacios ante este imaginario de un mundo sin lugares en el cual las culturas locales son tan solo una manifestación de las condiciones globales? Podríamos establecer aquí un paralelo con la visión dominante de la biodiversidad, según la cual se da un lugar predominante a la biotecnología para que conserve e incluso cree la biodiversidad. De forma similar, en un mundo de diversidad cultural sin lugares las culturas serían consideradas como creadas y fomentadas principalmente por las condiciones de la globalización. Hay algo que no encaja en esta representación. ¿Sería imposible imaginar culturas locales que no son particularistas, lugares que no son excluyentes? ¿Es posible entrever identidades transnacionalizadas que sin embargo estén basadas-en-lugar y que no deriven

su lógica solo de las fuerzas globales? ¿Y sería imposible pensar en la creación de configuraciones culturales diferentes de las *identidades programadas*, que son vistas como la principal reacción cultural a la globalización y como el más claro ejemplo de lo que son los fundamentalismos religiosos (Castells 1997)? Es por esto que en este capítulo prefiero hablar de *glocalidades* para referir el hecho de que el mundo no es solo global sino que también continúa siendo local, y que las localidades cuentan para los tipos de globalidad que deseáramos crear.

Para desarrollar este punto de vista —una teoría de identidades basadas-en-lugar comprometida con una apertura e igualdad incluso en un mundo que se globaliza— es necesario repensar las condiciones que niegan la diferencia-en-igualdad. Sugiero que es útil pensar simultáneamente sobre estas condiciones en tres dominios diferentes pero interrelacionados: el económico, el cultural y el ambiental. ¿De qué forma las diferencias-en-igualdad económicas, ecológicas y culturales son propiciadas o rechazadas? ¿Cómo son organizados la economía, el ambiente y la cultura para negar la diferencia o para producirla de acuerdo con un orden jerárquico? ¿Cómo se relacionan estas negaciones y jerarquías con aspectos de igualdad? ¿Qué conflictos se desprenden de esta negación? Para muchos analistas críticos, la distribución desigual del ingreso y de los recursos materiales se encuentra en la base del conflicto, la inestabilidad y la negación de la diferencia-en-igualdad. No se ha enfatizado lo suficiente la importancia de los factores económicos. Recientemente, algunos estudiosos han comenzado a resaltar los conflictos relacionados con el acceso y control de los recursos naturales como un factor clave en las actuales crisis locales y globales. En otras palabras, las crisis económicas y culturales de hoy tienen una dimensión ecológica fundamental. Son pocos los críticos, sin embargo, que parecen enfocarse en lo que podría llamarse *conflictos de distribución cultural*, es decir, los que se originan en el poder relativo, o la falta de poder, dado a varias culturas y prácticas culturales en un contexto histórico —con la excepción de quienes hablan del conflicto cultural en términos de homogeneización, como el *choque de civilizaciones* (Huntington) o el *final de la historia* (Fukuyama)—.

Mi enfoque aquí es sugestivo. No pretendo presentar una conceptualización rigurosa de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural y sus interrelaciones, sino indicar la importancia de hacerlo y proporcionar unos lineamientos tentativos para realizar dicha tarea. El concepto de distribución, a mi manera de ver, es útil para unir la diversidad, el conflicto y la igualdad de acceso. Sin embargo, para hacerlo, la distribución debe abordarse desde la perspectiva cultural, ecológica y económica. La dimensión cultural permite neutralizar la tendencia penetrante de reducir todo a lo económico; la ecológica resulta fundamental, puesto que los temas sobre acceso y control de los recursos naturales no son solo aspectos centrales de muchos problemas y luchas actuales, sino que además resaltan concepciones y prácticas culturales contrastantes de la naturaleza, y porque las crisis ecológicas tienden a ser crisis generalizadas. La interrelacionada

prominencia de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural es evidente en el caso de muchos movimientos sociales, como lo ilustraré en la cuarta parte del capítulo con un breve análisis de un movimiento social en una región colombiana de bosque húmedo tropical.

Conflictos de distribución económica, ecológica y cultural

Desde Smith y Ricardo hasta Marx y Sraffa, los economistas han prestado singular atención a la distribución económica. Puede decirse que la economía política es el estudio de los conflictos de distribución económica. La definición supone que la distribución económica es un aspecto político, es decir, relacionado con el poder social. Los economistas no han tratado las dimensiones ecológica y cultural de la distribución y de la igualdad. Hace pocos años, el debate entre los economistas ambientales y los economistas ecológicos sobre el asunto de la *internalización de las externalidades* condujo a la búsqueda de conceptos que dieran cuenta adecuada de los aspectos ecológicos y sociales de la producción que se encontraban ocultos. Para los economistas neoclásicos, el problema se resuelve al internalizar los costos ecológicos o *externalidades* previamente no contemplados en el sistema económico (como la contaminación de las aguas por los pesticidas, los costos de limpieza, los costos de reducción de las emisiones de bióxido de carbono, o los beneficios perdidos en la generación futura al destruir la biodiversidad). Esto se resuelve asignando derechos de propiedad y precios de mercado a todos los servicios y recursos ambientales. La internalización de las externalidades ha dado lugar al campo de las economías ambientales que supone que la estimación de los recursos naturales está sujeta únicamente a las condiciones económicas y que todos los aspectos naturales se pueden reducir completamente a los precios del mercado (reales o ficticios).

Para el relativamente nuevo campo de la economía ecológica, por el contrario, el valor de la naturaleza no se puede evaluar solo en términos económicos. Existen procesos económicos y políticos que contribuyen a definir el valor de los recursos naturales que no se puede reflejar en los precios del mercado. De hecho, en muchos casos los procesos económicos y ecológicos son inconmensurables hasta el punto de que las comunidades valoran el medio ambiente por razones distintas a las económicas —por ejemplo, cuando consideran la naturaleza sagrada, no mercadeable—. Los conflictos sobre el acceso y el control de los recursos adoptan un carácter complejo desde el punto de vista ecológico y político, si se suprime la idea ampliamente reconocida de que todo puede ser reducido a términos monetarios. Los economistas ecológicos han sugerido la categoría de distribución ecológica como medio para hacer visible esta complejidad y un nuevo campo, la ecología política, para el estudio de los

conflictos de distribución ecológica. Los conflictos de distribución ecológica se refieren a las luchas por el acceso a, y por la distribución de, los recursos y los servicios ambientales. Bajo las condiciones de una distribución desigual de la riqueza, la producción y el crecimiento económicos ocasionan la negación de los procesos ecológicos, ya que el tiempo y los requisitos de la producción capitalista y los de los procesos naturales no son los mismos. Como resultado, se obtienen conflictos de distribución ecológica, manifiestos en las luchas por la protección de la selva, los ríos, los manglares, por el acceso a las minas de carbón y por la biodiversidad. El hecho de que estos conflictos aparezcan con frecuencia cuando las comunidades pobres se movilizan por la defensa del medio ambiente como fuente de sustento ha llevado a los ecologistas económicos a verlos como una forma de *ambientalismo de los pobres*. Este combina la preocupación por el ambiente con la de la justicia social. Por lo general, integra los aspectos locales con los globales de formas inusitadas y con frecuencia se basa en la abrumadora participación de la mujer (Guha y Martínez Alier 1997; Martínez Alier 1995).

Pero si la producción bajo una distribución desigual niega los procesos ecológicos, también niega los procesos culturales que se encuentran en la base de la valorización y la relación de la gente con el mundo natural. Los ecosistemas no solo precisan unas condiciones y unos requisitos ecológicos diferentes para su mantenimiento, sino que las comunidades en el mundo entero tienen percepciones y prácticas de la naturaleza que se diferencian mucho entre sí y que son primordiales para la salud o la degradación de los entornos naturales. Esta diferencia es más pronunciada cuando se comparan los modelos culturales de la naturaleza en muchas selvas y comunidades rurales de Asia, África y América Latina con las formas dominantes de percibirla y de relacionarse con ella propias de la modernidad capitalista, bien ejemplificada con el sistema de plantaciones y la biotecnología agrícola del momento (Escobar 1999a). En los últimos años, los antropólogos han documentado con una elocuencia creciente que muchos grupos sociales en el mundo *construyen* la naturaleza —y por lo tanto la utilizan— de maneras muy específicas, que no coinciden en varios casos con los parámetros de la naturaleza moderna. En muchas localidades no modernas o no occidentales no existe la estricta separación entre el mundo biofísico, el humano y el supernatural que caracteriza a las sociedades urbanas y modernas. Por el contrario, la naturaleza es un componente integral de los campos humano y sobrenatural. Existe en un universo denso de representaciones colectivas en las que estriban formas distintas de hacer las cosas con/sobre la naturaleza. Dicho de manera concisa, muchas comunidades en el mundo dan un significado a su entorno natural, y por tanto lo usan fuertemente de maneras que contrastan con el modo más aceptado de concebir la naturaleza, esto es, como una fuente externa a los humanos y de la que estos se pueden apropiarse de cualquier forma que los satisfaga (Descola y Pálsson 1996). Las consecuencias

de esta concepción para la sostenibilidad y la conservación quedan todavía por determinar.

En otras palabras, no son solo los factores económicos y las condiciones ecológicas, sino también los sentidos culturales, los que definen las prácticas que determinan cómo la naturaleza es apropiada y utilizada. Hasta ahora, la sostenibilidad se ha referido básicamente a las variables tecnológicas y económicas. Los economistas ecológicos, entre otros, agregaron la dimensión ecológica hace pocos años, pero la completa inclusión de las condiciones culturales sigue siendo eludida (Leff 1995, 1999). Sin embargo, recientemente las nuevas tendencias de la ecología política y las estrategias de los movimientos sociales han resaltado este aspecto. Para ellos la pregunta por la sostenibilidad ya no está centrada en lo económico, lo tecnológico y lo administrativo sino que se plantea en los planos ecológico y cultural. Como veremos con el análisis del caso colombiano, las luchas por la diferencia cultural, las identidades étnicas y la autonomía local por un territorio contribuyen a redefinir la agenda del conflicto sobre el medio ambiente, más allá de los campos de la economía y la ecología. Nos llevan directamente al terreno de lo cultural ya que elaboran una compleja demanda para concebir los lugares en términos de la diferencia económica, ecológica y cultural.

Para resumir, podemos visualizar ahora los distintos niveles del análisis delimitados por los conflictos ambientales. En primera instancia, la economía ambiental tiende a dar cuenta de las llamadas externalidades, asociadas con los procesos económicos, pero sin alterar de manera significativa los parámetros actuales del mercado y la economía. Este es un objetivo valioso en cierta medida, aunque contribuye a consolidar las ideologías neoliberales dirigidas por el mercado sobre el medio ambiente y el desarrollo. El siguiente nivel de análisis y acción es presentado por los economistas ecológicos, quienes concluyen que los procesos socioambientales no se pueden reducir a valores de mercado y que es imposible encontrar una medida estándar para estimar todos los casos y situaciones (principio de inconmensurabilidad). Los economistas ecológicos pueden así plantear la necesidad de una igualdad de ingresos y una distribución ecológica más justa (como lo hacen mediante el concepto de deuda ecológica países o grupos sociales que se apropian en exceso de la biomasa de su producción biológica, o que contaminan más allá de sus capacidades de procesar los contaminantes, y así incurren en una deuda ecológica con los que tienen que soportarla); políticamente, confluyen con los movimientos sociales para la justicia ambiental y para la defensa del medio ambiente como fuente de supervivencia (ambientalismo de los pobres). Esta tendencia tiene gran importancia académica, social y política en la actualidad. En una tercera instancia, y aún por desarrollar más en detalle, la diversidad cultural se agrega a la diversidad ecológica como una fuente de redefinición de la producción, la sostenibilidad y la conservación. Pero la identificación de diversos modelos culturales de naturaleza como uno de los tres pilares de la distribución ecológica es una opción que está por fuera del campo

de la economía. Así, esta tercera propuesta aumenta la inconmensurabilidad de la economía y la ecología postulada por los economistas ecológicos. Esta hipótesis plantea que la inconmensurabilidad emerge de los sentidos culturales asignados a la naturaleza y de las estrategias de poder concomitante desarrolladas por los movimientos sociales en defensa de la naturaleza, considerada como fuente de supervivencia y referente de identidad cultural. En última instancia, lo que está en juego es una redefinición de la producción y de la economía en línea con las dimensiones ecológica y cultural del medio ambiente (Escobar 1999a; Leff 1995, 1999). Esto a su vez implica una pluralidad de estilos de desarrollo y una era de posdesarrollo, definida como una situación en la que los enfoques economistas y tecnocráticos, que han dominado en la experiencia del desarrollo, dejan finalmente de ser hegemónicos. De esta forma, los grupos sociales y las comunidades pueden comprometerse con otros tipos de enfoques del desarrollo y las economías.

Concepto			
Problema	Concepto distributivo	Diversidad	Algunas respuestas
Capitalismo global	Distribución económica (negación de la diferencia económica y conflicto económico distributivo)	Economías diversas (ej., capitalistas y no capitalistas)	Recontextualizar la economía en la sociedad (internalización de externalidades, <i>desarrollo sostenible</i> ; programas paliativos, algunos movimientos sociales)
Ciencia y tecnología reduccionista	Distribución ecológica (negación de la diferencia ecológica y conflicto ecológico distributivo)	Ecologías diversas (formas diferentes de acercarse a la naturaleza, los paisajes, el cuerpo, etc.)	Recontextualizar la economía en el ambiente y la sociedad (ej., ecología económica, ambientalismo de los pobres, justicia ambiental)
Modernidad hegemónica	Distribución cultural (diferencia cultural y conflictos culturales distributivos)	Interculturalidad (diálogo efectivo de culturas en contextos de poder; mundos y conocimientos de otro modo; pluriversidad)	Recontextualizar la economía en el ambiente, la sociedad y la cultura (ecología política, racionalidad ambiental alternativa, movimientos radicales contra la globalización, <i>otro mundo es posible</i>)

Tabla 1. Una ecología de la diferencia. Las tres dimensiones de los conflictos distributivos

La tabla 1 muestra la síntesis de las distintas posiciones presentadas hasta ahora. Otras partes serán explicadas más adelante. En la tabla no se incluyen las respuestas sociales de la derecha, como el ecofascismo.

Conflictos de distribución cultural y la cuestión de los derechos

Los conflictos de distribución cultural han sido definidos aquí como aquellos que provienen de la diferencia del poder efectivo asociado con valores y prácticas culturales particulares. No derivan de la diferencia cultural por sí misma, sino de la diferencia que esta diferencia marca en términos de control sobre la definición de la vida social: quién —cuál perspectiva cultural— define las normas y los valores que regulan las prácticas sociales relacionadas, por ejemplo, con las personas, las economías y las ecologías; quién controla la producción del conocimiento, la concepción de la propiedad, etc. La distribución cultural implica un estrecho vínculo entre el poder cultural y el social. El estudio de los conflictos de distribución cultural busca, por lo tanto, averiguar cómo las diferencias culturales crean o propagan las desigualdades en el poder social, por lo general mediante la imposición de un conjunto de normas culturales asumidas como *naturales* y universales¹. Si la distribución económica subyace a la dimensión política de la economía y da pie a la economía política, y si la distribución ecológica identifica las estrategias económicas dominantes como fuente de pobreza y destrucción ambiental y origina así el campo de la ecología política, entonces la distribución cultural desplaza el estudio de la diferencia cultural de su estricta relación con la diversidad hacia los efectos distributivos de la predominancia cultural y las luchas en torno a esta. Este último aspecto de nuestra concepción tripartita de los conflictos de distribución genera una antropología política centrada en la relación entre el poder social y las prácticas culturales contrastantes. El poder habita el sentido y el sentido es fuente del poder. La forma en que unos sentidos culturales particulares se ven revestidos de poder constituye el objetivo de esta antropología política. Los aspectos relacionados con el acceso, la destrucción o la deshabilitación de los recursos culturales para la definición de las normas y los objetivos sociales se convierten en la pregunta clave en relación con esta definición. Y, al igual que en los casos económicos y ecológicos, la distribución cultural sugiere un conjunto diferente de aspectos redistributivos.

1. Esta es una definición provisional. Soy consciente de que la definición de poder está en sí misma culturalmente determinada. Por ahora, *poder social* refiere principalmente a los procesos que regulan el control sobre el establecimiento de normas y valores sociales, y sus relaciones con aspectos de acceso a estructuras de decisión, bienes y servicios.

El concepto de distribución cultural muestra de manera más clara los efectos de hacer ciertos valores y prácticas culturales inconsecuentes a través de efectos de dominancia y hegemonía. Existe una geopolítica en este efecto (entre los países ricos con culturas predominantes y los países pobres con concepciones culturales subalternas), al igual que las dimensiones de clase, etnia y género (en el interior de los países, las regiones y las comunidades). Aunque la dimensión de género en los conflictos económicos y ecológicos ha sido discutida ampliamente en los últimos años, la dimensión cultural es de suma importancia dado que el género es un aspecto central de muchos procesos culturales, al cual se debe dedicar todavía mucha atención. El género se ha mostrado como una variable clave para el acceso a los recursos naturales, para su conocimiento y organización (Rocheleau, Thomas-Slayter y Wangari 1996), así como lo es para los recursos culturales. Así, el género y la etnicidad hacen resaltar los aspectos entrelazados de la distribución económica, ecológica y cultural. Además, son las mujeres y los grupos étnicos organizados quienes con frecuencia lideran hoy en día la transformación de esos patrones de distribución económica, ecológica y cultural, que generan tanto la desigualdad de acceso como las políticas que refuerzan dichos patrones sesgados.

Los conflictos de distribución cultural existen prácticamente en todas las áreas de la vida social. Entre los más prominentes se encuentran los que surgen de las nociones predominantes sobre el individuo, la naturaleza y la economía. Estas áreas tienen unas implicaciones sobresalientes al pensar en aspectos como los derechos, la igualdad y la diferencia en el mundo de hoy. Veamos brevemente de qué manera. Uno de los constructos claves de las sociedades occidentales es el individuo. Desde Hobbes, Locke, Smith y Mill, en el periodo formativo de la era moderna, hasta Hayek, Macpherson, Freedman y varios filósofos morales del siglo xx, la doctrina liberal encierra una noción de *individualismo posesivo*, que no solo se hizo predominante, sino que ha tenido uno de los efectos más poderosos en la distribución. De acuerdo con esta noción, el individuo, y solo hechos y normas expresados en términos del individuo, son el fundamento del orden social. Desde el inicio de la era capitalista hasta la época neoliberal de las dos últimas décadas, no se ha cesado de naturalizar progresivamente este orden. La sociedad pasó a ser considerada como una asociación de individuos libres, sobre todo cuando entran en las relaciones de mercado. Esta doctrina liberal dio lugar a la sociedad burguesa, a la generalización de los mercados y mercancías y al Estado liberal basado en los derechos individuales. Es bien conocido, gracias al trabajo de Michel Foucault, por ejemplo, que el Estado era el mecanismo principal a través del cual muchos aspectos de la vida económica, social y cultural fueron progresivamente transformados y relacionados con prácticas individualizadoras (lo que Foucault llamó *gubernamentalidad*). Los individuos fueron normalizados a través de estas prácticas. El poder social fue naturalizado y despolitizado en este arreglo basado en la propiedad privada. Las políticas de redistribución

se incluyeron de manera forzada en este ámbito tal como está sucediendo hoy en muchos lugares en donde las políticas de bienestar se basan en la identificación de los individuos *verdaderamente necesitados*, cuya responsabilidad sobre su propio progreso ya no se plantea en términos sociales o colectivos. Solo como resultado de una transformación histórica única se tejieron los conceptos y las prácticas de necesidad, producto, individuo, propiedad, Estado y derechos dentro de un régimen cultural complejo.

Las siguientes observaciones son importantes para los conflictos de distribución. Primero, el régimen cultural del individuo como propietario se apoya en estructuras de dominación y regulación unidas a las relaciones sociales del capitalismo, en particular las de la propiedad privada. Segundo, los regímenes basados en el individuo excluyen todas las demás concepciones de sociedad, propiedad y persona, tales como las relacionales y holísticas, en las que la persona no se considera como una entidad autónoma, autoconfinada, sino en términos de sus relaciones con los demás y con conjuntos sociales más grandes. Estas concepciones prevalecieron en la Europa medieval y todavía son fuertes en algunas partes del mundo, como los antropólogos insisten en demostrar (Strathern 1988). A lo largo de casi toda la historia de la humanidad, la sociedad ha asumido una prioridad ontológica sobre el individuo (en cierta medida, este es todavía el caso en algunos mundos modernos ibéricos y mediterráneos, en oposición a los de Europa del norte y Norteamérica). Tercero, el orden predominante basado en el individualismo modela las nociones convencionales de derechos, propiedad y concepciones de lo bueno. Los derechos y la propiedad deben ser considerados como beneficios para los individuos, no para las colectividades; la propiedad, incluso la propiedad intelectual, también está limitada por la camisa de fuerza individualista, como en el caso de los derechos de propiedad intelectual promulgados por la Organización Mundial del Comercio.

Estas prácticas culturales son, por supuesto, desafiadas de vez en cuando, como ocurre hoy en día, sobre todo por parte de poblaciones indígenas y algunos grupos étnicos. El llamado a los derechos colectivos por un territorio y unos recursos naturales que hacen estos grupos, su insistencia en el carácter colectivo del conocimiento *tradicional*, su solicitud para una representación colectiva y una autonomía cultural y política, etc. son instancias de desafío al orden liberal de la propiedad individual y los derechos burgueses. Aunque el Estado y las instituciones internacionales intenten, en los ámbitos nacional y global, de manipular estas solicitudes en términos individualistas, o tratándolas de *casos especiales*, esto corrobora la regla y muestra que tales desafíos merecen ser tomados en serio, pues comprueban la persistencia de declaraciones de sociedades que no están completamente ligadas al individuo posesivo, con implicaciones importantes para las concepciones de economía, bienestar colectivo, propiedad, entre otros (Gledhill 1997). Esto no debe entenderse como una ausencia o negación total de formas de individualidad en dichas comunidades. De hecho, en

el caso de América Latina muchas comunidades rurales sirven de ejemplo. Lo que se encuentra con frecuencia es una combinación compleja de formas de individualidad y colectividad, como en el caso de la coexistencia de formas de propiedad comunitaria y privada, o mecanismos de mercado y reciprocidad en la economía. Lo que esto significa, por un lado, es que la racionalidad que va unida a la noción de *individual* (especialmente en la teoría de la economía liberal) no es predominante o exclusiva y, por otro, que la dicotomía individual/comunitario no es muy útil. Es más importante tener en cuenta cómo los grupos sociales están tratando de recrear tanto las formas individuales como las comunales, en la práctica cultural y económica y en la organización política, para satisfacer la demanda de la época. La experiencia de una titulación colectiva de la tierra, como veremos, es instructiva en este aspecto.

El problema de decidir sobre las *concepciones comprensivas del bienestar* en las sociedades pluralistas, por ejemplo a través de la creación de un *consenso superpuesto* (Rawls), o de prácticas comunicativas racionales (Habermas), sigue siendo un problema no resuelto en la teoría política contemporánea. Sin embargo, es raro que estos debates intenten tener en cuenta la alteridad radical planteada por Todorov y por un número creciente de movimientos sociales. Muchos dan por sentadas las normas y las formas de la sociedad moderna liberal. Algunos, claro está, son conscientes de que “las influencias sociales que favorecen algunas doctrinas no se pueden evitar mediante ninguna visión de la justicia política [...]. Deploramos mucho el espacio limitado de los mundos sociales, y de los nuestros en particular; y tal vez lamentemos algunos de los efectos inevitables de nuestra cultura y nuestra estructura social” (Rawls 1993: 197, citado en Gledhill 1997: 85). Esto, en pocas palabras, es una descripción de lo que llamamos conflicto de distribución cultural. Una cultura predominante se abalanza contra las demás y, progresivamente, socava sus bases culturales, económicas y ecológicas. Las políticas de redistribución deben considerar esta importante dimensión cultural. De lo contrario, predominarán las discusiones sobre la justicia y la igualdad. Al igual que todos los intentos de multiculturalismo, equivaldrán primero a asimilación, y luego a la creación de diferencias entre los regímenes culturales del individuo como propietario y el hombre económico. Impondrán a todas las demás sociedades una estructura de poder en la que un código cultural ha sido inscrito. Lo mismo sucederá con las concepciones de naturaleza y economía, entre otras.

¿La alteridad radical no excluyente es una posibilidad histórica perdida? Algunos movimientos sociales no creen que este sea el caso. Luchan por conservar las diferencias en su práctica cultural. Sus solicitudes no se pueden acomodar fácilmente a los términos de la teoría liberal. ¿De dónde vienen estas personas relacionales, estos discursos de conocimiento y propiedad colectivos, estas palabras sobre autonomía cultural y desarrollo alternativo sino de una historia cultural diferente? Con seguridad que sus comunidades son el resultado de unas relaciones muy controvertidas entre el poder y los sentidos culturales, como cualquiera.

Tampoco se puede pasar por alto que ellos encarnan posibilidades culturales distintas, de las cuales puede surgir la demanda de derechos colectivos, incluso como una invención contemporánea pero con algunas referencias a prácticas de años atrás. Durante mucho tiempo, mientras se construía el régimen del individuo, las visiones relacionales del mundo —como las que se encuentran en la vida comunitaria— fueron retrocediendo (Strathern 1992). Ahora comprendemos, como resultado de las críticas internas a la modernidad occidental, los problemas creados en el proceso. Con los recientes movimientos sociales nos damos cuenta de que muchos grupos sociales han resistido a la completa destrucción en línea por parte de los regímenes individualistas liberales. Para tener una posibilidad de vivir, estas luchas tienen que articularse con movimientos más amplios por la justicia, la redistribución de los recursos económicos y ecológicos, y contra la individualización. A largo plazo, esos movimientos deben propender por unas alternativas más populares contra el neoliberalismo. Al hacer énfasis en su propia alteridad radical, pueden contribuir a definir un nuevo marco para otras identidades populares y otras actitudes sociales. De hecho, este redimensionamiento es esencial para la supervivencia de las formas étnicas comprometidas con la justicia social y la diferencia-en-igualdad. Esto para decir que tales movimientos deben resistir a las tendencias de esencialización de la diferencia y de individualización de muchos de los debates sobre los derechos indígenas y étnicos.

La posición del Estado es importante en muchos de estos procesos. En algunos casos de comunidades indígenas, el aspecto de los derechos colectivos ha sido considerado por el Estado —algunas veces incluso inventado por él— pero con una fórmula esencializadora que considera a los indígenas como personas que pertenecen puramente a tradiciones comunitarias. Esta es una visión no histórica y romántica, para decir lo menos. Pero el Estado puede cumplir una función importante. El Estado necesita crear espacios para llevar a cabo una discusión constructiva de las identidades subnacionales (étnicas, populares, dominantes), una vez que se abandone el proyecto de construir una identidad nacional homogeneizada, como en el caso de muchos países de América Latina, cuando el sueño de una identidad mestiza unificada dio paso a una fuerza emergente de pluriculturalismo. Estos espacios deben plantearse con base en el hecho de que todas las identidades son híbridas, como se reconoce ampliamente hoy en día (García Canclini 1990), es decir, que no existen identidades *puras* que deban conservarse en un estado prístino; que existen dinámicas de poder en juego dentro de las identidades; que es importante tratar estos aspectos de poder sin promover la violencia ni el odio; y que, como un actor cultural, el Estado necesita trabajar seriamente en esta tarea. A pesar de la decadencia del Estado, el hecho es que este continúa desempeñando un fuerte papel político y cultural. El neoliberalismo en Chile fue un asunto del Estado, muchas veces en unión con las ONG que llevaron a cabo la tarea de la reconversión cultural de grupos populares a individuos económicamente mentalizados predicados por el modelo (Schild 1998).

Pero el Estado puede desempeñar un papel más progresivo si posibilita las condiciones para la interculturalidad.

El caso colombiano ejemplifica algunos de estos aspectos sobre los conflictos de distribución, puesto que involucra la cultura, el Estado y los movimientos sociales. Miremos brevemente cómo se han representado los aspectos en el caso de un movimiento social particular, comprometido con restablecerlos mediante una política de diferencia e igualdad.

Un ejemplo colombiano

En Colombia, las luchas por la defensa de los recursos naturales han tomado decididamente un carácter cultural, en particular en el contexto de los debates sobre la biodiversidad. Tal es el caso del movimiento social de comunidades negras ribereñas en la selva del Pacífico colombiano caracterizada por una gran diversidad. La consolidación de este movimiento desde 1990, aproximadamente, se llevó a cabo en un complejo contexto. En el ámbito nacional, hay que mencionar hechos significativos como la apertura de la economía colombiana a los mercados internacionales en 1990 y una substancial reforma política adelantada en la Constitución nacional en 1991, que otorgaba a las comunidades de la región del Pacífico derechos colectivos sobre los territorios que habían ocupado tradicionalmente. En el ámbito internacional, las áreas de selva tropical se encontraban en la primera plana, por su importancia como los principales centros de biodiversidad del planeta. La emergencia de las identidades étnicas colectivas en el Pacífico colombiano y en regiones similares refleja así un doble movimiento histórico: el surgimiento de lo biológico como un problema global y la explosión de identidades étnicas culturales².

El movimiento social de las comunidades negras que se ha desarrollado en la región comprende una red de más de 140 organizaciones, agrupadas en torno a lo que se conoce como el Proceso de Comunidades Negras (PCN). El PCN hace énfasis en el control del territorio como una condición previa para la supervivencia y el refuerzo de la cultura y la biodiversidad. En las comunidades

2. La región del Pacífico colombiano cubre una vasta área (cerca de 70.000 km²), que se extiende desde Panamá hasta el Ecuador, desde la más occidental cadena de los Andes hasta el océano. Es una región única de bosque húmedo tropical, una de las más biodiversas del mundo. Cerca del 60% de los 900.000 habitantes (800.000 afrocolombianos, cerca de 50.000 embera, waunana y otros grupos indígenas, y colonos mestizos) viven en los mayores poblados; el resto habita en las márgenes de más de 240 ríos, la mayoría de los cuales fluyen de los Andes hacia el océano. Los negros e indígenas han conservado prácticas materiales y culturales distintivas. Para una visión general de la región, véase Escobar y Pedrosa (1996); las políticas de la biodiversidad son discutidas en Escobar (1997), y el movimiento negro en Grueso, Rosero y Escobar (1998).

riberañas, los activistas y las comunidades han trabajado juntos para comprender el significado de la nueva Constitución y para desarrollar conceptos sobre el territorio, el desarrollo, las prácticas tradicionales de producción y el uso de los recursos naturales. Este proceso llevó a la elaboración de una propuesta para la Ley de Derechos Culturales y Territoriales, contemplada por la Constitución de 1991 (Ley 70, aprobada en 1993), y al afianzamiento de una serie de principios político-organizacionales que se destacan en cuatro derechos fundamentales: a la identidad, al territorio, a un proyecto de autonomía política y a su propia visión de desarrollo.

Por su riqueza en recursos naturales, la región del Pacífico de Colombia es un foco de atención de establecimientos de desarrollo nacionales e internacionales. Los activistas han buscado insertarse en las discusiones relacionadas con la biodiversidad en todas los ámbitos. Uno de los más importantes trabajos ha sido el compromiso activo de las comunidades ribereñas y los activistas del PCN con el Proyecto Biopacífico (PBP), orientado a la conservación de la biodiversidad de la región, que aceptó los movimientos negros e indígenas como dos de los más importantes interlocutores para el diálogo. Es también de creciente importancia la transnacionalización cada vez mayor del movimiento, mediante la participación en instancias oficiales, como la Convención para la Diversidad Biológica (CDB), y en varios movimientos de redes internacionales de oposición. Al mismo tiempo, los activistas del PCN se han lanzado a las elecciones locales; han seguido organizándose local y nacionalmente; y han buscado fondos para su demarcación territorial. Entre tanto, ha habido una escalada de violencia en la región, en parte contra los activistas y las comunidades para desmotivarlos de su presión por las demandas territoriales. Estas tensiones están relacionadas con la intensificación general del desarrollo, del capitalismo y la modernidad en la región.

Los activistas del PCN han desarrollado progresivamente un marco de ecología política a través de su interacción con la comunidad, el Estado, las ONG y los sectores académicos. En este marco de referencia, el territorio es considerado como un espacio fundamental y multidimensional para la creación y recreación de las prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. El territorio se considera en términos de articulaciones entre patrones de poblamiento, usos del espacio y los recursos y prácticas simbólicas. Las poblaciones locales han sido presentadas como comunidades que a través de los siglos han desarrollado un modelo local sofisticado de naturaleza que integra el mundo biofísico, el humano y el sobrenatural, de una manera bastante diferente de las concepciones modernas³. Una de las contribuciones más importantes de PBP consistió en investigar sobre los sistemas tradicionales de producción de las comunidades

3. El modelo local de las comunidades negras ribereñas es descrito con detenimiento en los trabajos de Restrepo (Restrepo y Del Valle 1996) y Losonczy (1997b).

riberañas. Estos sistemas están más orientados hacia el consumo local que hacia el mercado, y por esta razón han sido, en general, sostenibles. Las prácticas se caracterizan por una explotación de baja intensidad, en la que se rota el uso del espacio productivo entre diferentes áreas ecológicas, con diversas actividades agrícolas y mineras. En muchas de las cuencas de los ríos estos sistemas no solo están bajo una fuerte presión, sobre todo por las crecientes presiones de la extracción, sino porque son insostenibles y requieren unas estrategias tecnológicas y económicas nuevas que también generen recursos de conservación.

Los activistas han introducido una serie de innovaciones conceptuales importantes. La primera es la definición de la biodiversidad como *territorio más cultura*. Íntimamente ligada con esta, se encuentra la visión de la región selvática del Pacífico como un *territorio-región de grupos étnicos*; esto representa una unidad ecológica y cultural que se produce laboriosamente a través de las prácticas diarias de las comunidades. El territorio-región se concibe también en términos de *corredores de vida* que vinculan a las comunidades, sus actividades y el entorno natural. Los corredores de vida pueden unir los ecosistemas de manglares con los de los cursos medios de los ríos o extenderse desde estos hacia el interior de la selva. Algunos se forman en torno a ciertas actividades en particular, como la tradicional extracción del oro o la recolección de las conchas por parte de las mujeres en los manglares. El territorio-región es una categoría de manejo que señala la construcción de unos modelos alternativos de vida y sociedad. Es un intento por explicar la diversidad biológica desde la lógica ecocultural del Pacífico. El territorio, por el contrario, es el espacio usado activamente para satisfacer las necesidades de la comunidad. Para una determinada comunidad ribereña, el área de apropiación efectiva de los recursos tiene dimensiones longitudinales y horizontales; algunas veces comprende diferentes tipos de terrenos y diferentes cuencas de ríos. El territorio, por tanto, encarna el proyecto de vida de una comunidad. Se debe hacer énfasis en que el territorio-región no es una estrategia separatista. Por el contrario, y como en el caso de los zapatistas de Chiapas o del movimiento culturalista maya de Guatemala (Warren 1998), el llamado a una forma de autonomía es una propuesta de un pluralismo nacional genuino que responde al reconocido carácter multicultural de la sociedad. Es una contribución por parte de los movimientos sociales a un proyecto de mayor democratización, que incorpore a las comunidades rurales de una forma que nunca antes se había considerado.

Si el territorio es el espacio para una apropiación efectiva del ecosistema, el territorio-región se concibe como una *construcción política* para la defensa de los territorios y su sostenibilidad. Dicho de otra manera, y en sentido contrario a los enfoques tradicionales, la sostenibilidad no puede ser concebida en términos de ciertas actividades, o solo en términos económicos. Debe responder al carácter multidimensional de las prácticas de apropiación efectivas del ecosistema. Por lo tanto, se puede decir que el territorio-región articula el *proyecto*

de vida de las comunidades con el *proyecto político* del movimiento social. De igual forma, la definición de biodiversidad comprende los principios locales de autonomía, conocimiento, identidad y economía. La naturaleza no es solo una entidad *allá afuera*, sino que está profundamente arraigada en las prácticas colectivas de los humanos, que se ven a sí mismos como seres integralmente conectados a ella. Dentro de esta concepción, la visión reduccionista de la biodiversidad en términos de recursos genéticos que han de ser protegidos, a través de la propiedad intelectual, se muestra insostenible. La lucha por el territorio es, ante todo, una lucha cultural por la autonomía y la autodeterminación. El refuerzo y la transformación de los sistemas de producción tradicionales y de las economías locales, la necesidad de presionar para lograr la titulación colectiva y el trabajo orientado hacia una organización fuerte y un desarrollo de las formas de gobernabilidad territorial son componentes importantes de una amplia estrategia centrada en la región.

Al igual que en otros casos, el movimiento social de las comunidades negras se enfrenta a intersecciones nuevas y mal comprendidas de conocimiento genético, intereses comerciales, construcciones culturales antiguas —como los derechos de propiedad intelectual— y la globalización. Como en el caso tan debatido de la agricultura transgénica, la tecnología genética se utiliza en las estrategias de biodiversidad para consolidar el poder sobre la comida y la naturaleza. Las compañías y los organismos internacionales, como la Organización Mundial del Comercio, juegan un papel primordial en la propagación de estas ideas penetrantes. El caso colombiano revela otras formas de manejar la conservación y la producción de alimentos que no depende de genes, patentes o propiedad individual, de forma aislada del contexto cultural. Los activistas proponen que lo que está en juego en la lucha por los *genes* son trasfondos culturales distintos, comprensiones diversas de la naturaleza y los alimentos, y unos intereses divergentes respecto a la globalización, la autonomía cultural y los modelos de economía.

Las discusiones sobre la diversidad tienden a exacerbar los conflictos de distribución cultural entre la cultura europea/norteamericana y otras. Se supone que mediante la biotecnología, el mercado y los derechos de propiedad intelectual los pueblos indígenas y los campesinos pueden obtener provecho de la riqueza de sus recursos. Pero para muchas sociedades campesinas e indígenas los genes y los derechos de propiedad intelectual no son categorías o conceptos significativos. Las categorías que tienen sentido local —incluyendo parientes, reciprocidad, terrenos, y formas no mercadeables de compensación— no se pueden traducir a los conceptos occidentales de genes y de propiedad individual. Los movimientos sociales plantean que puede haber lugar para llegar a distintas interpretaciones de estos conceptos —por ejemplo, incluyendo la idea de la propiedad colectiva y otros productos de la vida colectiva en debates sobre la propiedad intelectual—. Este cambio permitiría volver a contemplar la propiedad en la vida cultural. De igual forma, el conocimiento y la innovación son enfatizados por los movimientos

sociales. Las economías comunitarias están ubicadas en un lugar (aunque no estén limitadas por este) y con frecuencia cuentan con unos territorios conformados por tierra, recursos naturales, conocimientos, ancestros, espíritus, etc. Al imponer el lenguaje de la propiedad intelectual en los sistemas de campesinos, los beneficios de las innovaciones comunitarias se hacen para incrementar el capital externo. Por esto existe la necesidad de proteger los espacios comunitarios por fuera del mercado, de tal forma que se preserve el lugar para las innovaciones locales y los resultados se puedan disfrutar localmente (Gudeman 1996).

A pesar de las fuerzas negativas que se oponen a estos movimientos, ellos pueden representar una real defensa de los paisajes sociales y biofísicos, mediante formas que no están atravesadas por el reduccionismo genético, el individualismo y el economismo que caracteriza a las tendencias predominantes. Los movimientos muestran que la vida, el trabajo, la naturaleza y la cultura se pueden organizar de manera distinta a los modelos predominantes de cultura y mandato económico. Por el contrario, negar a los pobres sus identidades autónomas y su diversidad cultural significa incrementar su impotencia. Como se mencionó anteriormente, dado que dichas comunidades están limitadas por procesos de globalización y reestructuración económica, que son también procesos de transformación cultural, en particular los asociados con el neoliberalismo, es imperativo que ellas desarrollen unas estrategias políticas más amplias. En seguida se proponen unas pautas básicas para reflexionar sobre las condiciones necesarias para alcanzar este objetivo antes de pasar a la conclusión.

Diferencia, igualdad y las políticas de escala

La lucha por el control del territorio llevada a cabo por los movimientos sociales se puede considerar como una estrategia de defensa del lugar y la cultura. En el caso colombiano, la noción de territorio es movilizadora política para la creación de una identidad colectiva y la producción de un lugar de acuerdo con tres estrategias: 1) una estrategia basada-en-lugar para la defensa de los modelos locales de naturaleza y de las prácticas culturales locales; 2) una estrategia de localización más profunda mediante un compromiso creativo y activo con las fuerzas externas (los discursos globales sobre la biodiversidad, los recursos genéticos y los derechos de propiedad intelectual); y 3) una estrategia política intermedia que establece vínculos entre la identidad, el territorio y la cultura, en el ámbito regional y el nacional. Los movimientos sociales de este tipo se comprometen con lo que los geógrafos llaman las *políticas de escala*, que implican el paso de una escala a otra como formas de movilización política. Los resultados se dan en distintas escalas, desde los territorios locales hasta la construcción de mundos siconaturales, como el que los activistas colombianos llaman el *territorio-región de los grupos étnicos*.

Como mencionamos en la introducción, los discursos de la globalización crean, por lo general, el sentido de que lo global prevalece sobre lo local. Esta asimetría ha conducido a algunos académicos y activistas a formular una defensa del lugar como proyecto intelectual y político⁴. Intelectualmente, es importante aprender a ver las prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas-en-lugar como fuentes importantes de visiones y estrategias posibles para la reconstrucción de mundos locales y regionales. Políticamente, es necesario pensar las condiciones para que la defensa de un lugar específico sea un proyecto realizable. Es cierto que el capital y la globalización logran tener unos efectos de escala dramáticos, pues controlan los lugares mediante el control del espacio. Como lo señalan los geógrafos (Swyngedouw 1997), actualmente se evidencia una nueva escala geográfica mediante el capital, en la que se cambia el poder a un nivel global y las formas globales de gobierno (por ejemplo Nafta, la Unión Europea, el Tratado de Libre Comercio y la Organización Mundial del Comercio, etc.). La mayoría de las veces estas maniobras no son democráticas y están animadas por discursos de libre comercio, desarrollo y mercados no restringidos.

Sin embargo, los movimientos sociales y las ONG progresistas muchas veces también crean redes que logran significativos efectos más allá del lugar; a propósito son bien conocidas las redes de los pueblos indígenas de América, pero hay nuevas redes que emergen cada día. Estas redes propician la reorganización del espacio desde abajo y cierta simetría entre lo local y lo global. Podemos decir que estas redes producen *glocalidades* —configuraciones culturales que conectan lugares entre sí para crear espacios y mundos regionales—. No solo el capital sino también las luchas basadas-en-lugares reorganizan el espacio a través de redes. Glocalidad significa que todo es local y global, con certeza, pero no global y local en el mismo sentido (Dirlik 1998). Las redes de movimientos sociales se construyen a partir de la resistencia y las prácticas basadas-en-lugar, y contribuyen a reconfigurar el mundo de acuerdo con diferentes parámetros e inquietudes. El territorio-región de los grupos étnicos es una expresión concreta de los efectos de escala que producen las redes de los movimientos sociales.

Esto para decir que la política de los lugares tiene que encontrarse en la intersección de los efectos de escala de las redes, por un lado, y de las identidades emergentes, como las de los negros e indígenas del Pacífico colombiano, por el otro. Los movimientos sociales y las comunidades locales no se encuentran atrapados en lugares, esperando la mano liberadora del capital, la tecnología y el desarrollo para poder unirse a los flujos transnacionales de productos e información, entre otros. Al construir redes y localidades propias, incluso articuladas con redes dominantes, los movimientos sociales contribuyen a democratizar las

4. Ver el número especial de *Development*, vol 41, n.º 2, sobre las políticas de lugar con un iluminador artículo de Arif Dirlik.

relaciones sociales, a debatir las visiones de la naturaleza (como en los debates sobre la biodiversidad), a desafiar las tendencias actuales tecnocientíficas (como la agricultura transgénica y los organismos genéticamente modificados [OGM]), e incluso a sugerir que la economía puede ser organizada de manera diferente a la del dogma neoliberal, como lo sugieren el resurgimiento del interés en economías regionales, locales o de trueque y la supervivencia de prácticas no capitalistas.

Una política de la diferencia-en-igualdad sustentada en redes basadas-en-lugar y coaliciones se ve impulsada por el uso creativo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC). Se ha visto que la información y las redes son de vital importancia para las estrategias políticas de unos cuantos movimientos de derechos culturales, incluyendo los movimientos culturalistas de los zapatistas y los mayas (Nelson 1996). Puede ser paradójico, en principio, utilizar las NTIC, dados los conocidos efectos de deslocalización al servicio de los medios globales y de capital, para la defensa de las culturas y las prácticas basadas-en-lugar. Pero el hecho es que la gente arraigada en las culturas locales encuentra interés en la sociedad global y la nacional, precisamente en la medida en que se compromete con las condiciones de transnacionalismo en defensa de las culturas locales y las ecologías (Arizpe 1999). Esto se debe a la existencia de estas redes —de mujeres, la ambiental, la étnica, entre otras de movimientos sociales— en las que se ubican los nuevos actores políticos y que son fuente de prácticas y posibilidades culturales prometedoras. Son más efectivas cuando se basan en una continua retroalimentación entre la ciberpolítica y la política local —es decir, un activismo político en Internet y otras redes y un activismo en la localidad en la que los trabajadores en red viven y se ubican—. Por su apego histórico a los lugares y por la diferencia cultural y ecológica que ellos encarnan, los movimientos de mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales en algunas partes del mundo son aptos para esta tarea de entrelazar lo real con lo virtual, y la cultura, el género, el medio ambiente y el desarrollo en una práctica política y cultural innovadora (Escobar 1999b; Harcourt 1995; Ribeiro 1998)⁵.

Conclusión

Comencé este capítulo enfatizando la necesidad de reexaminar la relación entre diversidad e igualdad de acceso, desde las perspectivas simultáneas e interrelacionadas de los conflictos de distribución económica, ecológica y cultural.

5. Soy perfectamente consciente de que la defensa del lugar puede también llevar a políticas reaccionarias, y que el *lugar* y la *comunidad* son dominios controvertidos de pensamiento y acción. Véase Escobar (1999b) para una discusión más comprensiva, y Harcourt (1999b) para una discusión de género y políticas del lugar. Aquí estoy particularmente interesado en aquellos movimientos sociales que articulan unas políticas culturales progresistas para la defensa de prácticas ecológicas, económicas y culturales basadas-en-lugar.

Hablar de políticas de diversidad e igualdad desde nociones restrictivas de *derechos* originadas en la misma tradición liberal que alimenta sus actuales encarnaciones neoliberales resulta claramente insuficiente. Esto no significa que tengamos que abandonar las políticas de derechos. Se trata de remplazar su dependencia exclusiva con respecto a instituciones liberales que apuntalan las relaciones sociales capitalistas y los regímenes de individuación, pues estos niegan la diversidad y limitan grandemente las posibilidades de acceder en condiciones de igualdad a las estructuras de toma de decisión, bienes y servicios. Solo mediante el ahondamiento en el problema del dominio cultural el principio ético-político de igualdad de acceso puede ser revigorizado.

Desde esta perspectiva, los procesos económicos aparentemente neutrales y universales de la globalización y el libre comercio son elecciones culturales particulares. Esta es la razón por la cual los movimientos sociales y muchas ONG progresistas e intelectuales han hallado cada vez más necesario concebir una defensa de lugar y de las prácticas basadas-en-lugar contra la avalancha económica y cultural de las recientes décadas. Muchas veces este proyecto no adquiere la forma de una defensa intransigente de la *tradición*, sino más bien de un engranaje creativo con la modernidad y el transnacionalismo, a menudo apoyado por las NTIC. Estos actores sociales no buscan inclusión en la sociedad de red global (Castells 1996), sino su reconfiguración de forma tal que sus visiones del mundo encuentren las condiciones mínimas de existencia. Ellos crean redes y glocalidades con un carácter más decisivamente plural: glocalidades en las cuales muchas políticas culturales y culturas políticas puedan coexistir para dar un nuevo sentido a la democracia, a pesar de las tensiones y los conflictos. Las glocalidades populares podrían establecer estructuras de poder que no impongan concepciones homogéneas de bienestar para todos sus participantes. Aquí puede encontrarse una nueva esperanza para un pluralismo razonable. El hecho de que un creciente número de personas y grupos demanden el derecho a sus propias culturas, ecologías y economías, *como parte de nuestros mundos sociales modernos*, no puede seguir siendo negado. Tampoco estas demandas pueden ser acomodadas fácilmente dentro del estándar liberal o la doctrina neoliberal. Ya no se puede confrontar desposesión y argumentar igualdad desde una perspectiva de inclusión en la cultura y la economía dominantes. Al contrario, la posición de la diferencia y la autonomía está siendo tan válida, si no más, para esta confrontación. Apelar a la sensibilidad moral del poderoso dejó de ser efectivo, si alguna vez lo fue. Es tiempo de probar otras estrategias, como las del poder de culturas conectadas en redes y en glocalidades, para negociar concepciones contrastantes del bienestar y el valor de las diferentes formas de vida, y para afirmar un predicamento de largo aliento de la diferencia-en-igualdad. Es tiempo de pensar más abiertamente en los potenciales efectos benéficos de una alteridad políticamente enriquecida.

De acuerdo con lo planteado en este capítulo, es necesario fomentar la equidad de la distribución económica, ecológica y cultural. El posdesarrollo

puede, en efecto, ser definido en términos de este momento de equidad. La modernidad y el desarrollo han sido predicados sobre una distribución injusta y en un intercambio desigual en estos tres niveles, y es tiempo de revertir esto. Los movimientos por la justicia económica, la sustentabilidad ecológica y la diferencia cultural están moviéndose en esta dirección. Los campos renovados de la economía política, la ecología política y la antropología política (esta última enfocada en el estudio de las políticas culturales de los movimientos sociales) están ofreciendo algunos conceptos claves para llevar a cabo esta tarea. ¿Sobre qué base podrían los movimientos sociales transnacionales, las ONG y las agencias diseñadoras de políticas fomentar una política de la diferencia-en-igualdad? Nuevamente, esto requiere un triple esfuerzo que enfrente las condiciones materiales, ecológicas y culturales de la desigualdad, que considere con seriedad la existencia de prácticas de la diferencia basadas-en-lugar en muchas partes del mundo, así como sus apoyos en propuestas concretas. Siguiendo esta meta general, sería posible pensar algunas posibles orientaciones de políticas:

1. Es necesario limitar el predominio de una visión cultural única en las instituciones claves. Esto es particularmente importante en aquellas entidades que regulan la política global concerniente, por ejemplo, a los derechos intelectuales, a la conservación y a otras formas de organización económica y de desarrollo. Es importante introducir en estas instituciones un mínimo de pluralismo cultural genuino⁶. Lo mismo aplica al Estado. Los esfuerzos estatales para la construcción de espacios pluri e interculturales deben ser apoyados.

2. Es importante crear espacios para la activación permanente de formas culturales no dominantes, como aquellas que suponen nociones relacionales de persona y concepciones más colectivas u holísticas de derechos, responsabilidades y organizaciones. Algo de esto está sucediendo, por supuesto (como con el artículo 8j del Convenio de la Diversidad Biológica (CBD), que hace un llamado a la defensa y promoción del conocimiento indígena de la biodiversidad). Pero aún faltan muchas acciones por emprender. Lo mismo aplica para formas menos individualistas de economía y ecología. Las políticas redistributivas en el plano de la economía y el medio ambiente (como acuerdos sobre la deuda ecológica) deben ser prontamente logradas. No obstante, debe existir siempre una sinergia entre

6. Soren Hvalkof está escribiendo un reporte para el Banco Interamericano de Desarrollo sobre las experiencias de titulación colectiva en América Latina. El informe (*Titulación de tierras y poblaciones indígenas en América Latina*) explora las condiciones para la titulación exitosa, las consecuencias de la titulación individual y la función política que las comunidades podrían tener en el éxito de la titulación colectiva. Agradezco a Soren Hvalkof por las útiles discusiones de algunos de estos asuntos para el presente texto.

las políticas económicas, ecológicas y culturales de redistribución, si la diferencia-en-igualdad es efectivamente lograda.

3. Deben existir estrategias educativas para redefinir actitudes sociales y para reconfigurar las identidades populares y convencionales en asociación con las identidades emergentes culturalmente ancladas, como las de los movimientos étnicos. La alteridad no aplica solo para los grupos subalternos; deben ser redefinidas las identidades *populares* en general (Gledhill 1997). Aquellas demandas de los movimientos sociales que no se corresponden con el dogma liberal no deben entenderse como una amenaza sino como una posibilidad. Es importante crear un contexto para una entera pedagogía de la alteridad con este propósito. Como en los casos de racismo y sexismo, aquellas culturas predominantes deben empezar a ser percibidas, y ojalá desaprendidas, desde los privilegios que han disfrutado dada la naturalización y universalización de sus particulares constructos culturales.

4. Esto resulta válido para las políticas de género. Las mujeres son el más visible reto de los injustos patrones distributivos en los planos del cuerpo, el hogar, la localidad y la globalidad (ver Harcourt 1999b). Aquí la sinergia sería entre la transformación de las identidades de género y las populares.

5. Una de las formas más efectivas de promover la diferencia-en-igualdad es mediante el apoyo a las redes y glocalidades creadas por los movimientos sociales y por algunas ONG, entre otras organizaciones. Estas redes están creando visiones alternativas de los derechos (como el derecho a la subsistencia básica, a la autonomía y a la diferencia), de la economía (en términos de obligaciones y reciprocidades que no son enteramente capitalistas) y de la naturaleza (en términos de diseñar principios que integren procesos ecológicos y humanos). Estos esfuerzos deberían ser apoyados puesto que afrontan las dimensiones socioeconómicas que las diferentes visiones expresan, incluso si esto significa resguardar algunos aspectos de la vida social de la tiranía de los mercados, los precios y las supuestas políticas de libre comercio.

Estas orientaciones sugieren un proyecto democratizador revitalizado que toma sus ejemplos de las luchas de muchos actores sociales que tienen reconocidas formas diferentes de hacer las cosas. En el proceso de reinventar continuamente sus comunidades, estos actores están demandando a las sociedades dominantes una mayor flexibilidad en sus diseños y modos de acción, por ejemplo en términos de arreglos económicos, ecológicos y políticos. Contrario a la creencia convencional, los seres humanos no son inherentemente etnocéntricos y las relaciones entre las culturas no son necesariamente hostiles. El conflicto y la dominación generan el antagonismo entre las culturas (Stolcke 1995). Es innegable que las culturas se entremezclan cada vez más. Ahora es necesario convertir este hecho histórico en una oportunidad para restablecer el sueño de la diferencia-en-igualdad.

6. ¿CÓMO PENSAR LA RELACIÓN ENTRE SER HUMANO Y NATURALEZA?

Introducción: del pensamiento a la realidad

Quiero comenzar con dos anécdotas, con el fin de introducir de una forma intuitiva el tema de la relación entre el pensamiento y la realidad, o entre el conocimiento y lo real, como un aspecto importante de una construcción de filosofía ambiental. La primera proviene del ministro del Ambiente Juan Mayr. No sé si recuerdan algo que mencionó al final de su conferencia sobre una conversación que tuvo con un mamo de la sierra Nevada de Santa Marta acerca del concepto de ordenamiento territorial. Al preguntarle por este concepto, el mamo respondió: “Primero ordene el pensamiento y luego ordene el territorio”. Es decir, del pensamiento se pasa al territorio, el pensamiento construye el territorio, el pensamiento construye el mundo, el conocimiento construye la realidad. Todas estas son expresiones equivalentes. Quizá fue también eso lo que nos quiso decir el filósofo William González cuando afirmaba provocadoramente: “Yo entro en ustedes cuando yo quiera”. No sé si quería decir que los filósofos pueden ser particularmente radicales en sus intervenciones, pero también me parece que una posible interpretación de sus palabras es que el pensamiento siempre nos construye, siempre el pensamiento está entrando en nosotros y nos construye sin darnos cuenta. Al final de la conferencia quisiera haber demostrado que cuando pensamos en una región como el Pacífico colombiano, una región de bosque húmedo tropical, hay una gran diferencia entre dos construcciones del mundo: una desde el pensamiento y la cultura de los grupos étnicos, y otra desde la modernidad capitalista dominante.

La segunda anécdota, aunque realmente no es una anécdota, con la cual quiero comenzar, es una descripción muy breve de una práctica que se realiza

en el Pacífico colombiano: la *ombligada*. La ombligada es realizada por la partera cuando ayuda a dar a luz a una mujer en el Pacífico, y tiene varios aspectos. Primero, corta el cordón umbilical; la longitud a la cual corta el cordón umbilical es muy importante para determinar la identidad del recién nacido, si es mujer o si es hombre. La partera recibe la placenta y procede a enterrarla debajo de los pilotes de la casa, si es mujer, o en el lindero del bosque, si es hombre. Luego, pone en el ombligo una sustancia pulverizada, preparada a partir de un elemento natural, ya sea mineral, vegetal o animal, por ejemplo, huesos pulverizados de tapir o de ciervo, el sudor de la comadrona, un poco de polvo de oro, dientes de algún animal, etc. Con ello se trata de que la propiedad de la sustancia sea transferida a la persona. Esto establece una relación muy íntima entre el individuo, el territorio y la comunidad étnica, distinta de la que se establece en la modernidad.

Mi charla tiene un doble punto de partida. El primero se refiere a la relación entre el pensamiento y lo real, y parte del trabajo del profesor Augusto Ángel. Desde esta perspectiva inicial, el objetivo fundamental del proyecto de construir una filosofía ambiental implica pensar la forma de transformar la relación dominante entre naturaleza y cultura o entre naturaleza y sociedad. Para ello es necesario distanciarse de la relación establecida por el logocentrismo occidental entre naturaleza y cultura, o entre naturaleza y sociedad. ¿Qué quiero decir con el logocentrismo occidental? Creo que todas las exposiciones anteriores han hablado de esto llamado logocentrismo, que puede definirse como el proyecto de construir un mundo perfectamente ordenado, racional y predecible. De una forma más técnica, es esa tendencia metafísica que identifica la verdad lógica como el fundamento de toda teoría racional del mundo, el cual es constituido por objetos y seres cognoscibles y ordenables. Este logocentrismo llega al paroxismo, por ejemplo, en la actitud del presidente de los Estados Unidos que está dispuesto a destruir la mitad de la Tierra para erradicar el mal y establecer el orden perfecto (los EE. UU., por supuesto). Entonces, el punto de partida para alcanzar el objetivo fundamental de una filosofía ambiental es pensar en la forma de transformar la relación entre naturaleza y cultura establecida por la modernidad dominante. Surge ahora la pregunta, ¿desde qué espacio se piensa esa transformación? Trataremos de resolver esta cuestión.

El segundo punto de partida es la tesis de Enrique Leff, quien sostiene que la crisis ambiental es una crisis del pensamiento y, más concretamente, del conocimiento occidental logocéntrico que ha creado un mundo cada vez más economizado, tecnificado y destructivo del ambiente. Ese mismo conocimiento es incapaz de dar la solución a los problemas que ha creado. Desde esta perspectiva, la crisis ambiental es una crisis de conocimiento. La pregunta que surge entonces es ¿qué otras formas de conocimiento o qué otras epistemologías podrían ayudar a pensar la naturaleza de una forma distinta? De donde se desprenden los siguientes interrogantes:

1. ¿Cómo se conoce la naturaleza? (pregunta más epistemológica que política).
2. ¿Cuáles son las consecuencias de conocer la naturaleza de esta forma? (pregunta más política que epistemológica).
3. ¿Cómo se transforman los hábitos epistemológicos y culturales para propender por la construcción de un mundo sobre otras bases?

También podemos poner el asunto en términos de la imaginación utópica, y entonces la pregunta se convierte en: ¿es posible redefinir, reimaginar y reconstruir los mundos sicionaturales desde la perspectiva de las múltiples prácticas de diferencia ecológica, económica y cultural que aún existen en las culturas del mundo, y cómo avanzamos en este proyecto? Este proyecto, obviamente, tiene un importante componente teórico y otro político.

Para abordar esta pregunta se puede pensar en la convergencia de tres factores: a) los cuestionamientos críticos de la epistemología de la naturaleza sobre las variedades de constructivismo y de epistemología crítica; b) las concepciones subalternas, marginales y minoritarias de la naturaleza y del mundo; y c) las estrategias políticas de defensa de estas formas de conocer, de esos modelos locales de naturaleza, de esos mundos diferentes.

Mi argumento es el siguiente: uno de los espacios más esperanzadores e interesantes para la construcción de una filosofía ambiental es la defensa de modelos locales de naturaleza por parte de ciertos movimientos sociales (por ejemplo, aquellos modelos no dualistas que no se basan en la escisión entre naturaleza y cultura de la cual nos hablaba Patricia Noguera, y que no son logocéntricos). Estos movimientos pueden ser vistos como intentos de creación de mundos económica, ecológica y culturalmente diferentes y, por tanto, como proyectos de modernidad alternativa y posiblemente de alternativas a la modernidad.

¿Desde dónde avanza este proyecto? Se puede avanzar desde varios espacios; por ejemplo, desde lo que William González llamó *pensadores extremos*. Él hizo referencia a un hermoso texto de Foucault acerca de la vida de *hombres infames*, aquellos que han sido en cierta forma víctimas de la modernidad, porque han resistido precisamente a la reconversión de sus vidas en términos de la racionalidad instrumental. Podríamos hablar también de *culturas infames*, para referirnos a esas culturas que se han resistido a la reconversión de sus mundos bajo las pautas y normas de la racionalidad moderna, aunque el término sea un poco duro cuando se aplica a las culturas. Yo preferiría utilizar un término más moderado de las ciencias sociales, como culturas marginales, resistentes, minoritarias, etc. Entonces tendríamos, para el proyecto de reconstrucción del pensamiento ambiental, que echar mano tanto de pensadores extremos y de filósofos disidentes en Occidente (desde Heráclito hasta Spinoza, Nietzsche, etc.), y otro tipo de pensadores disidentes como los activistas de movimientos sociales

y las culturas étnicas en Asia, África y América Latina. Comenzaré por esbozar las epistemologías de lo natural antes de hablar de los modelos locales del Pacífico.

Variedades de epistemologías de naturaleza

Quiero hacer una aclaración de carácter esquemático antes de proceder. Para los filósofos aquí presentes, lo que voy a exponer a continuación sobre epistemologías de la naturaleza es una simplificación desde la epistemología ambiental y desde los estudios ambientales. Se trata de una clasificación hecha a partir la perspectiva del constructivismo epistemológico, o sea, que toma el constructivismo como punto de partida. Si pensamos en términos de la tensión que existe en la filosofía y la epistemología entre el constructivismo y el realismo, o entre el esencialismo y el constructivismo, podemos distinguir una serie de posiciones en relación con la epistemología de la naturaleza. La pregunta básica es: ¿cómo conocemos la naturaleza? Sabemos que la forma en que conocemos la naturaleza es fundamental —así lo han mostrado los filósofos en este seminario— para la manera en que la tratamos. A este respecto podemos identificar una serie de posiciones epistemológicas en el estudio de la naturaleza. Las dos primeras implican epistemologías realistas, mientras que las siguientes se inscriben en diversas variedades de constructivismo.

1. *Positivismo*. En primer lugar tenemos el planteamiento cartesiano obvio que William González definió como *dividir para comprender*. Se trata de la ciencia reduccionista que requiere de la división entre sujeto y objeto y de la razón instrumental, lo que ha llevado a algunas feministas ecólogas a vincular la ciencia reduccionista con la dominación de la mujer y la dominación de la naturaleza. Esta es, pues, la primera posición epistemológica en relación con lo natural; es realista, positivista y cartesiana.

2. *Teoría de sistemas*. Podría sintetizarse como *relacionar para comprender*. Aquí hay una primera crítica al cartesianismo, en la cual ya no se trata de dividir el todo entre las partes, sino de recomponer el todo, pensar en las relaciones que existen, considerando que el todo es siempre más que la suma de las partes. Sin embargo, esta posición también pertenece al realismo epistemológico en el sentido de que recrea la correspondencia entre pensamiento y realidad a un nivel más alto. Se trata de lograr la verdad del todo en la relación de las partes. Este punto de vista continúa siendo realista y problemático.

3. *Constructivismo dialéctico*. Entre los constructivismos primero encontramos el dialéctico. Marx, puede decirse, fue el primer pensador deconstruccionista. Recuerdo el hermoso pasaje de *El capital* donde dice Marx que la naturaleza no crea capitalistas por un lado y trabajadores por el otro, sino que las sociedades construyen esas divisiones; también hay que tener en cuenta la deconstrucción que Marx hizo del modo de producción capitalista. La biología

ha dado un giro interesante a la dialéctica marxista al complicar las relaciones entre organismo y ambiente, al teorizar o entender esta relación, no en términos de un ambiente inerte al cual el organismo se adapta, sino como una coproducción continua, una coevolución entre organismo y ambiente, entre organismo y nicho, entre humanos y naturaleza. Allí tenemos la obra de biólogos famosos, especialmente Levins y Lewontin.

4. *Naturalismo dialéctico*. Hay una variación de la dialéctica de la naturaleza que parte del anarquismo y la menciono brevemente porque tiene cultores en América Latina, especialmente en el Cono Sur. Esta es la escuela de la ecología social, cuyo concepto central, el naturalismo dialéctico, considera que la construcción de órdenes tanto naturales como sociales se da a partir de una dinámica natural interna. Esta hace que exista una dialéctica natural, en la cual lo natural se desarrolla hacia niveles cada vez mayores de complejidad, de tal forma que de lo natural surge lo social. El pensador más conocido de esta tendencia es Murray Bookchin, el anarquista ecólogo que ha acuñado el término *naturalismo dialéctico*. La obra de Edgar Morin, con base en la complejidad, puede relacionarse con esta concepción. Hay un antecedente en la obra de Pierre Teilhard de Chardin, precursor de cierto tipo de naturalismo desde la complejidad creciente de lo biológico y lo social. Para críticos como Leff estas concepciones caen en el error de biologizar lo social, es decir, de reducir lo social (como en cierta forma lo hace la sociobiología) a una manifestación de lo natural sin respetar los órdenes ontológicos de lo natural, lo social, y lo cultural, que deben ser considerados y conocidos por distintas ciencias.

5. *Interaccionismo constructivista*. Un tipo de constructivismo que parte de la ciencia es el interaccionismo constructivista, que hasta cierto punto puede considerarse otra variación de la obra de Levins y Lewontin (véase especialmente la obra de Susan Oyama). Este complica la relación entre naturaleza y cultura al concebirla desde una orientación no dualista. Uno de sus puntos claves es la crítica al genocentrismo, es decir, aquellas explicaciones de la evolución, la herencia o el desarrollo biológico, primordialmente en términos de genes. Contra el genocentrismo estos biólogos-filósofos arguyen que lo que determina la evolución y los demás fenómenos biológicos no son los genes, sino todo un sistema de elementos que interactúan continuamente.

6. *Fenomenología*. Aunque la fenomenología no es estrictamente una filosofía constructivista, puede decirse que existe un constructivismo fenomenológico. Este está asociado con la obra de Humberto Maturana y Francisco Varela (y con Tim Ingold en Inglaterra). Uno de los puntos claves de este planteamiento es lo que los autores llaman la continuidad ininterrumpida entre el ser, el hacer y el conocer; es decir, ser es conocer, es actuar. No hay división entre un *cogito* que se separa del mundo que conoce, sino lo que Varela llama la *enacción* de una relación histórica entre un conocimiento que es *in-corporado* y el mundo.

En otras palabras, el proceso cognitivo no se basa en la construcción de representaciones mentales generadas por una mente sobre el mundo que está en esa mente, sino una enacción de una relación entre un mundo y una mente con base en la historia previa de sus interacciones. Esta es una teoría radical, diferente de las otras ciencias cognitivas, especialmente de aquellas basadas en la neurociencia. En términos fenomenológicos, conocemos porque tenemos cuerpo, no hay discontinuidad entre el cuerpo y el mundo, sino continuidad entre mente, cuerpo y mundo, lo cual disuelve la separación entre mente, cuerpo y mundo suponiendo así una visión no dualista de la naturaleza. Derivamos conocimiento del mundo a partir de la interacción con él. Por ejemplo, cuando voy a abrir una puerta no tengo un modelo teórico de lo que se llama puerta y no tengo que traer a colación algo que se llama puerta, pared, edificio o ciudad, sino que simplemente he aprendido a través de la práctica a abrir una cosa que se llama puerta. Es una teoría muy diferente, no dualista, que lleva a pensar la naturaleza como algo que está unido a nosotros, como vemos en las culturas indígenas y negras del Pacífico colombiano.

7. *Posestructuralismo antiesencialista*. El posestructuralismo es un tercer gran paradigma dentro de las ciencias sociales contemporáneas, junto a la teoría liberal y al materialismo histórico. Está basado en la investigación de la realidad a través del papel constitutivo en la creación de la realidad del lenguaje y el significado. Estudia el carácter no esencial de la naturaleza y las identidades. El famoso dicho de que uno no nace mujer (Simone de Beauvoir) podría considerarse un enunciado posestructuralista en el sentido de que uno no nace nada en particular, uno es construido socialmente, históricamente, como cierto tipo de ser. Eso no quiere decir que la construcción sea arbitraria; hay un hecho biológico. Como los biólogos dicen ahora, existe cierta plasticidad de lo biológico, lo biológico mismo tiene su propia dinámica, etc.

El posestructuralismo no se pregunta qué es la naturaleza sino cómo se produce verdad sobre la naturaleza y con qué consecuencias para la sociedad. El posestructuralismo se pregunta cuáles son los discursos y las prácticas mediante los cuales se produce la naturaleza; cuáles son los procesos biológicos, sociales y humanos, textuales, representacionales, de tecnologías, a través de los cuales se producen regímenes socrionaturales. Es, por tanto, una pregunta epistemológica y política que busca establecer la relación entre verdad y poder alrededor de la construcción de la naturaleza, esto es, ¿cómo los discursos y prácticas sobre lo natural originan el dominio sobre los objetos y un espacio para producir verdades?

8. *Neorrealismo deleuziano*. Finalmente mencionaré lo que un mexicano que vive en Nueva York, cuyo nombre es Manuel de Landa, ha llamado neorrealismo deleuziano, refiriéndose a la noción de Deleuze de ver el mundo como un devenir, un producto de la inmanencia en la materia, de que las diferencias de intensidad en la materia y la energía son las que producen las diferencias en las

formas. Se trata de una teoría de la morfogénesis a partir de las diferencias, que De Landa ve como una nueva forma de realismo. ¿Por qué es realista? Porque vuelve a la primacía de la materia como productora de la morfogénesis, como productora de la vida. La vida misma ya no es solo una cualidad de la dimensión orgánica sino también de la dimensión inorgánica, pues las formas geológicas tienen cierta forma de vida y procesos de autoorganización. Por ello, cuando pensamos en el contexto más amplio posible sobre la construcción de una región como el Pacífico tenemos que empezar por su construcción a través de procesos de larga historia, biológicos, geológicos, etc., hasta los procesos culturales de las comunidades, los procesos socioeconómicos del capital y del desarrollo del Estado, etc.

Los modelos locales de naturaleza en el Pacífico colombiano y los movimientos sociales

¿En qué ayuda esto para entender, en un nivel de estrategia y de política, la construcción de una filosofía ambiental a partir de la tesis del maestro Augusto Ángel, una filosofía ambiental que permita transformar la relación entre naturaleza y cultura? Para esto quiero que nos traslademos imaginariamente al Pacífico. Empecemos el viaje por uno de los hermosos manglares, recorramos río arriba y pensemos que pasamos allí un día, después una semana, un mes, tal vez un año. Entonces es posible que empecemos a sentir como lo hace la gente en el Pacífico y comencemos, tal vez, a no percibir la distinción tajante que vemos entre nosotros y el ambiente, a disolver esas fronteras, etc. Para ayudarnos en este ejercicio, consideremos brevemente cómo los antropólogos nos explican los modelos de la naturaleza del Pacífico colombiano. Esta explicación, breve por fuerza mayor, se basa en la obra de los antropólogos Juana Camacho, Anne-Marie Losonczy y Eduardo Restrepo.

Cuando se refieren al Pacífico, los antropólogos hablan de un mundo diferente, con un modelo cognitivo y estructural muy particular y un universo de significados distintos, tan válido como el modelo occidental moderno. Volvamos a la ombligada. Esta es una práctica que establece una serie de relaciones entre individuo, comunidad y territorio muy diferentes a las modernas. En esta última, la relación se piensa entre individuos autónomos, discretos y separados —de nuevo con una mente separada del cuerpo, y cuerpo y mente separados del mundo— y la naturaleza externa. Estas divisiones son problematizadas en otras culturas. En algunas partes del mundo la noción de individuo ni siquiera existe porque la persona es vista como un ente relacional, construido a partir de relaciones con el entorno, con los clanes, los padres, la comunidad y los ancestros.

El poeta timbiquireño Alfredo Vanín se refiere al *cartesianismo bárbaro* de la modernidad; es bárbaro porque ha producido barbaridades en el Pacífico,

especialmente en su forma de capital y desarrollo. Hoy los modelos locales del entorno del Pacífico incluyen una crítica importante a este cartesianismo. Sería imposible resumir aquí los trabajos antropológicos que nos hablan en detalle de los modelos locales del Pacífico. En esta región, por ejemplo, se hacen divisiones entre los mundos inferiores, humanos y superiores; o entre el inframundo, *este mundo* y el supramundo; se habla de cómo estos mundos están poblados por seres particulares. Pero lo más importante que quiero resaltar es que estos mundos no son separados sino que interactúan; hay vías de acceso que van del supramundo a este mundo y al inframundo, y esas vías están reguladas por ciertas reglas. En este caso no existen las escisiones constitutivas de la modernidad en nuestro mundo secularizado y desencantado en el sentido filosófico de la palabra. El mundo del Pacífico continúa *encantado*. Como dice Eduardo Restrepo, en el Pacífico hay toda una gramática del entorno, que incluye formas de clasificar los seres que no necesariamente se corresponden con las occidentales. Obviamente, como en todas las culturas se hacen distinciones; pero los recortes de la realidad que hace la gente del Pacífico son en cierta forma similares y en otra, diferentes a los nuestros. Por ejemplo, la categoría de *renacientes* sugiere un *continuum* que vincula pasado, presente y futuro, que afirma un renacimiento continuo de lo existente. Tal concepción tiene implicaciones para la sostenibilidad en el sentido de que los seres no se extinguen sino que se alejan. Esta es una observación interesante muy distinta a la versión de la modernidad de una historia lineal de muerte y extinción, de seres que mueren y terminan.

¿Cómo se plantea la defensa de este tipo de mundo? En octubre de 2001 hicimos una serie de eventos para el Ministerio de Cultura, en compañía de Libia Grueso y Carlos Rosero, activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) (véase capítulo 4). Uno de los puntos más importantes que enfatizaron Libia y Carlos es que todos los actores foráneos al Pacífico —guerrilla, paramilitares, ejército, paisas, Estado, desarrollistas, etc.— tienen el mismo proyecto, esto es, la reconversión del Pacífico en términos de la profundización del proyecto convencional del desarrollo y la modernidad: más plantaciones de palma, camaroneras, más extracción de oro y madera, etc. Este es un proyecto que no corresponde a la realidad cultural de las comunidades, ni a lo que antes llamamos pensamientos disidentes —incluyendo la cultura local como cultura disidente— ni a los intereses reales de los pobladores indígenas y colombianos de los territorios del Pacífico. Desde este punto de vista, el proyecto del desarrollo y la modernidad logocéntricos conducirán a la destrucción del Pacífico. Por otro lado, en la cosmovisión y la cultura de los grupos étnicos de la región existe un pensamiento, una construcción del mundo y un modelo local de la naturaleza distinto al de la modernidad euroandina, y muy diferente en particular —como lo diría Álvaro Pedrosa— al de la etnia euroantioqueña, pues infortunadamente esta es la de mayor presencia en el Pacífico y la más destructora en estos momentos.

¿Cómo se articula, entonces, la defensa de un territorio como este? Se articula tanto en términos económicos como ecológicos y culturales. El proyecto de dominación del Pacífico, de su reconversión en términos del capitalismo y la modernidad, es un proceso no solo económico sino también ecológico y cultural. Este proyecto dominante —me atrevería a decir, aunque esto podría sonar blasfemo para la economía política convencional— es más cultural y ecológico que económico, porque transformar y disciplinar los paisajes transforma y disciplina las culturas, desencanta los mundos, reduce a los pobladores que han mantenido una actividad diversa en los ecosistemas a proletarios especializados en una actividad u otra. No es una coincidencia que un porcentaje desproporcionado de desplazados actualmente en Colombia, de los más de dos millones que hay, pertenezcan a las poblaciones indígenas y negras del Pacífico. El desplazamiento actual —esto lo explicaba muy bien Carlos Rosero— se ejerce especialmente sobre grupos étnicos por los intereses económicos que están en juego, que van desde la siembra de coca y la extracción de madera hasta los megaproyectos. La resistencia a este proyecto debe ser también económica, ecológica y cultural. Esta resistencia es una respuesta a lo que podrían llamarse conflictos económicos, ecológicos y culturales distributivos. Los movimientos sociales indígenas y de comunidades negras se ven abocados a enfrentar estos conflictos. Desde este punto de vista, un movimiento social es un enunciado de posibilidades sobre un mundo diferente, un mundo que ha sido, hasta ahora, relativamente sustentable y que no se puede someter —por las características de su ecosistema y sus estructuras sociales— a las mismas leyes económicas, tecnológicas y culturales del resto del país.

Los movimientos sociales del Pacífico pueden definirse como movimientos de apego al lugar, al territorio, de apego ecológico al territorio. Son movimientos que enfatizan una serie de derechos, por ejemplo, el derecho a la identidad, al territorio, a un cierto grado de autonomía sobre sus decisiones, y a su propia visión de desarrollo. El movimiento social implica una construcción colectiva que enfatiza el derecho a la identidad, a ser negro, a ser indígena, y el derecho al territorio entendido como espacio para ejercitar esa identidad, tener cierto grado de autonomía política, y materializar su propia visión del futuro y su propia noción de desarrollo. Son visiones que se elaboran —y este es el punto que quiero enfatizar— a partir de la diferencia económica, ecológica y cultural que aún existe en la práctica en las comunidades del Pacífico. Quiero resaltar que esta práctica no es pura ni incontaminada, no está separada de lo moderno, sino que es producida en el encuentro con lo moderno. Pero hay una forma dinámica en que las comunidades procesan los elementos que vienen de lo moderno que resulta muy creativa, aunque esto sería el objeto de otra charla completa.

Desde la antropología hoy se hacen trabajos muy interesantes para explicar culturas como las del Pacífico. Puede comenzarse con el de Néstor García Canclini quien habla de culturas híbridas, es decir, que las culturas latinoamericanas

no son del todo tradicionales ni modernas. La ecología y la antropología de la modernidad han avanzado más allá de una forma crítica y productiva hasta elaborar una serie de conceptos, que no podemos desarrollar en este momento, y que hacen visibles los procesos dinámicos a través de los cuales las comunidades, en su quehacer diario, están procesando permanentemente los elementos de la modernidad, relocalizándolos, reubicándolos en su contexto cognitivo y cultural, transformándolos y siendo transformados por ellos.

Algunas conclusiones

Para terminar quiero resaltar la necesidad de considerar siempre los triples conflictos distributivos (económicos, ecológicos y culturales), es decir, el carácter triple de la reconversión logocéntrica. La economía política nos ha acostumbrado a pensar en los conflictos económicos distributivos, o sea los conflictos de desigualdad económica y de explotación. La ecología política nos habla ahora de conflictos ecológicos distributivos, es decir, de aquellos conflictos que surgen alrededor del control sobre los recursos naturales y el acceso a ellos. Pero a estas dos dimensiones hay que agregar una tercera, muy importante, que es la de los conflictos culturales distributivos. Estos serían objeto de los estudios culturales y la antropología política; son los conflictos que surgen de las diferencias efectivas de poder, asociados con distintos contenidos culturales. Por ejemplo, hay un conflicto cultural distributivo entre la modernidad euroandina y las culturas afrocolombianas del Pacífico, en el sentido de que son los contenidos culturales euroandinos del desarrollo y la naturaleza los que están siendo impuestos en el Pacífico para transformarlo, así sea de forma violenta. La destrucción del manglar por la camaricultura ejemplifica bien el triple conflicto: destruye la fuente de vida de las comunidades, limita o imposibilita el acceso al manglar, y transforma una concepción cultural y una práctica diversa del manglar por parte de los grupos locales, especialmente las mujeres, en términos de la visión unidimensional y simplificada de la modernidad. De esta forma, los conflictos de este tipo son siempre económicos, ecológicos y culturales.

Sabemos también, como segunda conclusión, que las relaciones entre los humanos y la naturaleza están mediadas por el conocimiento, y que este toma diversas formas, ya sean dualistas, cartesianas, como lo vimos, o no dualistas, es decir, que no efectúan la escisión entre naturaleza, cultura y sociedad, entre ser, hacer y conocer, ni entre los mundos biofísico, humano y sobrenatural.

En tercer lugar, podemos concluir que hay modelos locales de la naturaleza, como el modelo local del Pacífico, que evidencian una construcción no dualista ni logocéntrica de la naturaleza. El Proyecto Biopacífico —un proyecto de conservación de la biodiversidad para el Pacífico colombiano que terminó en 1998— hizo una serie de investigaciones detalladas con ecólogos, antropólogos,

economistas y activistas de los movimientos sociales sobre lo que se llamó *sistemas productivos tradicionales*. Estos sistemas de producción del Pacífico se orientan más hacia la subsistencia que hacia el mercado. Esta condición implica un universo cognitivo y de prácticas, de significados y de usos particulares de estos grupos sociales. Esta construcción ha sido atacada en la era del desarrollo y, aún más, en la globalización neoliberal. Es una verdadera conquista que hoy avanza bajo el peso de las armas, ya que este proceso logocéntrico parece requerir cada vez más del exceso de las armas para profundizarse.

Finalmente, la defensa de estos mundos está creando lo que podemos llamar modernidades alternativas. En otras palabras, en la medida en que los grupos locales articulen, para dar un ejemplo, una visión de la biodiversidad que va más allá de la conservación, sugiriendo que la biodiversidad debe ser vista como un asunto cultural y no como algo descontextualizado del medio, en esa medida se cuestiona el entendimiento convencional de la naturaleza y la conservación, y por ende se está contribuyendo a crear una modernidad alternativa. En el plano global —esto es una hipótesis— vemos una disputa entre modernidades dominantes, modernidades alternativas y, tal vez, alternativas a la modernidad. Me parece que para la filosofía ambiental es importante comenzar a pensar no solo en los intelectuales disidentes dentro de la filosofía misma, sino también desde y con esos intelectuales diferentes que son las comunidades subalternas, y especialmente sus activistas, si quiere desarrollar esta hipótesis. Tanto los filósofos como los antropólogos debemos empezar a ver cómo los movimientos sociales nos proporcionan una base social y epistemológica real para avanzar en un proyecto de mundos socionaturales diferentes, verdaderamente sustentables y pluralistas.

7. LA CULTURA HABITA EN LUGARES: REFLEXIONES SOBRE EL GLOBALISMO Y LAS ESTRATEGIAS SUBALTERNAS DE LOCALIZACIÓN

No estoy preocupado con la apertura de las fronteras, no soy un nacionalista. Por otro lado, no me preocupo por la eliminación de las fronteras o de la noción de límites geográficos. Esto se suma a una negación de la localización que va de la mano con la inmedible naturaleza de las tecnologías del tiempo real. Cuando una frontera es eliminada, reaparece en algún otro lugar. Si hay una posible solución hoy en día, reside en la reorganización del lugar para una vida comunal [...]. La gran pregunta es cómo recuperar el contacto.

Paul Virilio (1999)

Introducción: la cultura y la marginalización del lugar¹

La pregunta por el *lugar* ha sido nuevamente planteada en años recientes desde una variedad de perspectivas —desde su relación con el entendimiento básico del ser y del conocer, hasta su destino bajo la globalización y el grado en que continúa siendo una ayuda o un obstáculo para pensar la cultura y la economía—. Este cuestionamiento, por supuesto, no es coincidental. Para algunos, la ausencia del lugar se ha convertido en el atributo esencial de la condición moderna, muy agudo y doloroso en algunos casos, como los de aquellos exiliados y refugiados. Ya sea celebrada o desacreditada, el sentido de atopía parece ya haberse asentado. Esto parece cierto en discusiones filosóficas, en las cuales el lugar

1. Este capítulo es, de muchas maneras, más personal de lo común; ha dado muchas vueltas y giros. El argumento debe mucho al trabajo y al diálogo con los historiadores Arif Dirlik y Wendy Harcourt, cuyo apoyo e interés agradezco mucho. Fue presentado por primera vez en la reunión bianual de la

ha sido ignorado por la mayoría de los pensadores (Casey 1993, 1997); en las teorías de la globalización, que han efectuado un borramiento discursivo significativo del lugar (Dirlik 2000); o en los debates antropológicos, que han señalado un cuestionamiento radical del lugar y de la producción del lugar. Sin embargo, el hecho es que el lugar todavía sigue siendo importante en las vidas de muchas personas, quizás en la mayoría de ellas, si lo entendemos como experiencia de una locación en particular con alguna medida de anclaje (inestable, sin embargo), con un sentido de fronteras (permeables, sin embargo) y de conexión con la vida cotidiana, aun si su identidad es construida, atravesada por el poder, y nunca fija. Hay una *lugarización* que cuenta más de lo que queremos reconocer, que lo hace a uno ponderar si la idea de *retornar al lugar* —para usar la expresión de Casey— o la defensa del lugar como un proyecto —en el caso de Dirlik— no son tan irrelevantes después de todo².

Para estar seguros, la crítica del lugar en antropología, geografía, comunicaciones y estudios culturales en tiempos recientes ha sido productiva e importante, y continúa siéndolo. Nuevos conceptos espaciales y metáforas de movilidad —desterritorialización, desplazamiento, diáspora, migración, viajar, cruzamiento de fronteras, nomadología, etc.— han evidenciado cómo las principales dinámicas de la cultura y la economía han sido alteradas significativamente por procesos globales sin precedentes. Sin embargo, hay una cierta asimetría en estos debates. Como Arif Dirlik (1998, 2000) argumenta, esta asimetría es más evidente en los discursos de la globalización, en los cuales lo global es usualmente equivalente al espacio, al capital, a la historia y a la

Society for Cultural Anthropology en San Francisco, en mayo de 1997. Entre 1997 y 1999 presenté este documento en varios lugares y recibí una retroalimentación muy fructífera. La discusión fue particularmente útil en universidades de Chicago, Chapel Hill, Bogotá, Copenhague, Oxford, Barcelona y Manchester. Debo también mencionar las discusiones en las reuniones anuales de la American Association of Geographers (AAG) en 1998 y en el año 2000, y en un taller sobre *producing place(s)*, organizado por Scott Salmon en la Universidad de Miami el 12 y 13 de mayo de 2000. Creo que este documento cambió significativamente como resultado de este proceso, y agradezco a quienes lo enriquecieron con sus apreciaciones. También quiero agradecer a Terry Evens por sus útiles comentarios y a los geógrafos Julie Graham, Eric Swyngedouw, Dianne Rocheleau, David Slater y Doreen Massey por su iluminador trabajo y su interés en el documento, así como a los tres evaluadores anónimos de la revista *Political Geography*. Aunque este documento está escrito principalmente desde una perspectiva ecológica y antropológica, soy solo un neófito en el campo de la geografía. Espero que pueda contribuir al diálogo creciente entre la antropología y la geografía, que ha tenido periodos activos e improductivos desde principios del siglo, si no antes, y que hoy promete enriquecer a ambas disciplinas. Por ejemplo, alrededor del trabajo que se realiza en la intersección entre el ambiente y el desarrollo, el espacio y el lugar, la cultura y la economía.

2. Un resumen detenido del concepto de lugar está más allá del alcance de este documento. Véase Casey (1993, 1997) para observar tal intento desde la filosofía. Tomo el concepto de lugar en un sentido analítico y empírico —esto es, como una categoría del conocimiento y como una realidad construida—.

agencia, mientras que lo local se equipara al lugar, al trabajo y a la tradición. El lugar no es visibilizado en medio de la *locura de la globalización* de años recientes, y este borramiento del lugar tiene profundas consecuencias en nuestro entendimiento de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía. Quizás es tiempo de revertir esta asimetría al enfocarse nuevamente —y desde la perspectiva proporcionada por las mismas críticas al lugar— en la continua vitalidad del lugar y de la producción del lugar para la cultura, la naturaleza y la economía. Restaurar en alguna medida esta simetría, como veremos, no implica un borramiento del espacio como dominio de resistencia y de alteridad, ya que ambos, lugar y espacio, son cruciales en este sentido, como lo son en la creación de formas de dominación. Lo que sí significa, sin embargo, es el cuestionamiento del privilegio otorgado al espacio en el análisis de la cultura, el poder y la economía.

Esto es, ciertamente, una necesidad cada vez más sentida para quienes trabajan en la intersección del ambiente, la cultura y el desarrollo, dejando a un lado el hecho de que la experiencia del desarrollo ha significado para la mayoría de las personas, con mayor profundidad que antes, una separación de la vida local del lugar. No solo los académicos y activistas en estudios ambientales se ven confrontados con movimientos sociales que comúnmente mantienen un fuerte referente con el lugar y el territorio, sino que también se ven enfrentados con una creciente comprensión de que cualquier curso de acción debe considerar los modelos de naturaleza, cultura y política basados-en-lugar. Aun cuando es evidente que las economías y culturas *locales* no están por fuera del alcance del capital y la modernidad, también es necesario tener en cuenta nuevamente que las primeras no son producidas exclusivamente por las últimas. Esta especificidad del lugar, como veremos, permite una lectura diferente de la economía y la cultura, del capitalismo y la modernidad. La pregunta por el lugar es de igual importancia para renovar la crítica al eurocentrismo en la conceptualización de las regiones del mundo, de los estudios de área y de la diversidad cultural. La marginalización del lugar en la teoría social europea desde los siglos XIX y XX ha sido particularmente nociva para aquellas formaciones sociales que otorgan importancia a los modos de conciencia y a las prácticas basadas-en-lugar. Esto incluye a muchas sociedades contemporáneas, quizás con la excepción de aquellas más expuestas a la influencia deslocalizada, desencajada y universalizante de la economía, la cultura y el pensamiento modernos. La reafirmación del lugar aparece entonces como una arena importante para repensar y retribujar las formas de análisis eurocéntricas.

En lo que sigue, intento articular los rudimentos de tal defensa del lugar contando, principalmente, con dos conjuntos recientes de trabajos: la geografía posestructural feminista y de economía política, por un lado, y por el otro, un relativamente pequeño pero creciente número de trabajos en antropología que ya han empezado a delinear una antropología del lugar. Comienzo con estos

trabajos y los discuto desde la doble perspectiva de la producción social y la construcción cultural del lugar. Ilustro algunos de estos puntos con una breve discusión de un movimiento etnoecológico en Colombia que define su estrategia en términos del territorio y la cultura. Esto es seguido por una discusión de los grandes contextos sociales y políticos que permitirían una defensa del lugar política y socialmente significativa. Se incluye la pregunta por el grado en que el debate dicotomizador de lo local y lo global puede transformarse al introducir conceptos útiles para determinar los efectos del supraespacio de las políticas basadas-en-lugar, tales como la red y la glocalidad. En las conclusiones discutiré las implicaciones más generales de la *repatriación* del lugar dentro de la antropología —y, en menor grado, de la geografía— para los debates sobre la relación entre la teoría y la práctica y para las concepciones de cultura. Mucho de lo que habría que considerar para un marco más comprensivo en aras de la defensa del lugar es dejado por fuera, incluyendo asuntos importantes como la dimensión histórica de la producción del lugar; el impacto de la tecnología digital sobre los lugares; las articulaciones con la nación, la raza, la clase y el género; y la consideración de una teoría de la diferencia basada-en-lugar, de gran importancia pero que está más allá del alcance de este escrito.

En última instancia la meta del presente capítulo es examinar el grado en que nuestros marcos de análisis nos permiten o no visualizar formas actuales o potenciales para reconcebir o reconstruir el mundo desde una perspectiva de múltiples prácticas basadas-en-lugar. ¿Qué nuevas formas de *lo global* pueden ser imaginadas desde esta perspectiva? ¿Podemos trasladar los imaginarios basados-en-lugar —incluyendo modelos locales de naturaleza— a los lenguajes de la teoría social, y proyectar su potencial hacia novedosos tipos de glocalidad, para que puedan aparecer como formas alternativas de organizar la vida social? En suma, ¿en qué medida podemos reinventar a la vez el conocimiento y el mundo, de acuerdo con la lógica de una multiplicidad de culturas basadas-en-lugar? ¿Es posible lanzar una defensa del lugar asumiéndolo como un punto para integrar la construcción de la teoría y la acción política? ¿Quién habla por el lugar? ¿Quién lo defiende? ¿Es posible encontrar en las prácticas basadas-en-lugar una crítica al poder y a la hegemonía sin pasar por alto su articulación con los circuitos del patriarcado, el capital y la modernidad?

La primera parte del capítulo hace un recorrido por el tratamiento reciente del lugar en la antropología, desde aquellos trabajos que se enfocaron en la relación entre la identidad, el lugar y el poder en un mundo desterritorializado, hasta aquellos que reafirman su compromiso intelectual con el lugar, tales como la perspectiva fenomenológica del lugar y el paisaje. La segunda parte se enfoca en un grupo de autores de la geografía posestructuralista feminista y de la economía política, quienes articulan conscientemente una defensa del lugar y de prácticas económicas basadas-en-lugar. La tercera parte presenta los atributos más relevantes del movimiento social de comunidades negras del Pacífico

colombiano, como un movimiento cultural y ecológicamente atado al territorio. La cuarta parte, finalmente, sugiere algunas guías para la defensa de las identidades basadas-en-lugar y de las prácticas en los contextos de la globalización.

La cultura se asienta en lugares: los avatares del lugar en la literatura antropológica reciente

La falta de atención al lugar en la teoría occidental y por parte de la ciencia social ha sido sutilmente apuntada por los fenomenologistas. Para el filósofo Edward Casey, este hecho ha sido endémico y perdurable. Desde Platón, la filosofía occidental —en algunas épocas con la ayuda de la teología y de la física— ha consagrado el espacio como absoluto, ilimitado y universal, a la vez que proscribió el lugar como el dominio de lo particular, lo limitado, lo local y lo cerrado. Los filósofos de los siglos XVII y XVIII, desde Descartes hasta Leibniz, asumieron que los lugares son solo subdivisiones momentáneas de un espacio universal y homogéneo. Para que eso pasara, el espacio tenía que desligarse de los cuerpos que lo ocupan y de las particularidades que esos cuerpos les dan a los lugares que habitan. El conocimiento científico dio la bienvenida a esta noción de vacío, incluso un vacío con extensión y estructura que hiciera posible el proyecto cartesiano de una *mathesis universalis* y de la matematización de la naturaleza (véase también Foucault 1973: 71-77). A pesar de la hegemonía del espacio, y nuevamente siguiendo a Casey, siempre ha existido una tendencia oculta interesada en el lugar y que teoriza sobre él, que no ha sido estudiada desde esta perspectiva y que se extiende desde Aristóteles hasta Irigaray, Bachelard, Foucault, Deleuze y Guattari en nuestro tiempo y que incluye, por supuesto, autores un poco anteriores como Heidegger y Merleau-Ponty. Este interés por el lugar se ha extendido a disciplinas tales como la arquitectura, la arqueología, la antropología, la geografía y la ecología histórica. Y aunque “este interés deja al lugar en sí mismo como una noción no clarificada” (Casey 1997: xii), su perfil empieza a ser apreciado. Común a muchas de estas tendencias es una noción no-esencialista del lugar, un interés sobre cómo se lo construye, imagina y lucha. Se puede decir que hoy en día hay una filosofía emergente y una política del espacio aun cuando, es claro, todavía esté en construcción.

Este descuido del lugar en las ciencias humanas y sociales es aún más enigmático ya que, como Casey argumenta apasionadamente, es nuestra inevitable inmersión en el lugar —y no lo absoluto del espacio— la que tiene prioridad ontológica en la generación de la vida y de lo real. Ciertamente es así en las concepciones y prácticas de la mayoría de las culturas, lo que hace eco de la afirmación fenomenológica de que, dada la primacía de la percepción corporal, siempre nos encontramos en lugares. Somos, en suma, seres de lugares. “Vivir es vivir localmente, y el conocer es primero que todo conocer los lugares en los

cuales uno está” (Casey 1996: 18). El lugar, como es obvio, es constituido por estructuras sociales sedimentadas y prácticas culturales. El sentir y el moverse no son presociales; el cuerpo en el que se vive es el resultado de procesos culturales y sociales habituales. Es entonces imperativo que nosotros *volvamos al lugar* (Casey 1993) y revirtamos el ya largo desempoderamiento del lugar, tanto en la teoría moderna como en la vida social. Esto significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memorias en *con-figuraciones* particulares; y que el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por una identidad unitaria. Desde una perspectiva antropológica, es importante llamar la atención sobre el emplazamiento de todas las prácticas culturales, algo que se desprende del hecho de que la cultura es llevada a los lugares por cuerpos. Así, los cuerpos son enculturizados y, a la inversa, establecen prácticas culturales. Por tanto, “la identidad personal y cultural está atada a un espacio; un topoanálisis explora la creación de la identidad a través del lugar. La experiencia geográfica empieza en lugares, alcanza a los otros a través de espacios, y crea paisajes o regiones para la existencia humana” (Tilley 1994: 15).

Esto también significa que las personas no son solo locales. Todos estamos indisolublemente atados a lugares locales y extralocales a la vez, a través de lo que podemos llamar redes —de las cuales el anillo del kula y las redes del Internet serían variaciones contrastantes en términos de las maneras en que conectan a las personas y lugares—. Los lugares se concatenan unos con otros para formar regiones, lo que sugiere que la porosidad de las fronteras es esencial para el lugar, así como lo es para las construcciones locales de intercambio. La localidad, de esta manera, se encuentra marcada por la acción recíproca entre la posición, el lugar y la región; por la porosidad de las fronteras; y por el rol del cuerpo en el que se vive entre la enculturización y la lugarización (Casey 1996: 44), o entre la incorporación y la mentalización (*enmindment*), como lo planteó Ingold (1999) al hablar de la relación entre personas, organismos y ambiente. En contra de esta visión militan las migraciones, las guerras, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) y, como es obvio, las abstracciones del lugar y muchos aspectos del pensamiento occidental (Virilio 1997, 1999). Las *regiones de lugares* de Casey son lo opuesto al *espacio de flujos* de Castells (1996), que es considerado como característico de la sociedad de la red³.

3. El primer volumen de Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, un libro esencial para entender la economía y la sociedad contemporáneas, provee sin embargo un ejemplo del borramiento del lugar del cual Dirlik habla. Para Castells el auge de un nuevo paradigma tecnológico basado en la información, las tecnologías electrónicas y biológicas está generando una sociedad en red en la cual el *espacio de los flujos* alcanza al *espacio de los lugares*, y donde “ningún lugar existe por sí solo, ya que las posiciones son definidas por flujos [...]. Los lugares no desaparecen, pero su lógica y significado terminan absorbidos en la red [...] el significado estructural desaparece subsumido en

Argumentaré que algunos movimientos sociales están asumiendo este *volver al lugar* al cual nos llama Casey. Pero no solo los movimientos sociales, como es obvio. Hay múltiples acciones que se orientan en este sentido: las políticas feministas del cuerpo, la biología fenomenológica, las novedosas propuestas de habitar sugeridas por la arquitectura, y los pensamientos alternativos sobre la tierra y la comunidad, y otros similares. Al comentar los prejuicios económicos sobre los pequeños productores, la profanación de la naturaleza y las comunidades rurales en Estados Unidos, Wendel Berry (1996) subraya, por ejemplo, las maneras en que se es enraizado en la tierra e imagina la posibilidad histórica de crear el *partido de la comunidad local*, esto es, de comunidades locales que se preocupan cada vez más por sí mismas en su oposición al mundo posagrícola y poshumano que se ha consolidado paulatinamente. Este partido tiene un doble cometido: la preservación de la diversidad e integridad ecológica, y la renovación de las economías y las comunidades locales. Como veremos, esta doble finalidad de transformar la ecología y la economía puede proveer una poderosa interfase para la renovación de las teorías y prácticas basadas en el lugar.

Entre los esfuerzos académicos, la geografía y la arqueología han evidenciado avances considerables en años recientes. Luego de un periodo de interés inicial en el lugar por parte de la geografía desde distintas perspectivas (Keith y Pile 1993; Pred 1984; Relph 1976; Tuan 1977; para un útil resumen véase Entrikin 1991), la disciplina, al menos la geografía económica, tendió a enfocarse, en términos generales, en la relación entre la economía política y las características espaciales del capitalismo del siglo xx. Esta prominente tendencia incluía el análisis del posfordismo, del desarrollo desigual y de la pregunta por lo urbano, así como la articulación entre el capital global y la cultura local propia de locaciones particulares geográficamente (véase, entre los trabajos más conocidos, Harvey 1989; Pred y Watts 1992; Smith 1996). Temas tales como la globalidad y la localidad, la modernidad y la posmodernidad, el capital, la región y el espacio urbano tuvieron una teorización muy fructífera desde la economía política reforzada con consideraciones sobre la cultura, la modernidad y novedosas formas de interrogar sobre la dinámica de la reestructuración urbana. Las preocupaciones guía de estos análisis siguieron siendo los cambios espaciales del capital característicos

la lógica de la metarred" (Castells 1996: 412). En esta nueva situación, los lugares pueden ser cambiados, hasta llegar a su declive y deterioro. Las personas y el lugar son fragmentados en el espacio de los lugares, mientras que los lugares se desconectan unos de otros ("las élites son cosmopolitas, mientras que las personas son locales" (Castells 1996: 415). La cultura global se impone a las culturas locales, y el mundo resultante es uno de pura cultura y no de naturaleza, el cual lleva al verdadero comienzo de la historia. Mientras que Castells parece mantener cierta nostalgia por lugares donde la interacción cara a cara y las acciones locales cuentan (como el cuartel Beville en París que lo vio crecer como un joven intelectual), es claro que para él el nuevo paradigma está aquí para quedarse. Esta es una de las muchas instancias de asimetría en los discursos de la globalización de las cuales habla Dirlik.

de los crecientes órdenes globales. La geografía del lugar ha reaparecido nuevamente dentro de esta importante escuela de la geografía política y económica a través de una variedad de preocupaciones. Estas incluyen, entre otras, una revaloración de las luchas alrededor de la reconfiguración de la escala por el Estado, el capital y los movimientos sociales de maneras que desafían la preeminencia de lo global (Swyngedouw 1998); un renovado interés en la *producción del lugar* a través de una compleja, y muchas veces contradictoria, serie de dinámicas espaciales de capital y de gobierno; una atención al impacto de las políticas neoliberales sobre la reconfiguración de lugares y regiones, como las ciudades internas o los esquemas modelos de desarrollo urbano y la respuesta local a estas; y una teorización muy aguda de las escalas y de las políticas de la escala (Swyngedouw 1998, 2000; Peck 2000). Más allá de estas tendencias, algunos geógrafos se hallan de vuelta en sus preocupaciones por el lugar, y desde una multiplicidad de perspectivas, incluyendo el psicoanálisis (Pile 1996), el posestructuralismo de Deleuze y Guattari (Doel 1999), y la fenomenología y el posestructuralismo de la geografía feminista, que se discutirá con mayor extensión más adelante⁴. No sobra mencionar que algunas de estas tendencias se encuentran en tensión unas con otras, si no en abierto conflicto⁵.

Una notable corriente de la arqueología, desarrollada principalmente en Gran Bretaña, parte del trabajo de Raymond Williams, pero que está influenciada por la fenomenología y el feminismo, ha teorizado los paisajes en términos de los diferentes entendimientos y articulaciones que tiene la gente con el mundo. Estos arqueólogos consideran que las distintas formas de residencia están ligadas

4. Si los programas académicos de las reuniones anuales de la American Association of Geographers (AAG) constituyen algún indicador, puede decirse que el interés en el lugar por parte de la geografía se disparó recientemente. En el Encuentro Anual en Boston de 1998 hubo cinco sesiones que incluían el término *lugar* en el título. En las reuniones del año 2000 en Pittsburgh, el número por lo menos se duplicó, y hubo algunas ponencias sobre lugares en otras sesiones (como en las series de ecología política). Esto no significa, sin embargo, un tratamiento substancial del tema ni una perspectiva unificada. Entre el 12 y el 13 de mayo se realizó la conferencia "Producing Place(s): Economy, Governance and Resistance in the New Global Context" en la Universidad de Miami en Oxford, OH. Esta conferencia, a la cual asistí, fue organizada por Scott Salmon y contó con la presencia de dieciséis personas. La reunión estuvo dedicada a desarrollar nuevas formas de análisis sobre economía política de las transformaciones urbanas y económicas, desde la perspectiva de los análisis de escala centrados en el lugar.

5. Para Doel (1999), por ejemplo, quien habla desde la perspectiva de la caosofía o la nomadología, muchas de las aproximaciones feministas y fenomenológicas del lugar (desde Tuan y Entretien a Massey) son problemáticas por su *fijación sedentaria* que, desde su punto de vista, debe ser abandonada por la geografía. El planteamiento de Doel no es necesariamente contrario a la visión de lugar como evento o locación desarrollada en este artículo. Dominado por la *insaciable desterritorialización* preconizada por un número de escritores posestructuralistas, pienso que el provocador libro de Doel continúa privilegiando, sin embargo, el espacio y el capital, aun de acuerdo con un procesualismo posmoderno que difiere de uno derivado de la economía política.

a un empoderamiento diferencial y a la imposición de formas dominantes de mirar. Al estudiar los lugares prehistóricos como Stonehenge, han examinado cómo las personas prehistóricas se apropiaban y disputaban el paisaje y el pasado, y desarrollaban en el proceso un sentido de identidad y un entendimiento de su mundo. Los paisajes surgen de estos trabajos como sitios vivientes que recrean sus pasados de manera diferente, mientras se van renovando constantemente (Bender 1993, 1998; Hirsch y Hanlon 1995; Tilley 1994). Los antropólogos culturales han empezado a interesarse en estas teorías para mostrar el grado en que el engranaje local de las personas con su paisaje, en algunas comunidades de los Andes por ejemplo, revela que el paisaje es dotado de agencia y personalidad. La conexión duradera de las personas con la tierra resulta de un activo engranaje con esta; en vez de ser un reflejo de la tradición, es una parte integral de la vida moderna contemporánea de estas comunidades, aun en los casos en que esta conexión puede ser un vehículo para ejercer poder sobre ellos. Las personas y sus ambientes, los lugares y las identidades, son constituidos mutuamente (Harvey 1999). Una aproximación relacionada, pero no fenomenológica, es elaborada por los ecólogos históricos que miran la dialéctica entre los humanos y los ambientes naturales, y cómo se manifiesta en el paisaje (Crumley 1994).

Es bien sabido cómo la preocupación creciente por la globalización de la economía y la cultura ha producido importantes cambios en la manera en que los antropólogos socioculturales perciben al lugar. Desde finales de los años cincuenta, la antropología de la economía política subrayó formas regionales y transnacionales de conexión, en parte como una crítica a las nociones de la cultura atadas al territorio (*i.e.* Cole y Wolf 1999). Esta fue una tendencia fructífera, que llegó a su cumbre más alta con el trabajo magistral de Wolf (1982). De igual manera, las preocupaciones por la representación etnográfica en los ochenta contribuyeron a dismantelar las ideas sobre la cultura como una totalidad autocontenida y coherente, y complicaron así la asumida confluencia entre el lugar, la cultura y la identidad. Estas tendencias ya están bien establecidas y derivaron en el descentramiento del lugar y la localidad como los sitios privilegiados de la cultura. Las consecuencias de estas críticas han sido trabajadas en diversas direcciones. La más clara parece apuntar hacia el énfasis en la producción de la diferencia cultural, como lo que debe explicarse y no tomarse como dado. Aquí el enfoque se centra en la relación entre identidad, lugar y poder, entre la coproducción del lugar y de las personas (Gupta y Fergusson 1997a). Los flujos transnacionales de personas, de imágenes mediáticas y de las mercancías características del capitalismo global significan que la cultura y el lugar se desterritorializan cada vez más (Appadurai 1991, 1996; Hannerz 1989). La localidad y la comunidad dejaron de ser obvios, y ciertamente no habitados por identidades naturales o enraizadas, sino por complejas relaciones entre la cultura y el poder que van más allá de las fronteras locales. Más claras en el caso de los refugiados y de las personas en diáspora, estas

condiciones afectan a todas las comunidades del mundo en mayor o menor grado. Nuevas metáforas de movilidad (diáspora, desplazamiento, viajar, desterritorialización, entrecruzamiento de fronteras, hibridez, nomadología) son privilegiadas en las explicaciones sobre la cultura y la identidad. Algunos autores ven a estas personas como *migrantes de identidad*, y esta “es tratada como una búsqueda concebida en términos de fluidez —de tiempo y espacio, tiempo o espacio—” (Rapport y Dawson 1998: 4). Esto supone la pérdida del lugar como una metáfora para comprender la cultura. Aún más, la desterritorialización y los *no-lugares* (Augé 1995) se convierten en figuras paradigmáticas de nuestros tiempos.

Estas críticas antropológicas han sido extremadamente productivas. En ellas se asumía usualmente que los lugares continuaban siendo importantes tanto para la etnografía como para la producción de cultura (Gupta y Fergusson 1992). Sin embargo, es posible decir que la preocupación por la movilidad y la desterritorialización, aunque necesaria, ha hecho que muchos investigadores pierdan de vista la permanente importancia de prácticas basadas-en-lugar y de modos de conciencia para la producción de la cultura. Se han preocupado más por el espacio de la economía política y la geografía, algo que se comprende dado su enfoque en los efectos locales de las relaciones de poder globales. Al parecer, ha existido un cierto exceso discursivo en las críticas a las nociones limitadas de la cultura que ha significado que los investigadores alejen su atención del hecho de que junto a los efectos deslocalizadores de las formas translocales de poder hay también, aun como reacción, los efectos de la producción de fronteras y territorialidades atadas a lugares. Las personas continúan *construyendo* diferentes tipos de fronteras alrededor de lugares, aunque permeables, fundamentadas en prácticas sacionaturales locales sin importar cuán híbridas o cambiantes puedan llegar a ser. Capturar la especificidad de la producción de lugar y de la cultura se reconvierte entonces en el otro lado de la necesaria reconceptualización de la cultura como desterritorializada y transnacional. Parafraseando a Basso (1996), la cultura se asienta en lugares (y en cuerpos y ecologías biofísicas, si se quiere) aun cuando de ninguna manera se restringe a estos. La antropología del lugar es el otro y necesario lado de la antropología de los no-lugares y de las culturas desterritorializadas. Es importante ser conscientes del poder del lugar aun en estudios sin lugar (y viceversa). Hacer esta afirmación no significa que el lugar sea *el otro* del espacio —el lugar como lo puro y lo local en oposición a la dominación del espacio global— dado que está ciertamente conectado con, y en cierta medida es producido por ellas. Por el contrario, que las dinámicas basadas-en-lugar pueden ser igualmente importantes para la producción del espacio, o al menos están en la visión de algunos actores sociales basados en el lugar.

Me gustaría enfatizar que al hablar del lugar de esta manera no significa que este sea fijo, permanente, no-construido y no-conectado. Como Massey (1997) tan lúcidamente lo mostró, un *sentido global del lugar*, que reconoce a

la vez la construcción global y la especificidad local, no es ni un oxímoron ni requiere ser reaccionario. Debido a que la experiencia del movimiento y del no-lugar se ha vuelto fundamental para la identidad moderna y la cotidianidad, la experiencia del lugar continúa siendo importante para muchas personas en todo el mundo. El lugar y el no-lugar son más que modalidades contrastantes. Hay apuestas culturales y políticas muy altas al afirmar una u otra. Puede llegar a ser cierto que los lugares y las culturas han vivido siempre en una inevitable hibridación que han aceptado. Esto no las hace menos locales, ni más globales necesariamente, sino solo diferentes; el punto es encontrar cómo las personas, como Jonathan Friedman lo planteó, “practican lo local en lo global” (1997: 276); esto es, examinar las prácticas mediante las cuales las personas construyen lugares, aun cuando participan en redes translocales. En otras palabras, lo que estoy sugiriendo es que puede ser posible aproximarse a la producción de la cultura y del lugar no solo del lado de lo global, sino también de lo local; no desde la perspectiva de su abandono sino de su afirmación crítica; no solo considerando el viaje desde los lugares, ya sea voluntario o forzado, sino desde el estar atados a ellos. Como veremos, esto es lo que la ecología permite, e incluso fuerza a hacer. Es lo que algunos movimientos sociales están demandando del análisis teórico. Aunque los movimientos sociales originan redes transnacionales, esto puede ser una operación estratégica para la defensa del lugar. En algunos casos se puede hablar, con la geógrafa Sara Radcliffe (1998) cuando hace referencia a las redes indígenas de Suramérica, de *identidades transnacionales no-diaspóricas*⁶. En esta provocativa expresión queda la posibilidad de ligar el lugar, el espacio y la identidad de maneras que no son tenidas en cuenta ni en los modelos convencionales de identidad, en los cuales confluyen el espacio y la identidad, ni en los más nuevos que relacionan la identidad con la movilidad y la diáspora.

Un cuestionamiento a la invisibilidad creada sobre el lugar en la literatura más transnacionalmente orientada ya está posicionándose en la antropología, particularmente en aquellos trabajos que más toman en cuenta los planteamientos de los fenomenologistas o de geógrafas feministas (*i.e.* Kirsch 2000; Massey 1999; Moore 1998; Raffles 1999). Algunas etnografías recientes parecen haber tenido en cuenta este hecho, sin denegar la noción desterritorializada de la cultura. Algunos, por ejemplo, enfatizan la dialéctica del lugar y del mundo, del hogar y el movimiento (Rapport y Dawson 1997). ¿Cómo la gente construye narrativas y prácticas de hogar en un mundo en movimiento? En estos trabajos, el sentido de pertenencia y de movimiento o desplazamiento son producidos relacionamente. Esta visión del lugar está de alguna manera condicionada al centrarse en

6. Véase también el texto de Radcliffe (1999) para una discusión de la ambivalencia en los procesos de recomunalización y cambio del sentido de nación y de identidad étnica en el despertar de una movilización indígena sin precedentes.

casos de etnografías euroamericanas, lo que implica una intensificación histórica del desencaje (de disgregar al espacio lejos del lugar, lo que Giddens [1990] identificó como una faceta paradigmática de la modernidad); este aspecto, según estos autores, parece empujar a las personas a invertir en el lugar y en el hogar con una agencia personal para contradecir estas tendencias.

De manera más general, los lugares pueden ser vistos como construidos conscientemente por personas, a través de procesos activos de trabajo (Wade 1999), narrativas (Berger 1979; Raffles 1999) y movimiento (Harvey 1996)⁷. En el campo ambiental, el sentido que tiene la gente del lugar ha cambiado con el deterioro de los paisajes locales, luego del impacto ambiental de actividades como la minería⁸. Esta tendencia, apenas visible, se aproxima conscientemente a la excitante y difícil tarea de unir la fenomenología y la economía política⁹. La importancia crucial de esta tendencia para la defensa del lugar como proyecto debería ser crecientemente apreciada. El objetivo de estos trabajos no es solamente mostrar cómo el residir por un largo periodo y el compromiso con el lugar son descompuestos por políticas económicas mayores, sino estudiar cómo los grupos locales desarrollan “contramedidas estratégicas al espacio desterritorializado”, representado por estas fuerzas (Kuletz 1998: 239). Desde un ángulo relacionado pero distinto, Pramod Parajuli (1996, 1997) ha desarrollado una substancial y prometedora conceptualización de formas de gobierno basadas-en-lugar, cimentadas en etnicidades ecológicas y en una revitalización simultánea de la ecología y la democracia, muy en contraste con las fuerzas destructivas translocales.

7. Tim Ingold comentó cómo una vez abandonada la noción abstracta del espacio es necesario y suficiente mapear la relación entre el lugar, el ambiente y el movimiento para una conceptualización adecuada de la producción del lugar (comentario hecho durante el periodo de discusión luego de mi charla en Manchester, el 16 de mayo de 1999). En *Pig Earth*, John Berger (1979) dio una maravillosa descripción del rol de la narrativa en la producción del lugar. Al discutir sobre su relación como escritor con el lugar sobre el cual estaba escribiendo, argumentó que “lo que distingue la vida de un poblado es que también es *un retrato viviente de sí mismo*: un retrato comunal, en el cual todos son retratados y todos retratan [...]. Y uno debe recordar que hacer este continuo retrato comunal no es una vanidad ni un pasatiempo; es una parte orgánica de la vida del pueblo. Si cesara, el pueblo se desintegraría” (Berger 1979: 9, 11). Y agrega, refiriéndose a sí mismo: “La contribución del extranjero es poca, pero también es esencial” (Berger 1979: 11). Debe ser notado, sin embargo, que las narrativas basadas-en-lugar son raramente autocontenidas; al contrario, están usualmente ligadas a, y en conversación con, narrativas pasadas y presentes mayores, como lo muestran Gudeman y Rivera (1990) en su análisis de las narrativas económicas campesinas en los Andes colombianos.

8. Véase Kirsch (2000) para un ejemplo en Papúa, Nueva Guinea, así como Kuletz (1995) para el impacto de la minería de uranio y de despojos nucleares en territorios de los nativos americanos y de sentidos del lugar en las regiones occidentales de Estados Unidos.

9. Sobre las contribuciones a esta intersección que toma el trabajo de Ingold como punto de partida, véase Campbell y Milton (2000).

Otros intentos recientes se centran en el campo de relaciones que adquieren importancia para las personas de un grupo social dado, mientras se movilizan por diferentes regiones del mundo (Olwig y Hastrup 1997). Al examinar los sitios culturales que han sido identificados con lugares particulares y que, sin embargo, acomodan las condiciones globales de la vida de las personas, estos autores transmiten un sentido de textura para ambos procesos locales y no-locales que trabajan en la producción del lugar y de la cultura. Los caribeños de la isla de Nevis, por ejemplo, *sostienen un hogar* a través de procesos de desterritorialización y de atadura al lugar, a la vez que integran a los nevisianos de la isla con aquellos que han migrado a Nueva Haven, Leeds o las islas Vírgenes para mantener el conjunto de la tierra familiar y del hogar en su isla. Estas redes de relaciones, aunque transnacionalizadas, evidencian la existencia de sitios culturales sostenibles y permanentes (Olwig y Hastrup 1997). Aunque esta aproximación, como es evidente, tiene claros precedentes en la teoría antropológica, particularmente en los trabajos más recientes sobre redes y migraciones, ha alcanzado una gran coherencia teórica al abarcar esferas muy variadas y contradictorias en las que las personas están envueltas hoy en día, incluyendo las de residir y viajar, localizar y globalizar (véase también Clifford 1992).

Algunas aproximaciones relacionadas subrayan los esfuerzos de grupos sociales para construir fronteras a su alrededor, y de maneras creativas en que las personas utilizan las condiciones externas o globales para futuros intentos de localización defensiva. Estos autores encuentran que la pertenencia es usualmente expresada en términos de estar atados a la localidad. Sin embargo, esto no significa que las expresiones sean sacadas fuera de contexto. Resulta interesante preguntarse cómo las personas movilizan políticamente las nociones de estar atados y de pertenencia para la construcción de identidades individuales y colectivas, incluyendo el conflicto que esta movilización local pueda tener con intereses políticos y económicos más amplios (Lovell 1999). No sobra mencionar que es necesario tener en cuenta la importancia social del sentido de estar atados y de pertenencia de los poderosos, y de su intensificación en coyunturas históricas particulares. En estos casos, el establecimiento de fronteras alrededor de los lugares está ligado usualmente a una política reaccionaria. Con frecuencia, las fronteras autorizan una política de fijación y de interdicción que en la práctica lleva a la exclusión. El intento de mantener a los latinos por fuera de California y Texas o el concepto de *fortaleza europea* que incorpora la ola de xenofobia de muchos países de Europa occidental son solo los casos mejor conocidos al respecto. Una vez más, aunque estos procesos son ciertamente prominentes en tiempos globales, no son de ninguna manera los únicos proyectos posibles para construir lugares e identidades, mundos locales o regionales. Hay casos en los que una política cultural progresiva en la producción del lugar está basada en objetivos democráticos, plurales y no-excluyentes. Los zapatistas de Chiapas o los movimientos sociales del Pacífico colombiano

son ilustraciones de proyectos emancipatorios ligados a la construcción de lugares y regiones.

Una aproximación muy diferente es elaborada por otra tendencia de conocimiento —minoritaria aunque no marginal en antropología, y derivada de una rama menor de la filosofía occidental— que sugiere otro enfoque sobre el lugar. Para los antropólogos fenomenológicos, la creciente y aparente complejidad de la experiencia cotidiana no implica necesariamente la construcción de marcos teóricos más sofisticados —ciertamente no de aquellos que les dan un estatus ontológico y casi mágico a conceptos como *la globalización*— sino una mayor sensibilidad para capturar los procesos intersubjetivos de experiencias compartidas, las maneras en que el mundo está siempre en el hacer, enfocándose en el dominio de la actividad práctica cotidiana e inmediata y en la incorporación, y basada en el lugar del mundo vivido de la práctica y la vida social. Para estos antropólogos, “la *realidad* social del mundo vivido y la conciencia *social* resultan de crítico interés” (Jackson 1996: 19). No es que las estructuras sociales y los discursos no sean importantes, sino que el sujeto, el lugar, siempre participan, al menos en la manera en que estas fuerzas son desplegadas. El mundo fenomenológico nunca puede ser reducido a fuerzas externas (Jackson 1996: 22). En efecto, “el lugar es una parte irreductible de la experiencia humana, una persona está *en el lugar* tanto como está *en la cultura*” (Tilley 1994: 18). Aquí está en juego el poder que el analista les asigna a los factores existenciales en oposición a los estructurales. Para los fenomenólogos, la experiencia está localizada dentro de las relaciones y las personas, y no es producida solamente por estructuras objetivas o intenciones subjetivas. La tarea de la antropología es, entonces, recobrar los aspectos prácticos, corporales y basados en el lugar de la vida social, a menos que participemos con nuestras propias abstracciones sobre los procesos y las estructuras globalizadoras en lo que Ranajit Guha (1988) ha llamado la *prosa de la contrainsurgencia*. Para un fenomenologista como Jackson, la supresión discursiva que acompaña a los marcos globalocéntricos y eurocéntricos se suma a la opresión política (volveré sobre este punto cuando me refiera a una crítica contemporánea al capitalocentrismo y al globalocentrismo; también argumentaré que la irreductibilidad del lugar señalada por la fenomenología tiene importantes implicaciones políticas y teóricas).

Aquellos que estudian los *sentidos del lugar* siguiendo esta tradición están menos interesados en el lugar como un sitio de contienda que en algo que consideran más básico: la percepción y la experiencia del lugar y las construcciones locales de localidades particulares. Parafraseando a Geertz, se puede decir que estos académicos lamentan que aunque los antropólogos han estudiado en lugares, no han estudiado los lugares. Porque, como Feld y Basso afirman, los recuentos etnográficos que “se centraron en las construcciones nativas de localidades particulares —lo que quiere decir en la percepción y la experiencia del lugar— [son] escasos y dispersos” (1996: 16). El objetivo de estos etnógrafos

es subrayar los procesos sociales en los cuales los lugares resultan significativos en la observación de los conocimientos locales, las expresiones, el lenguaje, la poética y la performance localizadas. ¿Cómo las personas encuentran los lugares, los perciben y les otorgan una significación? Apelando a posiciones fenomenológicas y hermenéuticas para sus recuentos de percepciones, significado y experiencia, estos antropólogos discuten con gran lucidez el sentido del lugar, del emplazamiento y de los modos significativos de residir. Un proyecto muy diferente al que los lingüistas y antropólogos lingüistas desarrollan desde una perspectiva que relaciona el lenguaje, el nombrar y el lugar (*i.e.* Gnerre 1998; Samuels 1999).

Una tendencia final en la investigación sobre el lugar se encuentra en la antropología ecológica, la cual se orienta al estudio del conocimiento local y de modelos locales de naturaleza¹⁰. En términos generales, los políticos ecólogos y los antropólogos ecológicos han reabierto, con creciente decisión y elocuencia, el proyecto de demostrar que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo *construyen* la naturaleza de formas notablemente diferentes a las formas modernas prevalecientes. Sus habitantes dotan de sentido —y, por tanto, utilizan— sus ambientes de modos muy particulares. Los estudios etnográficos realizados en contextos del Tercer Mundo develan una serie de prácticas significativamente diferentes para pensar sobre, y relacionadas con, el construir y experimentar lo biológico y lo natural. Este proyecto fue formulado algunos años atrás (Strathern 1980) y ha logrado un notable nivel de sofisticación recientemente (*i.e.* Descola y Pálsson 1996). No hay, como es obvio, una visión unificada sobre qué es exactamente lo que caracteriza a los modelos locales de naturaleza. Quizás la noción mejor establecida hoy en día es que muchos modelos locales no dependen de la dicotomía naturaleza/sociedad. Más aún, en contraposición a las construcciones modernas con su estricta separación entre lo biofísico, lo humano y los mundos supernaturales, se aprecia comúnmente que los modelos locales en contextos no-occidentales son vistos como predicados de uniones de continuidad entre las tres esferas. Esta continuidad puede, sin embargo, ser experimentada como problemática e insegura; es culturalmente establecida a través de símbolos, rituales y prácticas y se encuentra inmersa en las relaciones sociales particulares que también difieren del tiempo capitalista moderno. De esta manera, los seres vivos, no-vivos y, de vez en cuando, los sobrenaturales, no son vistos como algo que constituye dominios separados y distintos —ciertamente no se trata dos esferas opuestas de naturaleza—

10. Ver Ingold (1992, 1993), MacCormack y Strathern (1980), Gudeman y Rivera (1990), Hobart (1993), Milton (1993, 1996), Restrepo y Del Valle (1996), Descola (1994), y Descola y Pálsson (1996). Este último está dedicado a examinar los modelos culturales de naturaleza y a cuestionar la dicotomía naturaleza/cultura.

y las relaciones sociales no solo abarcan a los humanos. En términos generales, puede decirse que los modelos locales de cultura constituyen ensamblajes de significados-usos que, aunque existen en contextos mayores de poder, no pueden ser reducidos a construcciones modernas, ni considerados al margen de alguna referencia a la cultura local y a los efectos territoriales y de frontera. Los modelos culturales y el conocimiento están basados en procesos históricos, lingüísticos y culturales que, aunque nunca se hallan aislados de historias más amplias, conservan una cierta especificidad del lugar. Además, muchos de los mecanismos y prácticas en juego en las construcciones de la naturaleza, tales como fronteras, clasificaciones, representaciones, aprehensiones cognitivas y relaciones espaciales, son específicas de lugares.

Este breve vistazo sobre los avatares de la conceptualización del lugar en la reciente literatura revela una serie de aproximaciones y preocupaciones cada vez más coherentes, incluso diversas, relacionadas con la problemática del lugar y la cultura. Esta convergencia tiene lugar en un mundo que es bien diferente en términos políticos y ontológicos al de nuestro pasado más reciente —el mundo de identidades hibridizadas y de dominios hibridizados del ser y del pensamiento que acompañan lo que muy a la ligera llamamos la globalización—. Hay preguntas sobre estas tendencias que deberían ser respondidas en una ocasión futura. Por ejemplo, la aparente diferenciación epistemológica y geográfica de las presentes tendencias. Los intereses políticos y académicos en el lugar parecen ser más fuertes en Inglaterra y en algunos países escandinavos que en otras partes del mundo, aunque también están emergiendo en algunas partes de Asia, África y América Latina (de alguna manera, siempre estuvieron ahí). También habría que ponderar el aparente regreso pujante de la fenomenología en los estudios de la cultura y la naturaleza, y pensar si está relacionado con la percibida acentuación de la desnaturalización del cuerpo y de la naturaleza articulada a la destrucción penetrante del ambiente y las nuevas biotecnologías. Para continuar con esta veta de análisis, también es necesario preguntarse por el aparente desinterés de muchos fenomenólogos para resituar sus interrogantes sobre el lugar en contextos de poder más amplios. Esto ha empezado a ser remediado en aquellos trabajos ya mencionados que integran la fenomenología y la economía política. Por ahora, es importante registrar y mapear provisionalmente la antropología del lugar que parece ir en ascenso.

En estos trabajos es notable la habilidad para diferenciar entre el lugar y *lo local*. Lo local y lo global son escalas, procesos, incluso niveles de análisis, pero no lugares o locaciones como ha sido discutido aquí. La reciente teorización de la escala y de la política de la escala en geografía ha sido muy útil al respecto (Swyngedouw 1998, Peck 2000). Sin embargo, es imposible proveer una definición del lugar que funcione desde todas y para todas las perspectivas. Como ha sido indicado anteriormente, en este documento el lugar se refiere a la

experiencia de y desde una locación particular con algún sentido de fronteras y territorialidad, y ligado a prácticas cotidianas. Con el riesgo de ser redundante, es necesario reiterar que todas estas son construidas, y no solamente por procesos basados-en-lugar. Las fronteras y las ataduras a los lugares no son naturales ni fijas, y aun cuando las fronteras no existen en un sentido *real*, su construcción es un aspecto importante de las activas producciones materiales y culturales del lugar realizadas por grupos de personas que, aunque heterogéneas y diversas, comparten lo que Virilio (1997, 1999) llama el *hic et nunc* (el aquí y el ahora) de la práctica social. Comparten muchas otras cosas también con los *ausentes otros*, como Giddens (1990) lo planteó o como lo indica Virilio con la noción de *tele-presencia*. Ingold (1993) ha señalado que los lugares no solo tienen fronteras en relación con las actividades de las personas (los paisajes de las actividades, *tasks-capes*) o los animales, que son reconocidos y experimentados como tal. También las *fronteras naturales* como los ríos y las montañas, siguen esta lógica de construcción. Que los lugares también son construidos por el capital y *lo global* debe ser claro ahora, aspecto que se ampliará más adelante.

Para sintetizar los puntos más importantes indicados hasta ahora, la literatura académica actual sobre el lugar enfatiza dos aspectos: 1) la producción del lugar por parte de fuerzas globales del capital, desde una aproximación económica, o 2) los *sentidos*, la construcción cultural del lugar —es decir, cómo los lugares son dotados con significados y la constitución de identidades, subjetividades, diferencia y antagonismo—, a partir de los paradigmas fenomenológicos, interpretativos y constructivistas. Las ventajas del intercambio de estas dos corrientes deben ser ahora claras, con el concomitante borramiento de las fronteras entre la geografía y la antropología, la economía política y las tendencias posestructuralistas y epistemológicas. Finalmente, la continua vitalidad del lugar para la práctica social es atestiguada por los fenomenologistas, para quienes el cuerpo y el lugar son ineluctablemente las bases de la existencia humana; por los antropólogos ecologistas, en su discusión sobre los modelos basados-en-lugar de la naturaleza; y por un número de luchas y movimientos sociales que, en mayor o menor medida, toman el lugar y los modos de conciencia basados-en lugar como el punto de partida y meta de sus estrategias políticas.

El lugar, lo local y lo global

El conocimiento local es un modo de conciencia basada-en-lugar, una manera específica del lugar (aunque el lugar no sea limitado ni determinado) que dota de significado al mundo. Sin embargo, perdura el hecho de que en nuestra preocupación por la globalización se deja de lado el lugar. Algunos trabajos recientes tratan de superar esta paradoja problematizando las trampas epistemológicas que constriñen las teorías de la globalización. Al mismo tiem-

po, proveen elementos para pensar más allá del desarrollo, esto es, para una conceptualización del posdesarrollo que está dirigida a la creación de nuevos tipos de lenguajes, entendimientos y acciones¹¹. Debates sobre la economía y el lugar propuestos desde la geografía posestructural feminista parecen particularmente útiles al respecto. En estos trabajos, el lugar es afirmado en contra de la dominación del espacio, y los no-capitalismos en contra del capitalismo como un imaginario de la vida social.

Empecemos entonces con una crítica del capitalocentrismo ilustrada en los recientes discursos de la globalización. La crítica busca permitirnos abrir el espacio para pensar en el valor potencial de otros modelos locales de la economía desde perspectivas que también se aplican a los modelos de la naturaleza y el desarrollo. Las geógrafas Julie Graham y Katherine Gibson son representantes de una tendencia, compartida por teorías convencionales y de izquierda, que considera al capitalismo tan hegemónico que aparece como la única forma de economía en el presente y que continuará siéndolo en el futuro que se alcanza a vislumbrar. El capitalismo ha sido dotado de tal poder de dominación y hegemonía por estas teorías, que ha sido imposible pensar la realidad social de manera diferente, y mucho menos imaginar la supresión del capitalismo. Las otras realidades (economía de subsistencia, economías biodiversas, formas de resistencia del Tercer Mundo, cooperativas e iniciativas locales menores, recientes economías del trueque y de la solidaridad en varias partes del mundo, etc.) son vistas como opuestas, subordinadas o complementarias al capitalismo, y nunca como fuentes de una significativa diferencia económica. Sus críticas son válidas para la mayoría de las teorías de la globalización e, incluso, para las del desarrollo, puesto que estas últimas sitúan al capitalismo como “el centro de las narrativas del desarrollo, tendiendo entonces a desvalorar o marginalizar las posibilidades de un desarrollo no-capitalista” (Gibson-Graham 1996: 41). Al criticar el capitalocentrismo, estas autoras buscan liberar nuestra habilidad para ver los no-capitalismos y construir imaginarios económicos alternativos¹².

11. La noción de posdesarrollo se ha convertido en una heurística para reaprender a ver y redefinir la realidad de comunidades de Asia, África y América Latina. ¿Es posible reducir el dominio de las representaciones del desarrollo cuando nos aproximamos a esta realidad? El posdesarrollo es un camino que señala esta posibilidad, un intento para pensar otros conocimientos, ver otras cosas, escribir en otros lenguajes (Crush 1995; Escobar 1995; Rahnema y Bawtree 1997).

12. El argumento es más complejo de lo que aquí se presenta, e implica una redefinición de la clase en terrenos antiesencialistas, que se construye a partir del trabajo de Althusser y del posestructuralismo marxista de Resnick y Wolf (1987). En síntesis, está en cuestión una reinterpretación de las prácticas capitalistas como sobredeterminadas y de la liberación del campo discursivo económico del capital como el único principio determinante. Articulada con una definición transformada de clase centrada en los procesos de producir, apropiar y distribuir trabajo excedente, esta reinterpretación produce una visión de la economía constituida por diversos procesos de clase —capitalistas y no-capitalistas—, y

Esta reinterpretación reta la idea de la inevitabilidad de la *penetración* capitalista, asumida en gran parte de la literatura sobre la globalización:

En el libreto de la globalización [...] solo el capitalismo tiene la habilidad para expandirse e invadir. El capitalismo es presentado como inherentemente espacial y como naturalmente más fuerte que las formas económicas no-capitalistas (economías tradicionales, economías del *Tercer Mundo*, economías socialistas, experimentos comunales) por su presunta capacidad de universalizar el mercado para las mercancías capitalistas [...]. La globalización, según este libreto, envuelve la *violación* y eventual muerte de *otras* formas de economía no-capitalistas. Todas las formas no-capitalistas se vuelven dañadas, violadas, caídas y subordinadas al capitalismo [...]. ¿Cómo podemos retar una representación similar de la globalización como capaz de *tomar* la vida de los sitios no-capitalistas, particularmente del *Tercer Mundo*? (Gibson-Graham 1996: 125-130)

Desde esta perspectiva, no todo lo que emerge de la globalización puede considerarse que se conforma al libreto del capitalismo. De hecho, la globalización y el desarrollo pueden propiciar una variedad de caminos de desarrollo económico que es posible teorizar en términos del posdesarrollo de la manera en que “la naturalidad de la identidad capitalista como la plantilla de toda la identidad económica puede ser cuestionada” (Gibson-Graham 1996: 146). También pueden ser concebidos, como Mayfair Yang lo hace en su perspicaz aplicación de Gibson-Graham a las cambiantes y múltiples economías chinas, en términos de la hibridez de las economías. La autora quiere decir que muchas de las formaciones económicas de la China de hoy en día están compuestas a la vez por formas capitalistas y por una formación completa de formas no-capitalistas. Con esta reinterpretación, Yang nos reta a pensar que “las economías indígenas no siempre quedan aplanadas por la entrada del capitalismo, sino que pueden experimentar incluso una renovación y poner un reto a la expansión de los principios capitalistas, y así estimularnos a repensar y trabajar las críticas existentes al capitalismo” (Yang 1999: 5).

Lo cierto es que ya no podemos estar tan seguros de lo que *hay en el terreno* después de siglos de capitalismo y cinco décadas de desarrollo. Podemos preguntarnos, incluso, si sabemos mirar la realidad social de manera que nos permita detectar elementos de diferencia que no son reducibles a las construcciones del capitalismo y la modernidad. El papel de la etnografía ha sido, como es obvio, particularmente importante al respecto. En los años ochenta, algunas etnografías documentaron la resistencia activa y creativa al capitalismo y la

hace así visible una variedad de prácticas no-capitalistas de mujeres asalariadas, de campesinos, de organizaciones de ayuda propia, comunal o familiar, de cooperativas, de economías de subsistencia, etc.

modernidad en varios sitios¹³. La resistencia por sí sola, sin embargo, apenas sugiere lo que está pasando en muchas comunidades, y no alcanza a mostrar cómo las personas continúan creando y reconstruyendo los mundos vividos y los lugares. Sucesivos trabajos caracterizaron los modelos híbridos locales de la economía y del entorno natural mantenidos por campesinos y comunidades indígenas. Esta atención puesta a la hibridación cultural, particularmente en la antropología de Latinoamérica y de los estudios culturales, es otro intento de hacer visible el encuentro dinámico de prácticas originadas en muchas matrices culturales y temporales, y el grado en que los grupos locales, lejos de ser receptores pasivos de las condiciones transnacionales, dan forma activa a procesos de construcción de identidades, de relaciones sociales y de prácticas económicas. Estas líneas de investigación han alcanzado sofisticados niveles en la presentación de recuentos matizados del encuentro entre el desarrollo, la modernidad y la cultura local en contextos poscoloniales (ver, por ejemplo, Arce y Long 2000; Gupta 1998). Esta literatura, sin embargo, está todavía por relacionarse sistemáticamente con el proyecto de repensar el lugar desde la perspectiva de las prácticas culturales, ecológicas y económicas diferentes entre las comunidades del Tercer Mundo en contextos de globalización y poscolonialidad. Este vínculo puede permitir a los investigadores resaltar los aspectos políticos de su crítica, frecuentemente dejados de lado debido a su énfasis en la heterogeneidad, la hibridez, la localización, y la diferenciación de formas y prácticas.

Si la meta de Gibson-Graham era proveer un lenguaje alternativo —una nueva clase de lenguaje en particular— para dedicarse al significado económico de las prácticas locales, y si la meta de la literatura del posdesarrollo busca también hacer visibles las prácticas de diferencia cultural y ecológica que puedan servir como sustento para alternativas, es necesario tener en cuenta que estas metas están inextricablemente unidas a concepciones de la localidad, el lugar y la conciencia basada-en-el-lugar. El lugar es central en asuntos del desarrollo, la cultura y el ambiente y, por otro lado, es esencial para imaginar otros contextos, para pensar en la construcción de políticas, conocimiento e identidad. El borramiento del lugar en gran parte de la literatura contemporánea de la globalización es un reflejo de la asimetría que existe entre lo global y lo local. En ella lo global se asocia con el espacio, el capital, la historia y el agenciamiento, mientras que lo local, al contrario, es ligado al lugar, al trabajo y la tradición —al igual que con las mujeres, las minorías, los pobres y, se puede agregar, otras culturas—¹⁴. Algunos

13. Entre los más importantes están los de Taussig (1980), Scott (1985), Ong (1987) y Comaroff y Comaroff (1991). Fox y Starn (1997) fueron más allá de las formas cotidianas de resistencia para considerar aquellas formas de movilización y de protesta que toman lugar *entre la resistencia y la revolución*. Para un resumen de alguna de esta literatura, véase Escobar (1995).

14. Este es claramente el caso de los discursos ambientalistas, por ejemplo, sobre la conservación de la biodiversidad, en los que las mujeres y los pueblos indígenas son reconocidos por tener el

geógrafos feministas han intentado corregir esta asimetría al argumentar que el lugar también puede llevar a articulaciones a través del espacio, por ejemplo mediante redes de distinta clase (Chernaik 1996). Esto deja sin resolver, sin embargo, la relación ente el lugar y la locación, al igual que la cuestión de las fronteras.

Quizás lo más fundamental en el análisis de Dirlik son las consecuencias de la negligencia del lugar en las categorías actuales de análisis social, tales como clase, género y raza (y deberíamos agregar aquí el ambiente), que las hace susceptibles de ser instrumentos de la hegemonía. En la medida en que están significativamente separadas del lugar en los discursos de la globalización y la desterritorialización, las nociones contemporáneas de cultura no son capaces de escapar a este dilema, pues tienden a asumir la existencia de una estructura global de poder en la cual lo local ocupa necesariamente una posición subordinada. Bajo estas condiciones, ¿es posible articular una defensa del lugar, en la cual el lugar y lo local no deriven su significado únicamente de su yuxtaposición con lo global? Un primer paso para resistir a la marginalización del lugar, para continuar con la exposición de Dirlik, es ofrecido por la noción de lugar de Lefebvre como una forma de espacio vivido y anclado. De ahí que su reapropiación deba ser parte de cualquier agenda política radical en contra del capitalismo y de una globalización sin tiempo ni espacio. La política, en otras palabras, está también localizada en el lugar, y no únicamente en los supraniveles del capital y el espacio. El lugar, se puede agregar, es la locación de una multiplicidad de formas de política cultural, esto es, de lo cultural que se hace político, como ha sido evidente en el caso de los movimientos sociales de la selva pluvial y de otros movimientos sociales ecológicos¹⁵.

Dirlik sugiere que lo *glocal* puede ser una primera forma de aproximarse equilibradamente a la localización de lo global y a la globalización de lo local. El término *glocal* fue acuñado a finales de los años ochenta asociado con los

conocimiento para “salvar la naturaleza”. Massey (1994) ya denunció la feminización del lugar y de lo local en las teorías sobre el espacio. Para un buen ejemplo de la asimetría de la cual Dirlik habla, véase la cita del libro de Castells más arriba.

15. La distinción de Lefebvre ha sido tomada recientemente por Soja como una manera de ir más allá de los binarismos de gran parte de la teoría social y reconstituir la política a partir de consideraciones en torno al lugar. Sobre la base del trabajo de Lefebvre y de teóricos poscoloniales y feministas, Soja sugiere la noción del tercer espacio, que trasciende el binarismo del primer espacio (espacio material) de las ciencias positivas (geografía, planeación, etc.) y del segundo espacio de las teorías interpretativas (el espacio concebido desde la teoría y el diseño). El tercer espacio implica lo material y lo simbólico a la vez; está más cerca del “espacio directamente vivido [...], el espacio de *habitantes* y *usuarios*” (Soja 1996: 67). La *trialectica* de espacios vividos, percibidos y concebidos —aunque provisional— puede preparar el terreno para una opción política estratégica en defensa del lugar y del espacio vivido. ¿Sería posible pensar en primeras, segundas y terceras *naturalezas* de una manera similar (la primera naturaleza como la realidad biofísica; la segunda naturaleza como aquella de las construcciones simbólicas, de los planeadores, de los teóricos; y la tercera naturaleza como aquella vivida por las personas en su cotidianidad)?

procesos de reestructuración capitalista (Erik Swyngedouw, comunicación personal, 1998). En la actualidad es cada vez más utilizado, dado que se distancia de las divisiones binarias entre lo local y lo global, como se verá. Pero las formas concretas en que este tráfico de doble vía entre la globalización y la localización tiene lugar no se conceptualizan fácilmente. Incluso lo local de los movimientos sociales que se oponen al capital y a las naturalezas modernas está globalizado de alguna manera, puesto que, por ejemplo, los movimientos sociales toman prestados discursos metropolitanos de la identidad y el ambiente (Brosius 1997). Por el contrario, muchas formas de lo local son ofrecidas para el consumo global, desde el parentesco hasta las artesanías, la música y el ecoturismo. El punto consiste en distinguir aquellas formas de globalización de lo local que pueden convertirse en fuerzas políticas efectivas para la defensa del lugar y de las identidades basadas-en-lugar, así como aquellas formas de localización de lo global que desde lo local se pueden llegar a utilizar para su propia ventaja. Como Virilio lo expresó, “amo lo local cuando le permite a uno ver lo global, y amo lo local cuando uno lo puede ver desde lo global” (Virilio 1999: 112).

Para construir el lugar como un proyecto, para hacer de los imaginarios basados-en-lugar una crítica radical al poder, y para alinear la teoría social con una crítica al poder a favor del lugar, se requiere que nos aventuremos en otros terrenos. Esta propuesta resuena y adquiere mayor alcance en la idea de Jane Jacobs de que “al atender a lo local, al tener en cuenta lo local seriamente, es posible ver cómo las grandes ideas del imperio se convierten en tecnologías inestables de poder a través del tiempo y del espacio” (1995: 158). Ciertamente, el lugar y el conocimiento local no son panaceas que solucionarán los problemas del mundo. El conocimiento local no es puro ni libre de dominación; los lugares pueden llegar a tener sus formas propias de opresión e incluso de terror; son históricos y están conectados con el mundo más amplio a través de relaciones de poder, que de muchas formas los determinan. La defensa del conocimiento local que se propone es a la vez política y epistemológica, y surge del compromiso con un discurso de la diferencia de carácter antiesencialista. En contra de aquellos que piensan que la defensa del lugar y del conocimiento local es indiscutiblemente romántica, se puede decir con Jacobs que “es una forma de nostalgia imperial, un deseo por el *nativo no tocado*, la que presume que estos encuentros [entre lo local y lo global] solo marcan otra fase del imperialismo” (1996: 161). Sería necesario, sin embargo, extender nuestra cuestión sobre el lugar para considerar aspectos más amplios tales como la relación del lugar con las economías regionales y transnacionales; el lugar y las relaciones sociales; el lugar y la identidad; el lugar, las fronteras y el entrecruzamiento de las fronteras; el lugar y las modernidades alternativas; y el impacto de la tecnología digital, particularmente de la Internet, sobre los lugares. ¿Qué cambios ocurren en lugares particulares como resultado de la globalización? O, al contrario, ¿qué nuevas formas de pensar el mundo emergen de los lugares como resultado de estos encuentros? ¿Cómo

entendemos la relación entre las dimensiones biofísicas, culturales y económicas del lugar?

La noción de modelos culturales de naturaleza y de prácticas no-capitalistas no dejan a un lado la necesidad de repensar el capitalismo y la globalización. Esta es una pregunta molesta que apunta a la debilidad del capitalocentrismo. Sin embargo, el hecho de que el marxismo y otros marcos de pensamiento progresivos hayan evidenciado su imposibilidad de transformar este sistema ha llevado a suponer que el capitalismo es inmune a una reconceptualización radical y a una oposición que, al parecer, esta cada vez más atrincherada en el mismo acto de la crítica. ¿Pero es posible verlo de otra manera?

¿Qué tal si teorizamos el capitalismo no como algo grande y abarcador, sino como algo parcial, como un constituyente social entre muchos? [...] ¿Qué tal si el capitalismo fuese una serie de diferentes prácticas esparcidas sobre el paisaje que son (para conveniencia y en violación de la diferencia) comúnmente vistas como iguales? Si categorías como la subjetividad y la sociedad pueden pasar por el pensamiento radical, donde previamente existía una presumida fijeza, produciendo una crisis de la identidad individual y social, ¿no podemos darle al capitalismo una identidad en crisis también? (Gibson-Graham 1996: 260, 261)

Lo mismo puede decirse sobre la naturaleza (Escobar 1999a). Es innegable que el capitalismo opera en las diferentes escalas, que está siempre presente en la producción del lugar; aún más, el capitalismo debe operar con base en su incorporación en los lugares, y hay probablemente tantas variedades de esta incorporación como lugares, pese al mejor esfuerzo del capital por normalizar sus condiciones de operación. Sin embargo, esto también significa que el capitalismo es, al menos en cierto grado, transformado por los lugares. De la misma forma que las mujeres no están completamente definidas por su relación con los hombres, los lugares y los no-capitalismos no están completamente definidos por su relación con el capitalismo y el espacio (Gibson-Graham 1996). Como se ha dicho a propósito de los africanos, la gente en los lugares puede llegar a crear economías locales “a través de prácticas socioculturales que se articulan en Occidente pero que no son familiares con él”, y estas a veces brindan “oportunidades de incorporar otras culturas sin que sean aculturados” (Hecht y Simone 1994: 138, 71). De una manera más positiva, significa que pluralizar la identidad del capitalismo —o de los capitalismos— requiere también de la liberación discursiva de los lugares (y de la economía) con respecto a una total determinación del capital o de la modernidad para ese caso. El idioma de los capitalismos o de las modernidades localizadas o hibridizadas, aunque sugestivo y útil, no va bastante lejos. Estas nociones usualmente dejan de lado la pregunta por las genealogías que envuelven esas prácticas y su conexión con el poder.

¿Es posible, entonces, aceptar que el posdesarrollo ya está (y siempre ha estado) bajo una continua *reconstrucción*? ¿Que los lugares siempre son defendidos y recreados, y que hay diferentes economías surgiendo siempre? ¿Que las prácticas ecológicas alternativas no solo pueden ser documentadas sino que están siempre por ser luchadas en muchas localidades? Atreverse a considerar seriamente estas preguntas supone una política de la lectura diferente por nuestra parte como analistas, y contribuye así a transformar las políticas de la representación. En el campo del desarrollo alternativo se ha experimentado mucho en diversos lugares, en términos de intentar combinaciones entre conocimiento y poder, verdad y práctica que incorporan activamente a los grupos locales como productores de conocimiento. ¿Cómo el conocimiento local será traducido en poder, y este saber-poder en proyectos y programas concretos? ¿Cómo las constelaciones locales de saber-poder pueden construir puentes con formas expertas de conocimiento cuando sea necesario?, y ¿cómo pueden ampliar su espacio social de influencia cuando son enfrentadas con condiciones locales, regionales, nacionales y transnacionales perjudiciales, como ocurre con frecuencia?

Una antropología de la globalización fundamentada en la necesidad de identificar discursos sociales significativos de la diferencia (cultural, ecológica, económica, política), y en las maneras en que pueden operar como discursos que articulan alternativas, examinaría las diversas formas de construir cultura, naturaleza e identidades hoy en día, así como la producción de diferencias a través de procesos histórico-espaciales, que no solamente son producto de fuerzas globales —sean capitalismo, nuevas tecnologías o integración del mercado— sino que también están ligadas a lugares y a su defensa. Es importante hacer visibles las diferentes lógicas locales de producción de culturas e identidades, de prácticas ecológicas y económicas, que incesantemente están emergiendo en comunidades del mundo entero. ¿Hasta dónde logran plantear un importante, y quizás original, reto al capitalismo y las modernidades eurocentradas? Más aún, ¿cuáles serían las condiciones que permitirían a las prácticas basadas en el lugar crear estructuras alternativas que les den una oportunidad para sobrevivir, crecer por sí mismas y florecer?

El campo de los movimientos sociales, particularmente de algunos movimientos étnicos y ecológicos, ofrece un terreno fértil para pensar en estas preguntas y en las políticas del lugar en general. Por ejemplo, la noción del territorio que está siendo elaborada por activistas de movimientos sociales y ecologistas políticos en algunas áreas de la selva húmeda establece una relación entre el lugar, la cultura y la naturaleza. En la selva húmeda del Pacífico colombiano, por ejemplo, activistas del movimiento social de las comunidades negras han desarrollado un sofisticado marco de ecología política que liga la identidad, el territorio y la cultura en estrategias alternativas de conservación y uso sostenible de los recursos biodiversos de la región. Abordemos ahora brevemente este aspecto del movimiento social antes

de retomar la pregunta por las políticas de la defensa del lugar en un plano más teórico.

Movimientos sociales y estrategias subalternas de localización¹⁶

La región pacífica de Colombia es una vasta área de selva húmeda de aproximadamente 900 km de largo y 50-180 km de ancho, que se extiende desde Panamá y Ecuador, y entre la cadena montañosa más occidental de los Andes y el océano Pacífico. Es conocida como una de las zonas de mayor concentración de la diversidad biológica del mundo. De una totalidad de casi un millón de habitantes, los afrocolombianos, descendientes de esclavos traídos desde comienzos del siglo XVI para trabajar en la minería de oro, constituyen cerca del 90% de la población, y los indígenas de varios grupos étnicos componen casi el 5%. Cerca del 60% de la población aún vive en asentamientos rurales en las riberas de los numerosos ríos, que, en la parte sur, corren desde los Andes hasta el océano. Aunque la región nunca ha estado completamente aislada, dos factores han generado cambios sustantivos en los últimos años: la radical apertura neoliberal del país a la economía mundial adoptada por el Gobierno después de 1990, y la adjudicación de derechos colectivos territoriales y culturales a las comunidades negras (la Ley 70) como consecuencia de la implementación de la nueva Constitución nacional en 1991. En el contexto de esta coyuntura tres cambios importantes para este trabajo deben ser situados. Primero, el creciente ritmo de las actividades extractivas capitalistas, tales como la rápida expansión de las plantaciones de palma africana y de cultivos industriales de camarón en la parte sur de la región. Segundo, la preocupación por la destrucción de la diversidad biológica, que ha llevado a la implementación de un novedoso proyecto para su conservación, con uno de los movimientos sociales de la región como uno de los mayores interlocutores del proyecto. Tercero, el surgimiento

16. Esta es una presentación extremadamente sucinta tanto de la región en cuestión como del movimiento. Tiene la intención de comunicar al lector el sentido de importancia dado a la cultura, al lugar y al territorio por este movimiento. El concepto de territorio en sí mismo es bastante nuevo, pues data de la mitad de los ochenta, y también lo es la etnización de las identidades negras. La defensa de los territorios y de las identidades étnicas solo se ha convertido en proyectos políticos en los años noventa. Para más amplios antecedentes sobre la región véase Whitten (1986), Escobar y Pedrosa (1996), Restrepo y Del Valle (1996) y Camacho y Restrepo (1999). El movimiento social de comunidades negras es analizado en el texto de Grueso, Rosero y Escobar (1998), y el marco de ecología política del movimiento en el de Escobar (1998). Finalmente, el libro que actualmente estoy escribiendo sobre estos temas tiene un capítulo sobre el lugar, del cual adapto los breves apuntes incluidos acá. El libro está basado en ocho años de investigación, incluyendo veinte meses de trabajo de campo, que empezó con un periodo de un año en 1993.

de importantes movimientos étnicos, particularmente el movimiento social de las comunidades negras.

¿Cómo la producción de esta región de selva húmeda puede ser analizada en términos del lugar? En general, el *Pacífico biogeográfico*, como se conoce esta región, es construido a través de procesos que incluyen lo humano, lo biofísico no humano, y mundos maquínicos que operan en muchas escalas, desde lo microbiológico hasta lo transnacional. Estos procesos pueden ser vistos esquemáticamente a continuación:

1. Los procesos históricos de la formación biológica y geológica. Los geólogos y los paleocientíficos presentan una visión de la región en términos del tiempo geológico y de evolución, de tal forma que dan cuenta de su especificidad y amplia diversidad biológica.

2. Los procesos históricos constituidos por las prácticas cotidianas de las comunidades locales negras, indígenas y mestizas. A través de sus laboriosas prácticas cotidianas de ser, conocer y hacer, las comunidades han construido activamente sus mundos sacionaturales por varios siglos, incluso en medio de otras fuerzas.

3. Los procesos históricos de acumulación del capital en todas las escalas, desde lo local a lo global. El capital es sin duda una de las fuerzas más poderosas que participan en la construcción de esta y la mayoría de las otras regiones de selva húmeda en el mundo. Sin embargo, la construcción del Pacífico como lugar no puede explicarse únicamente en términos del capital. En efecto, puede afirmarse que formas no capitalistas existen y están siendo creadas actualmente desde la dinámica de las prácticas culturales y ecológicas basadas-en-lugar, aun en articulación con el capital y el Estado.

4. Los procesos históricos de incorporación de la región dentro del Estado, particularmente a través de representaciones y estrategias de desarrollo. Estos procesos han adquirido gran importancia en las últimas décadas, durante las cuales el Gobierno finalmente buscó incorporar a la región plenamente dentro de su aparato desarrollista. A comienzos de los años ochenta, el Pacífico colombiano fue representado por primera vez como una región *desarrollable* en los discursos del Estado. El capital y el desarrollo constituyeron una doble estrategia para la territorialización del Pacífico como un espacio moderno de conocimiento e intervención.

5. Las prácticas culturales-políticas de los movimientos sociales. Después de los años noventa, los movimientos negros e indígenas se convirtieron en importantes actores para la representación y construcción del Pacífico como lugar y territorio-región. Estos movimientos han puesto en marcha una política cultural que opera principalmente a través de procesos de etnización de la identidad con cercana conexión con las estrategias ecológicas y alternativas de desarrollo sostenible.

6. Los discursos y prácticas de la tecnociencia en todas las escalas, desde lo local a lo global, particularmente en las áreas de conservación de la biodiversidad y la sostenibilidad. La *biodiversidad* se ha convertido en un poderoso discurso y ha originado una red que abarca cada vez más dominios de acción cultural, política y ecológica. A comienzos de los noventa, la red de la biodiversidad se ha convertido en un elemento importante en la lucha por el Pacífico colombiano como lugar y territorio.

En un modo muy esquemático, estos procesos pueden dividirse en dos grandes estrategias. Estas estrategias, debe ser enfatizado, no son limitadas o discretas, sino que se superponen y en muchas formas se coproducen:

1. Las estrategias de localización global elaboradas desde el capital, el Estado y la tecnociencia. El capital, el Estado y la tecnociencia se engranan en una política de la escala que intenta negociar la producción de la localidad a su favor. Sin embargo, dado que estas estrategias no son basadas-en-lugar, inevitablemente generan un efecto deslocalizador con respecto a los lugares locales, a pesar de sus esfuerzos por articularse con las localidades. (No discutiré ahora esas estrategias territoriales basadas en la violencia de las armas, que infortunadamente han ganado ascendencia en la región desde finales de los años noventa y han causado un desplazamiento masivo de gente en diversos lugares).

2. Estrategias subalternas de localización elaboradas por comunidades y, particularmente, por movimientos sociales. Estas estrategias son de dos clases: estrategias basadas-en-el-lugar que dependen de su vínculo con el territorio y la cultura, y estrategias glocales surgidas por el trabajo en redes (*meshworks*) que les permiten a los movimientos sociales articularse en la producción de la localidad al establecer una política de la escala desde abajo. Los movimientos sociales se articulan con la política de la escala al configurar redes de la defensa de la biodiversidad y a través del establecimiento de coaliciones con otras luchas basadas-en-lugar.

Los activistas del Proceso de Comunidades Negras (PCN) han articulado progresivamente un marco de ecología política en su interacción con la comunidad, el Estado, las ONG y los sectores académicos. Una de las contribuciones importantes del Proyecto Biopacífico (PBP) ha sido iniciar una investigación y conceptualización de los *sistemas tradicionales de producción* de las comunidades ribereñas. Para el equipo del PBP y los activistas del PCN, es claro que estos sistemas están más equipados para el consumo local que para el mercado y la acumulación; han operado como formas de resistencia, incluso cuando han contribuido a la marginalización de la región. También es comúnmente apreciado el hecho de que las prácticas tradicionales hayan sido sostenibles a tal punto que han permitido la reproducción de las ecologías culturales y biofísicas (Sánchez y Leal 1995). Esta sostenibilidad ha sido cada vez más cuestionada en el caso de

casi todas las comunidades, al menos en las dos décadas pasadas. Los activistas han introducido importantes y novedosas concepciones en este contexto. La primera es la definición de la biodiversidad como territorio más cultura. Una visión muy cercana es la consideración de la selva húmeda de la región del Pacífico como un *territorio-región de grupos étnicos*, esto es, como una unidad ecológica y cultural que es construida laboriosamente a través de las prácticas culturales y económicas cotidianas de las comunidades. El territorio-región es también pensado en términos de *corredores de vida*, verdaderos modos de articulación entre las formas socioculturales de uso y los ambientes naturales. Hay, por ejemplo, corredores de vida ligados a los ecosistemas de manglares, al piedemonte, a la parte media de los ríos, y se extienden hacia el interior del bosque, los cuales se construyen a partir de actividades particulares, tales como la minería de oro tradicional o la recolección de conchas por parte de las mujeres en las áreas de manglar. Cada uno de estos corredores está marcado por patrones particulares de movilidad, relaciones de poder (género, parentesco, etnicidad), uso del ambiente y vínculos con otros corredores. Cada uno implica un uso particular y una estrategia de manejo del territorio.

El territorio-región es una categoría de las relaciones interétnicas que apunta hacia la construcción de alternativas de vida y modelos sociales. Implica el intento de explicar la diversidad biológica desde la perspectiva endógena de las lógicas ecoculturales del Pacífico. Más concretamente, el territorio es visto como un espacio de *apropiación efectiva* del ecosistema, esto es, como aquellos espacios utilizados para satisfacer las necesidades de las comunidades y para el desarrollo social y cultural. Es un espacio multidimensional para la creación y recreación de prácticas ecológicas, económicas y culturales de las comunidades. Para una comunidad ribereña dada, esta apropiación tiene dimensiones longitudinales y transversales, y algunas veces abarca cuencas de varios ríos. Así definido, el territorio comprende varias unidades de paisaje; y, más importante, incorpora un proyecto comunitario de vida. El territorio-región, al contrario, es concebido como una *construcción política* para la defensa de los territorios y su sostenibilidad. De esta manera, el territorio-región es una estrategia de sostenibilidad y, viceversa, la sostenibilidad es una estrategia para la construcción y defensa del territorio-región. Se puede decir entonces que la región-territorio articula el *proyecto de vida* de las comunidades con el *proyecto político* de los movimientos sociales. La lucha por el territorio es entonces una lucha cultural por la autonomía y la propia determinación. Esto explica por qué para mucha gente del Pacífico la pérdida del territorio significaría un regreso a la esclavitud o, peor quizás, el convertirse en *ciudadanos comunes*.

El asunto del territorio es considerado por los activistas del PCN como un reto para desarrollar las economías locales y las formas de gobernabilidad que puedan apoyar su efectiva defensa. El fortalecimiento y la transformación de los sistemas de producción tradicionales y de los mercados y economías locales; la

necesidad de presionar por el proceso de titulación colectiva; y el trabajo por el fortalecimiento organizacional y el desarrollo de formas de gobernabilidad territorial son componentes de una abarcadora estrategia centrada en la región. Finalmente, es claro que las comunidades en sí mismas han tenido un creciente sentido de pérdida del territorio en el presente y han pensado en lo que tendría que hacerse para defenderlo. Aquellos en las comunidades ribereñas son los más dispuestos a señalar la *pérdida de los valores tradicionales y la identidad* como la más inmediata fuente de pérdida del territorio. Otros factores parecen converger en esta variable: abandono de las prácticas de producción tradicional, presencia inusitada de prácticas irracionales de explotación, posicionamiento de las políticas desarrollistas del Estado orientadas por criterios externos, ritmo creciente de la extracción industrial y la existencia de modelos educativos totalmente inapropiados y alienantes para los jóvenes son citados como los factores más comunes asociados a la pérdida de los valores y del territorio. En enriquecedoras discusiones con líderes de la comunidad y activistas de los movimientos sociales han empezado a surgir otros factores ligados a la pérdida del territorio: el incremento de las plantaciones y la especialización de actividades productivas; el impacto cultural de los medios masivos de comunicación, la educación y la cultura nacional; las migraciones y la llegada de extranjeros a la región que abogan por una ética del capitalismo y el extractivismo; y, por supuesto, políticas de desarrollo inadecuadas, la apertura neoliberal a los mercados mundiales y las demandas de la economía global.

Para resumir, a las estrategias capitalistas de producción de la localidad (y, de alguna manera, elaboradas por la tecnociencia), los movimientos sociales oponen estrategias de localización que, como hemos visto, se enfocan en primera instancia en la defensa del territorio y la cultura. Los lenguajes de la biodiversidad, la sostenibilidad, los sistemas de producción tradicionales, los derechos culturales y las identidades étnicas son todos entrettejidos por los activistas de los movimientos en un discurso para la defensa del lugar y en un marco de ecología política que les permite articular una estrategia política. Los movimientos sociales, tales como el movimiento de las comunidades negras del Pacífico colombiano, avanzan, entonces, en el desarrollo de una triple estrategia de localización para la defensa de sus territorios: una estrategia localizante basada en el lugar, para la defensa de los modelos locales de naturaleza y de prácticas culturales; una estrategia de localización a través de un activo y creativo engranaje con las fuerzas translocales, tales como movimientos ambientales o de identidad o varias coaliciones globales en contra de la globalización y el libre mercado; y una dinámica estrategia política que vincula la identidad, el territorio y la cultura en niveles locales, regionales, nacionales y transnacionales. Los movimientos sociales de este tipo se ocupan de una novedosa política de escala que está por ser estudiada etnográficamente. Estas etnografías deben relacionar las luchas basadas-en-lugar, aunque transnacionalizadas,

con las redes transnacionales fomentadas por los discursos globales de la tecnología y el capital; deben mirar las redes en términos de un diverso conjunto de actores y discursos que operan en diferentes escalas; y deben investigar las maneras en las cuales estos actores se relacionan a la vez con lugares y espacios mientras *viajan* una y otra vez entre diferentes dominios de la red¹⁷.

Lugar, diferencia y la política de la escala

¿Cuáles son los prospectos para la defensa de proyectos de lugar tales como los del Pacífico colombiano? Es importante encarar esta pregunta de una forma general antes de concluir. Para Dirlik, la sobrevivencia de las culturas basadas-en-lugar se asegurará cuando la globalización de lo local se compense con la localización de lo global —esto es, cuando la simetría entre lo local y lo global sea reintroducida en términos sociales y conceptuales y, debemos agregar, cuando las diferencias económicas y ecológicas sean propuestas como centros de análisis y de estrategias de acción—. En última instancia, sin embargo, la imaginación y la comprensión de diferentes órdenes demanda “la proyección de los lugares en espacios para crear nuevas estructuras de poder [...] de manera que incorporen los lugares en su misma constitución” (Dirlik 2000: 39). Esto también implicaría el posicionamiento de imaginarios no capitalistas en la constitución de economías y estructuras económicas, y defender las culturas locales de su normalización por parte de las culturas dominantes para que puedan convertirse en fuerzas políticas y de vida efectivas. Para que esto suceda, los lugares deben “proyectarse a sí mismos en los espacios que están presentes en los dominios del capital y la modernidad” (Dirlik 2000: 40). Algunos movimientos sociales están indicando el camino con su redefinición de la relación entre la naturaleza y la sociedad, entre lo cultural y lo político.

17. Baso este análisis preliminar de las redes en mi conocimiento y vínculo con varias redes, incluyendo el movimiento social de comunidades negras y sus actividades transnacionales; el proyecto patrocinado por la Unesco, Mujeres en la Red (Harcourt 1999b), red internacional dedicada al estudio y la promoción del uso de las NTIC por grupos de mujeres del mundo entero; y el International Group for Grassroots Initiatives (IGGRI), que agrupa movimientos sociales en contra de la globalización. También he seguido a distancia las actividades de la People's Global Action against Free Trade (PGA), localizada en Génova, que ha sido clave en diferentes movilizaciones en contra de la Organización Mundial del Comercio, desde mayo de 1998. Dos disertaciones en la Universidad de Massachusetts en Amherst, por Chaia Heller y Mary King, también adelantan una etnografía de la red. La primera en el contexto de la movilización francesa campesina en contra de la agricultura transgénica (véase Escobar y Heller 1999), mientras que la segunda se enfoca en las actividades de un pequeño número de ONG radicales en el área de los recursos genéticos y de la conservación de la biodiversidad. El último capítulo de un libro que estoy actualmente escribiendo, basado en varios años de trabajo de campo en el Pacífico colombiano, se dedica con mayor detenimiento a la teoría y etnografía de las redes.

Esto de ninguna manera supone reificar lugares, culturas locales o formas no capitalistas pensadas como *no tocadas* o por fuera de la historia. Prestar atención al lugar y a las culturas locales es desestabilizar “los espacios más seguros del poder y la diferencia marcados por las perspectivas geopolíticas y de economía política” (Jacobs 1996: 15). Como Jacobs agrega, “la dicotomía entre lo auténticamente local y lo apropiadamente global tiene su propia nostalgia problemática. En el mejor de los casos, la categoría residual de lo local provee esperanzas para la resistencia. En el peor, se considera que lo local sucumbe a lo global dados sus compromisos por acomodarse” (1996: 36). Hablar de activar lugares locales, culturas, naturalezas y conocimientos en contra de las tendencias imperializantes del espacio, el capitalismo y la modernidad no es una operación *deus ex machina*, sino una forma para ir más allá del realismo crónico impulsado por los modos de análisis establecidos. Seguramente los lugares y las localidades son parte de la política de la mercantilización y la masificación cultural, pero el conocimiento del lugar y la identidad puede contribuir produciendo diferentes significados —de economía, de naturaleza o de una y otra— dentro de las condiciones del capitalismo y la modernidad en que se desenvuelve.

Massey lo planteó mejor al hablar de una aproximación al lugar y el espacio que ella favorecería:

Esto imaginaria lo espacial como la esfera de la yuxtaposición, o coexistencia, de distintas narrativas, como el producto de relaciones sociales inundadas de poder; sería una visión del espacio que intenta enfatizar a la vez su construcción social y su necesaria naturaleza permeada por el poder. Dentro de este contexto, los *lugares* pueden ser imaginados como articulaciones particulares de estas relaciones sociales, incluyendo las relaciones locales *dentro* del lugar y las muchas conexiones que se extienden más allá del mismo. Y todas estas embebidas en complejas y estratificadas historias. Esto es, el lugar considerado como abierto, poroso e híbrido —este es el *lugar* como un *lugar de encuentro* (una vez más, la importancia de reconocer lo *espacial* en tanto yuxtaposición de diferentes narrativas)—. Esta es una noción del lugar donde la especificidad (lo único local, el sentido del lugar) no se deriva de las raíces míticas internas ni de la historia del relativo aislamiento —el no ser interrumpido por la globalización— sino precisamente por la absoluta particularidad de la mezcla de influencias que se encuentran allí juntas. (1999: 18; véase también Massey 1994).

Esta es una formulación constructiva a la cual los antropólogos pueden agregar la necesidad de tener en cuenta la base cultural de aquello que es específico del lugar y del sentido de lugar —que incluye aquellos aspectos del lugar que pueden ser irreductibles a la misma dialéctica que los geógrafos refieren—. El énfasis de Massey en las narrativas y la especificidad abre el camino para que los geógrafos estén más dispuestos a considerar las dimensiones culturales del

espacio. El espacio no es culturalmente neutral, como suele asumirse. La relación entre el espacio y las necesidades naturales y culturales debe ser estudiado con más detenimiento por las narrativas espaciales que tienden a tomarlo como dado. La producción del espacio a través de procesos y narrativas del capital y el desarrollo, por ejemplo, es bien diferente del espacio luchado por los movimientos sociales (*i.e.* el *territorio-región* del Pacífico colombiano).

Por otra parte, y aunque esta idea solo puede ser aquí mencionada de paso, los movimientos sociales llevan las redes y glocalidades a producir diferentes clases de espacio. Los espacios creados por el capital, no solo abstraídos del lugar sino con tendencia a reforzar los espacios regularizados de la modernidad, son conducidos por mecanismos de desterritorialización y reterritorialización que solo pueden tener en cuenta hasta cierto punto qué es lo específico del lugar. Para plantearlo simplemente, el capital opera en el nivel local pero no puede tener un sentido de lugar —al menos no desde el punto de vista fenomenológico—. Esta idea concuerda con la sugerencia de Doreen Massey de que al concebir el espacio como un producto de interrelaciones, esto es, como una genuina multiplicidad existente, se debe tener en cuenta que el *sur* o las culturas de gran parte de Asia, África y Latinoamérica “pueden tener *su propia* historia que contar”. Esto implica, en consecuencia, que “lo que se requiere para la constitución de lo espacial es un grado de autonomía mutua, una pluralidad genuina [...]. Un entendimiento de la espacialidad, en otras palabras, implica el reconocimiento de que hay una historia más que está ocurriendo en el mundo y que estas historias tienen, al menos, una relativa autonomía” (Massey 1998: 3; véase también Slater 1998). Una vez más, es importante subrayar la fuente cultural de esta diferencia y autonomía. Massey está absolutamente en lo cierto al destacar lo que llama la *espacialización de la historia de la modernidad* como un problema clave para la conceptualización de la globalización —esto es, el hecho de que lo que es descrito como globalización es la universalización de un modo particular de imaginar culturas y sociedades, considerando que tienen una relación particular con el espacio (nacional)—. La globalización, en otras palabras, empieza con la falsa suposición de espacios ya divididos en parcelas (Estados-nación), y de lugares que ya están separados, limitados y subordinados. Al deslizar la historia de la globalización de la de la modernidad, Massey quiere abrir el imaginario de la globalización hacia una alteridad de formas de espacio-lugar; es una manera de multiplicar las posiciones geográficas que se orienten a una verdadera globalización espacializada. Sugiero que pensar en términos de glocalidades, que cualitativamente reorganizan y recrean el espacio, es una forma de conseguirlo. Para que esta posibilidad sea completamente visible, sin embargo, es necesario desplazarse al terreno de la cultura. Las políticas culturales de los movimientos sociales sugieren maneras de reconectar el espacio y el lugar que no se rinden a las narrativas estandarizadas del capital y la modernidad.

Estas discusiones del lugar ya insinúan la pregunta por la política de la defensa del lugar. Teóricamente, es importante aprender a ver las prácticas culturales, ecológicas y económicas basadas en el lugar como fuentes importantes de visiones alternativas y de estrategias para reconstruir mundos locales y regionales, sin importar cuán producidos por *lo global* pueden llegar a ser. Socialmente, es necesario pensar en las condiciones que pueden hacer que la defensa del lugar —o más precisamente, de *construcciones particulares del lugar* y la *reorganización del lugar* que esto puede acarrear— sea un proyecto realizable.

Como mencioné, en su triple estrategia de localización, algunos movimientos sociales de la selva húmeda articulan lo que los geógrafos llaman *una política de la escala*; saltan de una escala a otra en su movilización política. Los resultados ocurren en varias escalas, desde los territorios locales a la construcción de mundos regionales socionaturales, como ocurre en el Pacífico, como un *territorio-región de grupos étnicos*. De esta manera, esferas ecológicas públicas alternativas pueden ser abiertas en contra de las ecologías imperiales de la naturaleza y de la identidad de la modernidad capitalista.

Es cierto que el capital y la globalización logran efectos dramáticos de escalamiento. Controlan los lugares a través del control del espacio. Como los geógrafos han apuntado (Swyngedouw 1997, 1998), somos testigos de un importante reescalamiento geográfico realizado por el capital que transforma el poder en el nivel global y las formas globales de gobierno (*i.e.* Nafta, UE, GATT y OMC). La mayoría de las veces estas maniobras son desempoderadoras y no son democráticas; están sostenidas por los discursos del libre mercado y el desarrollo. Sin embargo, los movimientos sociales y las ONG progresistas a menudo crean redes que alcanzan efectos supralugares que no son despreciables. Las diversas redes de los pueblos indígenas de las Américas ya son bien conocidas al respecto, pero hay algunas transnacionales que emergen alrededor de una multitud de temas en todo el mundo. Las demostraciones antiOMC en Seattle en noviembre de 1999 son un caso puntual. Fueron realmente el resultado de redes de organizaciones en ascenso, al menos, desde las protestas antiGATT en India a principios de los años noventa. Estas redes propiciaron la reorganización del espacio desde abajo y cierta simetría entre lo local y lo global. Pueden ser vistas en su función de crear *glocalidades*, esto es, configuraciones culturales y espaciales que conectan unos lugares con otros para crear espacios regionales y mundos regionales. Glocalidad significa que todo es local y global, pero, para estar seguros, no global y local de la misma manera (Dirlik 2000). En otras palabras, no solo el capital sino las luchas basadas-en-lugar reorganizan el espacio a través de redes, y lo hacen de acuerdo con parámetros y preocupaciones diferentes.

Esto también es para sugerir que la política del lugar tiene que encontrarse en la intersección de los efectos del escalamiento de las redes, por un lado, y de identidades emergentes, como las negras e indígenas del Pacífico colombiano,

por el otro. Los movimientos sociales y las comunidades locales no están solo atrapadas en lugares, esperando la mano liberadora del capital, la tecnología o el desarrollo para unirse a las redes de los flujos transnacionales de mercancías, imágenes, entre otros. Al conformar redes y glocalidades —aun si se articulan con las redes dominantes—, los movimientos sociales pueden contribuir a democratizar las relaciones sociales, confrontar visiones de la naturaleza (como los debates de la biodiversidad), retar la actual pasión tecnocientífica (como en el caso de la agricultura transgénica y de los organismos transgénicamente modificados, OGM), e incluso sugerir que las economías pueden ser organizadas de un modo diferente con relación a los dogmas neoliberales (como en el resurgimiento del trueque y de economías de moneda local y la pervivencia de prácticas no-capitalistas). Los movimientos sociales sugieren que la *gestalt del poder* (Swyngedouw 1997) necesita ser abordada no solo desde la perspectiva de la especialización del capital sino también del lado de la producción del espacio por parte de redes basadas-en-lugar. Además, es vital que los investigadores reconozcan a la vez la producción social y la construcción cultural del espacio, pues el escalamiento de las redes tiene efectos culturales que son a menudo dejados a un lado en las concepciones del espacio y las redes, incluidas aquellas que han sido más ilustradoras e influyentes (*i.e.* Castells 1996; Harvey 1989; Latour 1993).

Una política de la diferencia basada en prácticas y redes basadas-en-lugar es ampliamente apoyada por el uso creativo de las NTIC. Se ha demostrado que la información y el trabajo en red son de vital importancia para las estrategias políticas de diversos movimientos de derechos culturales, por ejemplo, los movimientos culturalistas zapatistas y mayas (Nelson 1996), los movimientos de mujeres (Harcourt 1999b) y otros movimientos étnicos, ambientales e indígenas (Escobar 1999b; Ribeiro 1998). Puede parecer paradójico a primera vista utilizar las NTIC, conociendo sus efectos deslocalizadores al servicio del capital y los medios de información globales, como parte de una defensa de las prácticas basadas-en-lugar. Pero el hecho es que las personas enraizadas en las culturas locales están encontrando maneras de obtener un puesto en la sociedad nacional y global gracias a su articulación con las condiciones del transnacionalismo para su defensa de las ecologías y las culturas locales (Arizpe 1999). Esto es así porque estas redes constituyen la locación de actores locales emergentes y la fuente de prácticas culturales y posibilidades prometedoras. Son más efectivas cuando se combina el activismo político en Internet (lo que podría denominarse ciberpolítica) con el activismo en las locaciones físicas, donde se asientan y viven quienes forman parte de la red (esto es, las políticas de lugares). Debido a su anclaje histórico en los lugares y a las diferencias ecológicas y culturales que incorporan, las mujeres, los ambientalistas y los movimientos sociales étnicos de algunas partes del mundo están particularmente preparados para esta tarea de tejer lo virtual y lo real, y la cultura, el género, el ambiente y el desarrollo en prácticas

político-culturales innovadoras (Escobar 1999b; Harcourt 1999b; Ribeiro 1998; Rocheleau, Thomas-Slate y Wangari 1996).

La lección radical de una política del lugar no termina acá, y hay un aspecto final que me gustaría mencionar antes de concluir. Una política basada-en-lugar puede permitir a los académicos y activistas pensar en las condiciones de lo que los filósofos Spinoza, Flores y Dreyfus (1997) han llamado la *recuperación de las habilidades para hacer historia*. Trabajando desde una fenomenología reformada, estos autores intentan recuperar una noción contextualizada y situada de la práctica humana en contraste con la mirada desituada y desprendida de las personas impulsada por el cartesianismo y la ciencia moderna. Este intento toma completamente al lugar como un proyecto crítico de la modernidad; sin embargo, puede ser reinterpretado para iluminar ciertos aspectos insospechados de la política del lugar. Mientras que los filósofos tienen en cuenta la tendencia histórica referida a seres y comunidades desenraizadas y flexibles impulsadas por las NTIC, ellos creen que las habilidades para hacer historia ligadas a un vínculo con el lugar y las identidades estables no han desaparecido y pueden ser creativamente recuperadas. ¿Por qué? Porque, de acuerdo con su argumento, vivimos nuestro mejor momento cuando nos encargamos de actos de hacer historia, entendidos como la habilidad para ocuparnos del acto ontológico de desobturar nuevas formas de ser, de transformar las maneras en que nos entendemos y tratamos con nosotros mismos y con las cosas. Los lugares pueden ser pensados como *espacios desobturados (disclosive spaces)*, definidos como “cualquier juego de prácticas para tratar con uno mismo, otras personas y cosas que producen una relativa red de significados contenida en sí misma” (Spinoza, Flores y Dreyfus 1997: 17). Mientras que gran parte de la actividad desarrollada en los lugares puede ser categorizada como cotidianamente enfrentada o habitualmente desobturada, hay siempre la posibilidad de desobturar históricamente. Esto puede pasar, por ejemplo, cuando los activistas identifican y se apegan a una incongruencia en maneras que transforman las prácticas antecedentes de comprender o los espacios desobturados en los cuales las personas viven. Esta habilidad para desobturar hace al mundo parecer genuinamente diferente y es solo posible con una vida vinculada estrechamente con el lugar.

Esto se opone a la noción convencional de la esfera pública que opera a través de un entendimiento desapegado de problemas y que deriva en soluciones abstractas. La democracia, desde el punto de vista de estos filósofos, requiere el enraizamiento en problemas y lugares particulares (la inmersión en las prácticas que sustentan a una colectividad); solo de esta manera pueden crearse esferas públicas significativas. La interpretación, en otras palabras, pertenece a (y se da en) lugares. Los activistas basados en el lugar, intelectuales, ciudadanos comunes y corrientes (*ciudadanos reticentes*), no actúan como contribuyentes desligados del debate público (como en el modelo de los programas de conversación o *talk shows* de la esfera pública), sino que son capaces de articular las preocupaciones

fundamentales hasta el punto que consiguen transformar dichas prácticas. Los movimientos sociales también cumplen este rol en diversas escalas mediante las redes que crean; sus acciones emergen de la experiencia concreta de su submundo; en su mejor expresión, ellos respetan la diferencia de otros submundos con los cuales trabajan en red e interactúan, aun si se entreapropian de prácticas de esos submundos. En este proceso, con frecuencia las prácticas de todos los submundos son transformadas¹⁸. Seguramente un nuevo modelo de la política y de la esfera pública se hace necesario si estamos preparados para asumir seriamente el reto al que estos autores otorgan gran importancia. Algunos argumentan que un nuevo modelo de la política puede observarse ya en las redes de las luchas basadas en el lugar, como en algunas de mujeres (Harcourt 1999a) o en organizaciones de base de gobierno ligadas a etnicidades ecológicas (Parajuli 1997).

En suma, los movimientos sociales, y muchas ONG progresistas y académicos han encontrado la creciente necesidad de poner en marcha una defensa del lugar y de prácticas basadas-en-lugar en contra de la avalancha económica y cultural de décadas recientes. La mayoría de las veces, este proyecto no toma la forma de una defensa intransigente de la *tradición* sino de una relación creativa con la modernidad y el transnacionalismo, algunas veces apoyado por las NTIC (ver también Arce y Long 2000). Estos actores sociales no buscan tanto la inclusión dentro de la sociedad de la red global como su reconfiguración, de manera que sus visiones de mundo puedan encontrar unas mínimas condiciones para su existencia. A pesar de las tensiones y los conflictos, crean redes y glocalidades con un carácter más decididamente plural: glocalidades en las cuales muchas políticas culturales y culturas políticas pueden coexistir, lo que da un nuevo significado a la democracia. Las glocalidades populares pueden ser capaces de establecer estructuras de poder que no imponen concepciones homogéneas de lo bueno a sus participantes. Aquí podremos encontrar nuevas esperanzas para un pluralismo razonable. El hecho de que un número cada vez mayor de personas y grupos estén demandando el derecho a sus propias culturas, ecologías y economías, *como parte de nuestro mundo social moderno*, no puede seguir negando, ni estas demandas pueden ser acomodadas fácilmente dentro de cualquier doctrina universalizante, liberal o neoliberal. Al contrario de los partidarios de la globalización neoliberal, ya no puede argumentarse que para rechazar el desposeimiento y exigir la igualdad es preciso ubicarse en la perspectiva de la inclusión dentro de la cultura y la economía dominante. Cada vez se acepta más la posición de la diferencia y la autonomía como válida en esta

18. Ellos dan el ejemplo de Chico Mendes, quien se entreapropió (*cross-appropriated*) de prácticas del movimiento indígena brasilero y del movimiento ambiental internacional para labrar una práctica (reservas extractivas) que no pudo haberse generado únicamente con base en sus propias preocupaciones y experiencias (Spinosa, Flores y Dreyfus 1996: 113-14). La noción de *entreapropiación* provee elementos interesantes para pensar las redes de movimientos sociales.

lucha¹⁹. Apelar a la sensibilidad moral de los poderosos dejó de ser efectivo, si alguna vez lo fue. Es tiempo de intentar otras estrategias, como las poderosas de los grupos conectados en redes, para luego negociar concepciones del bienestar y el valor de las diferentes formas de vida, y reinstaurar el predicamento de la diferencia en la igualdad. Es tiempo de pensar de manera más abierta sobre los potenciales efectos curativos de una alteridad políticamente enriquecida.

Conclusión

Puede resultar paradójico aseverar que las identidades que surgen actualmente del dominio cultural-ambiental estarían simultáneamente ligadas al lugar y más abiertas a lo que queda inimaginado e impensado en términos biológicos, culturales y económicos. Estas identidades se articulan en tipos más complejos de mezclas y de dialécticas que en el pasado más reciente. La dinámica del lugar, de las redes y del poder, en juego en muchos ámbitos, parece corroborar este hecho. Las estrategias subalternas de localización todavía necesitan ser vistas en términos del lugar; los lugares están seguramente conectados y construidos, aun cuando esas construcciones implican fronteras, territorios, conexiones selectivas, interacción y posicionamiento, y en algunos casos una renovación de las habilidades para hacer historia. La conectividad, la interactividad y la posicionalidad son las características correlativas de estar ligado a lugares (Escobar 1999b), y se derivan, en su mayoría, de los modos de operación de las redes, centrales para las estrategias de localización adelantadas por los movimientos sociales (y, como es obvio, por el capital de diferentes maneras). Las redes pueden ser vistas como aparatos para la producción de discursos y prácticas que conectan nodos en un espacio discontinuo; las redes no necesariamente son jerárquicas, pero en algunos casos pueden ser descritas como tramas (*meshworks*) autoorganizadas, no-lineales y no-jerárquicas, como algunos teóricos de la complejidad piensan (De Landa 1997). Crean flujos que vinculan sitios que, operando más como estructuras fractales que como arquitecturas fijas, permiten emparejamientos diversos (estructurales, estratégicos, coyunturales) con otros sitios y redes. Por esto considero que el significado de la política del lugar puede encontrarse en la intersección de los efectos del escalamiento de las redes y de las estrategias de las identidades emergentes. Como Rocheleau planteó elocuentemente, esto llama la atención sobre “la combinación de las personas-en-lugares y de las personas-en-redes, y la portabilidad (o no) de la manera en que las personas son-en-lugares y están-en-relación con humanos y otros seres” (Rocheleau, comunicación personal).

19. Véase Gledhill (1997, 1999) para el caso ejemplar de los zapatistas al respecto. Para un argumento general, véase el capítulo cinco.

Se ha dicho que las ideas y prácticas de la modernidad son apropiadas y están embebidas en prácticas situadas localmente, lo que da lugar a una multiplicidad de modernidades a través del ensamblaje de elementos culturales diversos, y que algunas veces este proceso deriva en contratendencias y en contradesarrollos, definidos como “el proceso por el cual múltiples modernidades son establecidas” (Arce y Long 2000: 19). El reto de esta propuesta constructiva consiste en imaginar múltiples modernidades desde múltiples direcciones, esto es, desde múltiples genealogías de prácticas basadas-en-lugar (aunque claramente no limitadas al lugar). En este plano, el *momento del posdesarrollo* es relevante, al menos en algunas interpretaciones recientes del concepto. Para Fagan (1999), por ejemplo, la construcción de una política del posdesarrollo debe empezar por la consideración de las luchas materiales y las políticas culturales que las rodean, y articularse críticamente con el discurso del desarrollo dominante. Para ello deben tener en cuenta sus problemas e imaginar estrategias de transformación y considerar cómo la producción cultural está asociada con el poder. Los trabajadores *reconstituidos* del desarrollo, los investigadores y activistas pueden entonces empezar a trazar una estrategia del posdesarrollo más substancial. Más que un movimiento antidesarrollo, esta estrategia apunta a la construcción de escenarios del posdesarrollo que incorporan una orientación pedagógica hacia el cambio. Un movimiento para la defensa del lugar puede ser un elemento en esta estrategia. Esta defensa es, por supuesto, no solo la fuente de la esperanza y el cambio, sino una dimensión importante de estos.

La crítica al privilegio del espacio sobre el lugar, del capitalismo sobre el no-capitalismo, de las culturas y naturalezas globales sobre las locales no es tanto, ni tan solo, una crítica a nuestro entendimiento del mundo, como a las teorías sociales a las cuales nos atenemos para derivar este entendimiento. Esta crítica también apunta hacia la marginalización de la producción intelectual sobre la globalización producida en las *periferias* del mundo (Slater 1998). Esta crítica, finalmente, es un intento de traer a la teoría social en línea con las miradas del mundo y las estrategias políticas de aquellos que existen del lado del lugar, del no-capitalismo y del conocimiento local —un esfuerzo con el cual los antropólogos y los ecologistas están usualmente comprometidos—. La dominación y la subalternidad, como Guha (1994) lo ha demostrado, son fenómenos sociales y epistemológicos complejos. Esos marcos que eluden la experiencia histórica de lo subalterno, y que participan en el borramiento de las estrategias subalternas de localización, puede decirse que también participan en la prosa de la contrainsurgencia. De manera contraria, si es cierto que las formas políticamente enriquecidas de la diferencia siempre están bajo construcción, hay esperanza de que puedan llegar a constituir nuevas bases para la existencia de rearticulaciones significativas de subjetividad y alteridad, en sus dimensiones económicas, culturales y ecológicas.

En última instancia, la antropología, la geografía política y la ecología política pueden contribuir a reinstaurar la crítica a las hegemonías actuales como una pregunta de imaginación utópica: ¿Puede el mundo ser reconcebido y reconstruido desde la perspectiva de una multiplicidad de prácticas basadas-en-lugar de cultura, naturaleza y economía? ¿Qué formas de *lo global* pueden ser imaginadas desde múltiples perspectivas basadas-en-lugar? ¿Qué contraestructuras pueden ser puestas en el lugar para volverlas viables y productivas? ¿Qué nociones de política, democracia y economía son necesarias para hacer efectivo lo local en todas sus multiplicidades y contradicciones? ¿Qué rol deben jugar los diferentes actores sociales —incluyendo las viejas y nuevas tecnologías— para permitir crear redes en las cuales las diversas formas de lo local puedan encontrarse con las múltiples manifestaciones de lo global? Algunas de estas preguntas tendrán que ser consideradas seriamente en nuestros esfuerzos para dar forma a la imaginación de alternativas al actual orden de cosas.

8. MODERNIDAD, IDENTIDAD Y LA POLÍTICA DE LA TEORÍA¹

Es difícil apreciar la magnitud de la transformación política y cultural que tuvo lugar en el litoral pacífico en Colombia durante los noventa. Un nuevo régimen de la identidad emergió y tomó forma entonces en esta región de selva húmeda habitada primordialmente por grupos negros e indígenas. Este régimen fue expresado en términos de etnicidad y, para los grupos negros, articulado en gran medida alrededor del concepto de comunidades negras. No había nada en el paisaje político, cultural y social del Pacífico —o aun del país— que hiciera necesario este desarrollo. Aunque la nueva Constitución de 1991 concedió derechos colectivos territoriales sin precedentes a las comunidades negras de la región, las formas de autoidentificación entre los grupos negros del Pacífico tenían poco o nada que ver con lo que en la Constitución hacía referencia a las *comunidades negras* o, aún más, a la *etnicidad negra*. Sin embargo, las reuniones de activistas, expertos, integrantes de ONG, líderes locales, grupos de mujeres —a fin de discutir el carácter y el estatus de las recién descubiertas *comunidades negras*— se volvieron frecuentes en el Pacífico después de 1990, desde las aldeas en las riberas de los ríos hasta los pueblos pequeños y las ciudades. Una agitada actividad paralela podía verse en muchas oficinas estatales, nacionales y regionales, de planeación, ambientales y de desarrollo en Bogotá y en las principales

1. Este capítulo está basado en un libro en progreso sobre la identidad negra y la movilización cultural, ambiental y política en el Pacífico colombiano. Muchos elementos importantes han sido retomados de allí, como la relación entre los aspectos personales y colectivos de la identidad, las dinámicas de género del movimiento, y la violencia y el desplazamiento que se consolidaron desde 1998.

capitales departamentales con territorios en el Pacífico. Dentro de este amplio contexto, la identidad negra se convirtió en una poderosa fuerza entre los residentes de la región costera.

¿Cómo hemos de entender esta transformación? En el paisaje de la teoría social contemporánea, contamos con un número significativo de conceptos pertinentes. ¿Debemos mirar la emergencia de la etnicidad negra en el Pacífico como una instancia de las muy discutidas clases de *comunidades imaginadas* o *tradiciones inventadas*? ¿Debemos acudir a la literatura floreciente sobre las nuevas etnicidades que, junto con los fundamentalismos, son comúnmente citados como la prueba más importante del retorno forzado de formas de identificación que se creyeron extintas por la marcha abrumadora de la modernidad racional y secular? ¿O debemos apelar a la impresionante literatura de la identidad que crece en muchos campos, desde los estudios culturales y las teorías literarias, feministas, *queer* y críticas de raza hasta la psicología social y la antropología? Podríamos intentar examinar cómo la etnicidad fue *puesta dentro del discurso*, siguiendo a Foucault, o apelar a un amplio corpus de teorías sobre movimientos sociales. El espectro de teorías que hoy buscan considerar lo que es comúnmente referido como *identidad* es así de vasto, lo que en sí mismo —como algunos comentaristas lo han apuntado— motiva una reflexión. ¿Por qué tanta preocupación por la identidad en tiempos recientes? ¿Quién, realmente, necesita la identidad, como se pregunta Hall (1996)?

Hablando en términos generales, lo que ha pasado en el Pacífico puede ser visto como una “relocación de lo *negro* en estructuras de alteridad” y como el comienzo de un novedoso orden de alterización (Restrepo 2002; Wade 1997: 36). Es claro que en los años noventa tuvo lugar una construcción sin precedentes de la diferencia a través de una multiplicidad de prácticas que pueden ser estudiadas etnográficamente. Estas incluyen temas tan variados como la memoria colectiva, el ambiente, la cultura, los derechos, el Estado y la producción. Sobre todo, conciernen a la politización de la diferencia y a la construcción de un nuevo sujeto político, las comunidades negras. Si en los setenta y ochenta los antropólogos todavía podían denunciar la invisibilidad de las culturas negras en el conocimiento experto y en las estrategias del Estado, en los noventa esta faceta fue radicalmente revertida. Repentinamente hubo un tremendo interés por los asuntos relacionados con los negros y, en particular, los referidos a la región del Pacífico. En términos generales, esto se debió a la doble coyuntura de la apertura política impulsada por la Constitución de 1991 y la irrupción de lo biológico como un hecho social global y también relacionado, como es obvio, con los cambios generados por las políticas neoliberales radicales adoptadas por el Gobierno después de 1990. Es necesario explicar por qué esta conversación sobre el Pacífico y lo negro tuvo la forma que tuvo, particularmente en términos de identidad étnica, derechos culturales, diferencia, conservación de la biodiversidad y comunidades negras.

Después de una década dentro del proceso es posible intentar valorar el nuevo régimen de identidad. ¿Debemos ver en la aparición repentina de la etnicidad negra principalmente un reflejo del poder del Estado —el cual responde, a su vez, a los requerimientos impuestos por el capital internacional en el despertar de los modelos neoliberales— para crear las condiciones, y aun los términos, dentro de los cuales los grupos subalternos deben expresar sus acciones? O, a la inversa, ¿debemos interpretar las identidades negras emergentes como un signo de la agencia del subalterno, que habría finalmente encontrado una fórmula práctica para la expresión colectiva después de décadas de haber estado silenciada? Como veremos, mientras que la mayoría de los análisis gravitan hacia una u otra de estas dos opciones, la respuesta a esta pregunta está *por algún lado en el medio*. Esto por sí mismo dice poco. El resto de la historia dependerá en gran parte de las voces y perspectivas que uno privilegie, de su espacio de enunciación y, como es claro, del marco utilizado para examinar el espacio de encuentro entre varios actores en el juego de la identidad. Empezaré nuestro recorrido por el Pacífico (y por la teoría) con algunas de estas preguntas en mente.

I. La emergencia de la etnicidad negra en el Pacífico colombiano en los noventa

El Pacífico colombiano es una región de selva húmeda ubicada entre Panamá y Ecuador, y entre las montañas de los Andes y el litoral pacífico. Está habitada por cerca de un millón de personas, el 90% de ellas afrocolombianas, 50.000 indígenas de varios grupos étnicos, la mayoría emberas y wounanas. “Olvidada” y relativamente aislada por mucho tiempo, en los años ochenta se convirtió en una nueva frontera para el desarrollo, que incluía macroproyectos de desarrollo y nuevas formas de acumulación del capital, tales como las plantaciones de palma africana y el cultivo industrial del camarón. Después de 1990, con la definitiva apertura neoliberal del país a la economía mundial, y con una política explícita de integración de las economías de las cuencas del Pacífico, la región obtuvo un nuevo significado. El Pacífico colombiano es también una de las regiones del mundo más ricas en términos de la diversidad biológica y, por tanto, de gran interés para el establecimiento conservacionista. En 1991, una nueva Constitución nacional otorgó derechos territoriales colectivos a las comunidades de la región y, como resultado de todos estos cambios, importantes movimientos negros e indígenas emergieron en relación con la ley de derechos culturales y territoriales (Artículo Transitorio 55 o AT-55, que se convirtió en la Ley 70 en 1993), y por la defensa de la diferencia cultural y del territorio.

Como se explicaba más arriba, en esta región un nuevo régimen de la identidad emergió y tomó forma entre 1990 y 1998 —expresado en términos

de etnicidad y articulado en torno al concepto de comunidades negras—. En el plano etnográfico, la investigación de la etnización de la identidad negra requiere un examen detallado de los avatares del constructo de comunidades negras, particularmente de las prácticas institucionales y discursivas asociadas con su emergencia y dispersión, un proyecto ya en camino (Restrepo 2002). En el plano teórico, algunas preguntas pertinentes pueden hacerse con respecto a la transformación: ¿Cómo deben ser conceptualizadas estas nuevas identidades? ¿Cómo son representadas en la práctica? ¿Cómo debe ser investigada la relación entre identidades y su contexto histórico? ¿Cómo se puede ponderar la efectividad cultural y política de este nuevo régimen? Después de un recorrido inicial por los enfoques de la identidad, este capítulo repasa los debates contemporáneos sobre la identidad en el Pacífico. La primera parte empieza con una discusión de las identidades negras antes del AT-55 y luego examina los diversos análisis de la etnización de la identidad en los noventa. La segunda parte estudia esta particular aproximación a la identidad desarrollada por un grupo de activistas negros y termina con una breve consideración de este proceso desde la perspectiva de la relación entre la identidad, los movimientos sociales y el Estado. Primero, sin embargo, se presentan algunos asuntos generales concernientes a la identidad y sus políticas.

MODERNIDAD, IDENTIDAD Y LAS POLÍTICAS DE LA TEORÍA

Como una problemática explícita de la vida social, se ha dicho que la identidad es totalmente moderna. La mayoría de los autores no dudan al afirmar que “la identidad es una invención moderna” (Bauman 1996: 18). Esto es principalmente porque “la identidad entró en la mente y la práctica moderna vestida desde un principio como una tarea individual” (Bauman 1996: 19); la modernidad le confió la tarea de la formación del ser al individuo, aunque estuvo mediada en gran medida por una multitud de expertos y entrenadores. También está la idea de que la identidad es predicada por la lógica moderna de la diferencia, en la cual el término subordinado es visto como constitutivo de, y necesario para, el dominante (*i.e.* Grossberg 1996). Aceptaremos este diagnóstico y pondremos entre paréntesis los debates antropológicos de si la identidad, en la forma de la definición del ser, es un constructo occidental moderno, y el interesante asunto de si puede haber formas de pertenecer sin identidad. Muchos antropólogos argumentan que la noción moderna del ser —al menos en el modo quintaesencia del individuo discreto y posesivo de la teoría liberal— no tiene un correlato entre muchas personas no-occidentales. Hay otras nociones de la personalidad, pero no del *individuo*, en el sentido moderno del término. Puede haber varias, pero lo importante ahora es mantener en mente que el anclaje histórico de la identidad en la modernidad es un referente importante para la discusión del caso del Pacífico. Plantearemos la pregunta, sin embargo, de

si la lógica moderna de la identidad es lo suficientemente amplia para describir lo que está sucediendo con la construcción de la etnicidad negra. Si la pregunta por la identidad se ha vuelto insistente, ¿podremos inferir que los problemas a los cuales responde aparentemente en el Pacífico pueden ser completamente explicados por una lógica moderna?

Es común hacer referencias a las discusiones de la identidad al contrastar las posiciones del esencialismo y el constructivismo. De acuerdo con las teorías del esencialismo, la identidad se desarrolló a partir de un núcleo esencial e inmutable. Esta noción ha derivado en nociones primordialistas y unitarias de las identidades étnicas, raciales y nacionales, en las cuales la identidad ontológica es vista en términos de los lazos grupales primordiales anclados más o menos en una cultura compartida y autocontenida. Las nociones esencialistas de la identidad, aunque todavía prominentes en la imaginación popular y en algunos trabajos académicos (algunos reanimados a través de debates y reportajes sobre separatismos étnicos, choque de civilizaciones, balcanización, entre otros), son ampliamente consideradas como inadecuadas la mayoría de las veces, y además pasadas de moda. La mayoría de los académicos y activistas hoy en día consideran que todas las identidades son el producto de la historia. El acuerdo, sin embargo, finaliza con esta declaración porque las distintas críticas radicales del esencialismo se refieren a diferentes tipos de sujetos (el sujeto burgués; el cartesiano, el observador desligado; el sujeto con género, el agente de la razón centrada en el sujeto y, más adelante, en las aproximaciones críticas marxistas, posestructuralistas, feministas y otras más), pero también porque las críticas tienen diversas orientaciones políticas que llevan a conclusiones políticas divergentes.

El posestructuralismo le ha prestado mucha atención a conceptualizar la identidad, y Foucault ha sido el autor más influyente en esta área. Las teorías de Foucault enfatizan la producción de sujetos a través de discursos y prácticas ligados al ejercicio del poder —prácticas a través de las cuales el sujeto es objetificado de varias maneras, por ejemplo, por medio de mecanismos de disciplina y normalización, así como las prácticas de subjetificación que el sujeto hace de sí mismo—. Para algunos, sin embargo, una teoría de la identidad no puede estar completa sin un recuento de la constitución activa del sujeto sobre sí mismo, punto que Foucault dejó sin acabar y que otros han continuado (*i.e.* Hall 1996: 15). Las contribuciones de Butler, Laclau y Mouffe son quizás las más conocidas al respecto. Tomando como punto de partida las contradicciones de las políticas de la representación dentro del feminismo —el hecho de que dentro de estas políticas la categoría de la mujer es producida y constreñida por las mismas estructuras de poder de las cuales busca emanciparse—, Butler (1990) muestra el carácter complejo y multifacético de la identidad y de las limitaciones de cualquier intento de construir un sujeto estable. La alternativa es una interrogación constante de las políticas de la representación, a través de una genealogía crítica de

sus prácticas. En el caso de las políticas feministas, esta genealogía revela una matriz heterosexual subyacente y un insuficiente escrutinio de la relación entre el sexo y el género —precisamente los constructos que abren el terreno para el poder regulatorio del patriarcado—. El problema es aún más complicado, como Butler lo percibe, en tanto que no existe el recurso de una noción utópica de una identidad liberada de la matriz del poder definida por el sexo, el género, el deseo y el cuerpo. La política se convierte entonces en un constante esfuerzo por desplazar las nociones naturalizadas que sustentan la hegemonía masculinista y heterosexista, y se centra en el *género en disputa* al movilizar y subvertir continuamente las mismas categorías que sirvieron como las *ilusiones fundacionales de la identidad* (Butler 1990: 34).

Para Laclau y Mouffe (1985), todas las identidades están “en disputa” en esa no-fijeza que se ha convertido en la regla. Todas las identidades son relacionales y sobredeterminadas, de manera que la lógica de la articulación es la única posibilidad para la construcción política de la identidad. Esta lógica procede por medio de la construcción de puntos nodales, alrededor de los cuales los significados y las identidades pueden ser parcialmente fijados. Para que esto suceda, las relaciones existentes de subordinación (*i.e.* en términos culturales, étnicos o de género) deben ser vistas como relaciones de opresión. Esto es, deben ser transformadas en sitios de antagonismo, y esto solo puede suceder bajo ciertas condiciones discursivas. Los discursos de la etnicidad, de los derechos culturales y la biodiversidad jugaron un importante rol en el Pacífico que hizo posible la interrupción de la *usual subordinación* y su articulación como dominación. Estos discursos permitieron construcciones novedosas de la situación del Pacífico por parte de los activistas en cuanto a las imposiciones externas del Estado, el conocimiento experto y la economía global. En términos generales, el modo articulatorio resulta en divisiones novedosas del campo social sobre la base de profundas identidades construidas que son parcialmente autónomas, aun cuando su carácter político nunca es dado de antemano, sino que depende de articulaciones discursivas establecidas.

La aparente fijación en la división esencialista/constructivista ha sido crecientemente criticada. Para Comaroff (1996), el constructivismo es simplemente una aseveración de que todas las identidades son el producto de la agencia humana; esta aseveración puede esconder un viejo conjunto de problemas. Los constructivistas realistas, por ejemplo, argumentan que detrás de las identidades hay juegos particulares de intereses. De esta manera se cae otra vez en una posición instrumentalista. Los constructivistas culturales aceptan que las identidades son el producto de prácticas de significación compartidas, pero tienden a tratar la cultura como dada. Una tercera perspectiva, la del construccionismo político, señala la imposición de ideologías —por ejemplo, el Estado-nación— como la fuente de las identidades. Finalmente, el historicismo radical sigue al marxismo en su creencia de que las identidades sociales son el resultado de las

desigualdades, expresadas en los ámbitos de la conciencia y la cultura. A diferencia de estas posiciones, Comaroff concibe las identidades no como cosas sino como relaciones a las cuales se dota de contenido de acuerdo con su permanente construcción histórica. Esto significa que “las identidades étnicas son siempre atrapadas en ecuaciones de poder a la vez materiales, políticas y simbólicas” (Comaroff 1996: 166). Igualmente, considera que las identidades son construidas a través de la práctica cotidiana, en el encuentro entre grupos. Una vez construidas, las identidades étnicas pueden tomar una poderosa prominencia para quienes las portan, hasta el punto de aparecer como naturales, esenciales y primordiales (Comaroff 1996: 166). No obstante, las condiciones que dan lugar a la identidad étnica pueden cambiar, en parte como resultado del proceso de construcción de la identidad en sí misma, lo que significa que quienes la sostienen son probablemente muy diferentes. Norval (1996) agrega dos elementos importantes: la construcción del horizonte discursivo de significado va de la mano con la forma en que las comunidades interpretan su pertenecer —incluyendo el dibujamiento de fronteras a través de la externalización del otro—, y la construcción de los imaginarios políticos.

La preocupación por el poder y la política puede ser resuelta dentro de las teorías de la identidad de otras maneras. Para Grossberg (1996), el discurso de la identidad es visto como el terreno para la lucha. Aunque importante, es limitado ya que la consideración de su propia locación dentro de formas modernas de poder es estrecha y, como tal, las políticas de la identidad no pueden proveer de una amplia base para las nuevas comunidades políticas. El pliegue moderno de la identidad, de acuerdo con Grossberg, tiene en cuenta tres lógicas: la diferencia, la individualidad y la temporalidad. Aun cuando concebida en términos de fragmentación e hibridez, la identidad como diferencia tiende a localizar el término subordinado como necesario para el dominante, e ignora entonces la positividad del subalterno como poseedor de otros conocimientos y tradiciones (Grossberg 1996: 92). En general, las teorías de la identidad “han fallado en abrir un espacio anti o incluso contramodernidad [...] son en última instancia incapaces de contestar las formaciones del poder modernas en su nivel más profundo porque permanecen dentro de las formas estratégicas de la lógica moderna” (Grossberg 1996: 93). A la lógica que transforma la identidad en relaciones de diferencia, Grossberg opone la lógica de la otredad, de la productividad y la espacialidad. Una perspectiva de la otredad permite examinar la identidad-como-diferencia en sí misma, como un producto del poder moderno. Y aunque las teorías de la otredad ven la diferencia y la identidad como efectos de poder, estas no reducen la pregunta por el otro a ser meramente constitutiva o relacional. En otras palabras, para el caso del Pacífico, la positividad de las identidades negras no puede ser reducida a una articulación de la diferencia dictada por el orden dominante euroandino. Esto llevaría a negar su otredad como positividad y exterioridad.

Las teorías de la identidad también están penetradas por las nociones modernas de la individualidad. Grossberg sugiere una concepción útil de la individualidad en términos de tres planos: el sujeto como una fuente de experiencia, el agente como la base para la acción y el ser como el sitio de la identidad social, esto es, la subjetividad, la agencia y la identidad del ser. Mientras que la subjetividad involucra la atadura a lugares (incluso lugares estructurados, multiplicados y múltiples), la agencia acarrea la distribución de actos en el espacio. Si los lugares son puntos históricos de pertenencia e identificación, la agencia define la forma particular que los lugares pueden tomar a través del empoderamiento de poblaciones particulares. La agencia crea los lugares como posibilidades estratégicas; la agencia es el empoderamiento habilitado en sitios o lugares particulares. Las consecuencias de esta conceptualización para repensar la identidad —que llevan a lo que Grossberg llama una *política de la singularidad* y la posibilidad de pertenecer sin identidad— todavía necesitan ser trabajadas.

LA ETNIZACIÓN DE LA IDENTIDAD NEGRA EN EL PACÍFICO SUR EN LOS AÑOS NOVENTA

Para darse cuenta del significado de la transformación del régimen de identidad que tuvo lugar en el Pacífico en los noventa, es importante echar un vistazo a cómo eran construidas antes las identidades. Algunos antropólogos afirman la existencia de un universo cognitivo negro que, aunque constituye una totalidad coherente con una lógica original propia, es siempre cambiante y flexible. Más allá de las aproximaciones que enfatizan una protoidentidad basada en la sobrevivencia de rasgos africanos o, de manera contraria, la inhabilidad de los grupos negros para articular una identidad en medio de la dureza de su marginalización, Losonczy propone una visión de las identidades negras del Pacífico como “una identidad intersticial, resultado de violentas discontinuidades históricas” (1999: 15). En vez de apelar a un referente étnico primordial, esta identidad fue construida en términos de una estrategia subyacente que sistemáticamente reorganizó materiales culturales exógenos, y que resultó en “identidades en crisol con fronteras abiertas y móviles” (Losonczy 1999: 16). Esto aplica tanto para el pasado como para el presente. En el pasado, la estrategia reunió elementos de diversa procedencia —católicos, africanos, indígenas, modernos— de forma que constituyeron su propio tipo de memoria colectiva. Esta memoria fue fundada sobre dos ausencias desconcertantes: los orígenes africanos y la esclavitud. Sin embargo, este no es un borramiento total, pues aunque no existan memorias orales explícitas de estos eventos pueden registrarse a partir de una serie de prácticas rituales y simbólicas, como las narrativas y rituales de los muertos o los santos, cuya performance, iconografía y elementos musicales evidencian el sincretismo de formas africanas, indígenas y católicas (Losonczy 1999; Restrepo 2002).

El mismo argumento puede ser aplicado al pasado más reciente. Con respecto a la sociedad negra del área norte del Chocó, otro antropólogo afirma que la identidad es un artificio de fina filigrana, tejida con materiales que se acopian de distintas fuentes sin importar su procedencia ni el producto final (Villa 2001: 207). Si durante la mayor parte del siglo xx esta estrategia significó la progresiva incorporación de una relación con el Estado y los partidos políticos establecidos dentro de las identidades locales, desde finales de los años ochenta esta lógica de recombinación ha obligado a los campesinos negros a descubrir la etnicidad. Villa subraya el rol de la Iglesia progresista, de los discursos expertos y de algunos proyectos de desarrollo como las fuentes de los hilos para la nueva identidad. Para Villa, las nuevas identidades son parte de un proceso que se remonta hasta la sociedad colonial y que encuentra en la actual etnización su fase más reciente. Para Losonczy, la reciente apelación al idioma de lo *afro* (como en la nueva categoría de afrocolombiano) implica un regreso a los temas míticos de los orígenes y la esclavitud. Para la autora, sin embargo, la reinserción de la identidad en esta narrativa tiene lugar en terrenos de una concepción moderna y lineal de la historia y, por lo tanto, corre en contravía al previo régimen discontinuo y disperso. Queda por verse, concluye, si el proceso de poner la etnicidad negra en diálogo con la modernidad (a través de una suerte de *memoria neotradicionalista*) podrá forjar una nueva figura de la identidad en crisol.

El argumento de Losonczy de que la etnización negra en los años noventa representa un abandono de las lógicas de la identidad por mucho tiempo existentes es compartido por otros estudiosos del proceso. Es necesario regresar a la exposición del régimen previo de la identidad para entender esta posición. Un punto común de partida es la afirmación de que las identidades antes del AT-55 eran en gran parte localizadas, fluidas y diversas. Por una parte, las identidades de los asentamientos ribereños son fuertemente basadas en el lugar, ancladas en el río; el sentido de pertenencia es comúnmente referido al río en cuya cuenca se habita. Los conceptos de territorialidad están basados-en-lugar y ligados a relaciones de parentesco, a prácticas laborales y a una gramática del entorno. Más allá de esto, existen algunas formas generales de autorreferencia, como las de *libre*. El origen de este término de autorreferencia seguramente se encontrará en la taxonomía racial colonial, aunque está lejos de ser simple. Como la otra categoría común de *renaciente* (la noción de que todo está renaciendo perpetuamente), la de *libre* “tiene un significado particular en una compleja articulación dentro de un juego de categorías profundamente tejidas [...] entonces la noción de libre no es solo la trascripción local de una categoría racial de lo *negro* como simplemente lo opuesto a lo *blanco* o *indígena*” (Restrepo 2002: 99). De hecho, lo que se obtiene es una *polifonía de identidades* que incluye múltiples nociones, tales como *cholo*, *indio bravo*, *indio*, *natural*, *paisa*, *serrano*, *gringo*, *culimocho*, *libre*, *moreno* o *negro* (Restrepo 2002: 101). Este sistema fluido y móvil es aún más complicado por nociones de pertenencia, de ocupación, entre otras. Se es un

trabajador, un campesino, un leñero (recolector de madera para el fuego), un pescador, un conchero (un recolector de conchas) o un costeño (de la costa). Estas denominaciones constituían las posiciones de sujeto más comunes antes de la emergencia de la etnicidad.

Este régimen de identidad se considera trastornado por el arribo de la etnicidad negra, aun si no todas las posiciones previas de sujeto desaparecieron de la noche a la mañana y algunas permanecen o han sido reconstituidas. Es importante enfatizar que la llegada de los noventa significó una radical ruptura con las articulaciones existentes de lo negro, una relocalización de lo negro en el nuevo imaginario cultural y político de la nación. En el Pacífico sur, el AT-55 inauguró una serie de prácticas que derivaron en una poderosa construcción discursiva de la identidad étnica en términos de las comunidades negras. Veamos cómo.

Primero que todo, el AT-55 impulsó la creación de mecanismos institucionales para el desarrollo de la ley (que se convirtió en la Ley 70 en agosto de 1993). Estos mecanismos (particularmente una Comisión Especial para las Comunidades Negras a nivel nacional) involucraban cuerpos mixtos de funcionarios del Estado, expertos y representantes de comunidades negras y organizaciones. Esto produjo una intensa actividad. Nuevas organizaciones y formas de pensar emergieron con base en estas categorías que tenían pocas referencias previas en el Pacífico, tales como territorio, cultura, ambiente y, muy importante, la comunidad negra. Esta última definida en la Ley 70 así: “Comunidad negra es el conjunto de familias de ascendencia afrocolombiana que poseen una cultura propia, comparten una historia y tienen sus propias tradiciones y costumbres dentro de la relación campo-poblado, que revelan y conservan conciencia de identidad que las distinguen de otros grupos étnicos” (Ley 70, artículo 2, parágrafo 5).

Muchos observadores han comentado cómo la ley, y particularmente esta definición, que fue formulada por antropólogos y otros expertos de la Comisión Especial, se basó en el único modelo existente de alteridad, el de los indígenas. De cualquier manera, los términos introducidos por el AT-55 y la Ley 70 se convirtieron en los puntos nodales para la articulación de una política de la identidad negra. Hubo varias condiciones que, hacia el final de los años ochenta, prepararon el terreno para que estas categorías se enraizaran. En el Pacífico sur, el desplazamiento de la tierra por las camaroneras (fincas industriales de camarones) y palmicultoras (plantaciones de palma africana) estaba avanzando rápidamente. La cooperación internacional y los proyectos de desarrollo, los discursos ambientales como el de la biodiversidad, la descentralización del Estado que requería un nuevo tipo de sujeto local, y algunas formas de organizarse, particularmente las resultantes de la unión de la Iglesia católica progresista y los campesinos, fueron factores que influyeron para que las preocupaciones expresadas en el AT-55 encontraran una resonancia entre los grupos locales. Para

los activistas, el AT-55 apareció como una gran posibilidad para la construcción cultural y la propia defensa. Lo que sobrevino fue una verdadera *pedagogía de la alteridad* por medio de la cual expertos, integrantes progresistas de la Iglesia, funcionarios del Estado, trabajadores del desarrollo y, por supuesto, numerosos activistas, circularon el lenguaje novedoso a través de los ríos, las aldeas y los pueblos del Pacífico. Este, sin embargo, no fue un ejercicio de arriba hacia abajo, sino un proceso de interacción entre expertos y organizaciones etnoterritoriales, expertos y comunidades, activistas y comunidades, consejeros y grupos locales, etc. Estas interacciones involucraban una constante negociación de los términos y las prácticas (Restrepo 2002).

Estas interacciones tuvieron lugar a través de una multiplicidad de prácticas: talleres y reuniones en las ciudades y asentamientos en los ríos, mapificación y ejercicios de censos en comunidades, el viaje por territorios para la titulación colectiva, entre otras. Mediante estas prácticas la etnicidad fue *puesta dentro del discurso*, lo cual dependió a su vez de una serie de operaciones: naturalizó la identidad al dibujar a los grupos negros como ambientalistas; enfatizó las prácticas *tradicionales* de producción; representó a las comunidades como si existieran en asentamientos discretos, y resaltó racionalidades económicas particulares, formas tradicionales de autoridad, entre otros.

Estas operaciones localizaron a los grupos negros en el espacio y en el tiempo de maneras particulares; tendieron a objetificar y regularizar las nociones de territorio y cultura —lejos de un régimen fluido y disperso, en uno más moderno, racional y normativo—. El resultado fue una significativa rearticulación de la experiencia local:

Pensar sobre la población local en términos de comunidad negra, con un territorio, con prácticas de producción tradicionales, una identidad étnica y una serie de derechos específicos, fue un ejercicio para la construcción de la diferencia que solo fue posible en el Pacífico [sur] en la década de los noventa con el posicionamiento social e institucional de este nuevo régimen de representación. (Restrepo 2002: 81, 82)

Sería una equivocación, sin embargo, ver únicamente este régimen como un artefacto al servicio de los derechos culturales y territoriales, o como el simple resultado de la manipulación del Estado. Ciertamente, hay una conexión entre las nuevas identidades y el Estado neoliberal; sin embargo, las primeras solo pueden ser vistas parcialmente como resultado del último. Como el previo modelo del proyecto populista y racialmente homogéneo de construir nación entró en crisis, el Estado promovió la creación de nuevas identidades que luego fue incapaz de controlar. Esto se debe en parte al impacto de factores transnacionales que enfatizaban la diversidad cultural, el ambiente y los derechos humanos. En otras palabras, es difícil defender cualquier comprensión simple

de la relación entre la identidad, los movimientos sociales y el Estado. Las estrategias subalternas no son ni la creación de los modelos hegemónicos ni la pura y directa resistencia a ellos. Se pueden encontrar formas de política cultural que confrontan la discursividad institucional del Estado en un plano local. Como lo muestran los análisis de las prácticas cotidianas de la formación y el funcionamiento del Estado, las presiones locales por parte de los movimientos sociales sí tienen un efecto sobre el Estado. En lugares como el Pacífico, la etnización de la identidad requiere ser vista como un proceso compartido. Esto es así porque el Estado raramente funciona como una entidad coherente, sino escindida, con tensiones internas y conflictos a través de diversos niveles, instituciones y programas. En algunos casos, los funcionarios locales pueden buscar captar las dádivas del *boom ecoétnico* para su propia ventaja, mientras que en otros casos pueden convertirse en aliados de las organizaciones locales, que también operan como mediadoras entre el Estado y las comunidades locales. Con frecuencia se encuentra que las oficinas de Estado son constituidas en su mayoría por espacios mixtos que reúnen a los funcionarios civiles, a los expertos y a activistas de los movimientos —lo que también hace difícil decidir dónde empieza y termina el Estado, o si puede ser identificado como una entidad discreta (Álvarez 2002)—. Algunas de estas dinámicas son olvidadas en recientes estudios etnográficos y culturales del Estado, motivo por el que prolongan el estadocentrismo.

El análisis de Restrepo (2002) concluye acertadamente con la afirmación de que las representaciones de lo negro en términos de etnicidad constituyen un campo de confrontación discursiva y, por lo tanto, política. No hay una necesaria correspondencia entre una locación social dada (como negros) y su representación. Las identidades étnicas pueden aparecer como esenciales para algunos, o considerarse como una imposición de parte del Estado por otros (por ejemplo, las élites negras), o como un espacio de maniobrabilidad para otros. Lo que ha hecho a las comunidades negras pensables y materiales es precisamente el denso entretejido de técnicas de expertos, del Estado y de los activistas con sus correspondientes mediaciones basadas-en-el-lugar. El resultado ha sido una significativa reconfiguración de las modalidades de poder. Esto habla del profundo carácter político de la identidad, aspecto que los activistas de los movimientos sociales saben demasiado bien, como veremos en la siguiente sección.

Para resumir, la experiencia de los años noventa exhibe algunas de las facetas contempladas en las teorías contemporáneas de la identidad. Las identidades son históricamente creadas por ensamblajes de discursos y prácticas. Los principales discursos de articulación, en este caso, conciernen a la diferencia natural (biodiversidad) y cultural; otros discursos importantes fueron el desarrollo alternativo y los derechos. Estos discursos se centraron en la noción de comunidades negras y operaron a través de una multiplicidad de prácticas que reunieron a las comunidades, los activistas, los expertos, los

oficiales del Estado, los académicos y las ONG en varias combinaciones y en una diversidad de espacios. El régimen de la identidad que sobrevino fue el resultado de una problematización dada de la diferencia y puede verse, hasta este momento, como un proceso moderno. Modeladas a partir de la experiencia indígena, las identidades étnicas negras fueron concebidas en principio como distintas del otro dominante euro/andino (blancos/paisas). Como una herramienta moderna, es posible entonces entender la construcción de la identidad negra como parte del proceso de negociación de un nuevo modo de inserción dentro de la vida nacional. Por un tiempo, estas identidades adquirieron gran importancia, aunque fueron experimentadas de diversas formas por cada grupo. Lo que estaba en juego era una rearticulación del pertenecer —un nuevo horizonte discursivo de sentido— que permitió la creación de un imaginario político sin precedentes en términos de la diferencia, la autonomía y los derechos culturales. Como sucede con todas las identidades modernas, la etnicidad negra quedó entrampada en una política representacional permitida por las mismas estructuras de poder de las cuales busca liberarse. Queda por ver el grado en que los activistas negros fueron capaces de *disputar* esta identidad a lo largo del camino.

La etnicidad negra introdujo una nueva economía del poder y de visibilidad en el Pacífico sur. Esto no es todo, sin embargo; el análisis de la sección siguiente hará algunas preguntas sobre los límites de las interpretaciones del proceso de etnización presentado en las páginas anteriores. ¿Los discursos y las estrategias de los movimientos sociales evidencian solo una conversación con la modernidad, o ellos intuyen una contramodernidad en cualquier sentido? ¿El juego de las identidades puede ser explicado en términos del Estado y la economía o, de manera contraria, puede un entendimiento diferente de la agencia llevar a una lectura parcialmente distinta? ¿Los activistas labran visiones a largo plazo —más allá y quizás a pesar de la modernidad— que pueden legitimar una interpretación diferente de sus acciones? ¿El encuentro frontal del activista con la globalización no lleva a visionar una política de la diferencia que de alguna manera puede ser considerada como un desafío a la lógica del capital y el Estado desde otro espacio epistémico, aunque no totalmente diferente? ¿Puede una política de la diferencia basarse no únicamente en la exteriorización de un otro, sino también en una multiplicidad de otros y, más aún, en una construcción positiva del lugar y la cultura? Si este es el caso, ¿qué otros tipos de conversaciones establecen los activistas fuera y más allá de la *conversación étnica*? ¿Fueron realmente las identidades indígenas y blancas el principal punto de referencia para la construcción de la identidad étnica negra, o cómo, por ejemplo, la naturaleza complica este panorama? Finalmente, ¿qué pasa cuando cambiamos el marco de interpretación y cómo reconciliamos lecturas contrastantes? Una mirada más detallada de un sector particular del movimiento negro del Pacífico sugerirá respuestas tentativas a algunas de estas preguntas.

II. El movimiento social de comunidades negras del Pacífico sur

Esta sección analiza la emergencia y transformación de una organización de la red del movimiento negro llamada el Proceso de Comunidades Negras (PCN). Como la más visible expresión del movimiento más extendido de comunidades negras en el Pacífico, el PCN puede ser visto en términos de labrar las identidades individuales y colectivas a través de la creación de lenguajes derivados de las luchas locales. Estas luchas existen dentro de contextos mayores que ligán a las comunidades, la región y la nación a redes más extensas y a historias socioeconómicas, culturales y políticas más amplias. Lo que une estos niveles de identidad son los discursos de articulación. En vez de aproximarse a las prácticas articularias primordialmente desde el lado del Estado y la economía, intentaremos examinar qué pasa cuando consideramos las políticas de la articulación desde el lado de la agencia y de los mundos figurados establecidos por los activistas. Como en la sección previa, empezaremos por introducir un enfoque diferente sobre la identidad como un prelude para la presentación y la discusión etnográfica.

IDENTIDAD, HISTORIA Y AGENCIA. UNA TEORÍA CONTEMPORÁNEA

Con base en el trabajo de dos académicos rusos (el psicólogo L. S. Vygotsky y el teórico literario M. Bakhtin), Holland, Lachicotte, Skinner y Cain (1998) han desarrollado un modo de entendimiento dialógico y orientado de la práctica de la identidad. La identidad, desde su perspectiva, es una forma compleja del entendimiento de sí mismo, improvisada a partir de los recursos culturales a mano en un contexto histórico particular. Su enfoque se basa en la intersección de las personas y la sociedad, y en cómo el poder y la cultura son negociados en esta intersección para producir identidades particulares de forma que evidencian sus dimensiones estructurales, así como las agenciales del proceso. Para conceptualizar este proceso de construcción, estos autores se apoyan en la insistencia de Bakhtin sobre la ineluctable naturaleza dialógica de la vida humana para llegar a una noción de “codesarrollo —el desarrollo interrelacionado de personas, formas culturales y posiciones sociales en mundos históricos particulares” (Holland et ál. 1998: 33).

La producción de identidades acarrea la construcción de mundos culturales. Esto implica un activo engranaje con el ambiente y considera el lugar a través de improvisaciones recursivas dentro de un bagaje histórico sedimentado. También involucra varios tipos de mediaciones (por ejemplo, simbólicas, lingüísticas y otras *herramientas de agencia*). En el caso de los activistas, estos mundos culturales pueden pensarse como *figurados*, definidos como mundos situados localmente, contruidos culturalmente y organizados socialmente,

que hacen visible la agencia decidida de las personas, esto es, su capacidad de rehacer el mundo en el que viven. Aunque estos mundos están sujetos a un continuo ajuste, pueden adquirir cierta durabilidad; ciertamente, “este contexto de flujo es la base para el desarrollo de la personalidad” y establece las condiciones para “el espacio de la autoría” (Holland et ál. 1998: 63). Los mundos figurados de este tipo son el espacio donde las políticas culturales se establecen y adquieren identidades particulares personales y colectivas. Podemos pensar que los activistas tienen cierta competencia para, literalmente, figurar mundos a través de una variedad de prácticas, articulaciones y artefactos culturales. Ellos lo hacen a través de formas de *aprendizaje situado*, en las cuales “las identidades se convierten en logros importantes de participación en las comunidades de práctica” (Holland et ál. 1998: 56, 57). La colectividad llamada Proceso de Comunidades Negras (PCN) puede ser vista como un ejemplo de una comunidad de práctica cohesiva, formada en el proceso de construir un mundo figurado relativamente estable.

En adición a la dimensión dialógica, el segundo aspecto de la perspectiva de autoría es su dimensión histórica; esto es, conceptualizado fructíferamente por estos autores a través de la noción de la *historia en persona* (Holland y Lave 2001). Este concepto invoca al mismo tiempo los efectos estructurantes de las condiciones históricas y los procesos por los cuales los actores median lo estructurante a través de la producción de formas culturales que asumen las condiciones históricas como recursos para la autoría de sí mismos. Holland y sus coautores introducen dos nociones al respecto. La primera es aquella de las *prácticas locales contenciosas*, esto es, la participación situada de los actores en conflictos locales explícitos que generan identidad. La segunda es la de las *luchas históricas duraderas*, que consiste en esos largos procesos que constituyen los bagajes dentro de los cuales la categoría anterior está localizada. No es difícil ver cómo estos dos conceptos podrían aplicarse al Pacífico. Las prácticas locales contenciosas alrededor de territorios específicos y su biodiversidad, por ejemplo, están claramente ligadas con luchas más amplias concernientes, digamos, al desarrollo, la raza, el ambiente, el Estado, los derechos o la globalización. Aquí la etnografía debería documentar cómo las luchas históricamente institucionalizadas ligadas a conflictos de larga duración pueden o no sostener las identidades y cómo ambas se realizan en prácticas locales contenciosas. En otras palabras, las prácticas locales contenciosas median entre la historia en persona y las luchas duraderas, o entre las luchas históricas en persona y las luchas históricamente institucionalizadas. En esta visión no-esencialista, las identidades y las luchas están siempre sin acabar y en proceso: las personas y las instituciones nunca están enteramente *hechas* antes o independientemente de su encuentro. Ya sea real o idealizada, hay periodos donde la identidad se hace hábito y se estabiliza, por lo que dejamos de ser conscientes de su producción así sea por poco tiempo.

HISTORIA Y AGENCIA EN LA PRÁCTICA DEL PROCESO DE COMUNIDADES NEGRAS

El PCN reúne alrededor de 120 organizaciones del Pacífico sur y de otras pocas regiones del país. Como se indicará más adelante, estas organizaciones están agrupadas dentro de *palenques* regionales. Algunas son más activas que otras. La mayoría tiene solo unos pocos participantes en un momento dado. Hay un núcleo duradero de activistas que incluye aquellos del Comité Coordinador Nacional y algunos de sus líderes principales pertenecen a cada *palénque*. En una conversación informal con dos líderes activistas, Libia Grueso y Julia Cogollo (Cali, junio 2002), ellas estimaron el número de miembros activos del PCN en más de cien. El núcleo más pequeño se ha mantenido unido, completamente activo y comprometido durante la mayor parte de los años noventa hasta hoy.

En sus años iniciales (1991-1994), y en el contexto del AT-55, el PCN dio preeminencia al control social del territorio y los recursos naturales como una precondition para la sobrevivencia, la recreación y el fortalecimiento de la cultura. Este esfuerzo sostenido sirvió para sentar la base, durante el periodo de 1991-1993, para la elaboración de la Ley 70 y para afirmar una serie de principios político-organizacionales, que se mencionará abajo. También ayudó a los activistas del PCN a reconocer las diversas tendencias encontradas entre el conjunto de organizaciones negras involucradas en la Ley 70. En la segunda Asamblea Nacional de Comunidades Negras realizada en mayo de 1993, los delegados revisaron y aprobaron el texto de la ley negociada por la Comisión Especial. La elaboración colectiva de la propuesta de la Ley 70 fue un espacio decisivo para el desarrollo del movimiento. Este proceso avanzó en dos niveles, uno centrado en las prácticas cotidianas de las comunidades y el otro en una reflexión política de los activistas. El primer nivel —bajo la rúbrica de lo que se identificaba como la *lógica del río*— buscó una amplia participación de los habitantes locales en la articulación de sus derechos, aspiraciones y sueños. El segundo nivel, aunque tenía los asentamientos ribereños como referente, buscó hacer la pregunta de la gente negra como un grupo étnico, más allá de lo que podía garantizar la ley. Este nivel dio lugar al desarrollo de una conceptualización de nociones de territorio, desarrollo y relaciones sociales de las comunidades negras con el resto de la sociedad colombiana. Esta conceptualización se llevó a cabo en un proceso dialógico con una multitud de actores, incluyendo políticos negros tradicionales y el Estado. La negociación con el Gobierno implicó un doble esfuerzo de construcción de acuerdos, entre organizaciones y comunidades, por un lado, y entre ellas y el Gobierno, por el otro. Dada la implementación forzosa de la apertura neoliberal de la economía y la creciente circulación de discusiones sobre la biodiversidad y los recursos genéticos, estas negociaciones se volvieron aún más tensas. Mientras que el Gobierno se hizo más intransigente al darse cuenta de que la capacidad de sus interlocutores negros crecía, los procesos organizativos negros ganaron

en estructura, experiencia y coordinación. El proceso entero constituyó una verdadera construcción social de la protesta que culminó con la aprobación por el Congreso de una versión de la ley (Ley 70) negociada con las comunidades².

La Tercera Conferencia Nacional fue realizada en septiembre de 1993 en el pueblo predominantemente negro de Puerto Tejada. Con la asistencia de más de trescientos delegados, en la conferencia se debatió la situación político-organizacional de las comunidades negras. Reconociendo la diversidad del movimiento, la conferencia propuso una definición propia y una caracterización como:

un sector del movimiento social de comunidades negras compuesto por gente y organizaciones con diversas experiencias y objetivos, pero unidos alrededor de una serie de principios, criterios y objetivos que nos diferencian de otros sectores del movimiento. En el mismo sentido, representamos una propuesta para el conjunto de la comunidad negra del país y aspiramos a construir un movimiento unificado de comunidades negras que sea capaz de abarcar sus derechos y aspiraciones. (Expediente de la conferencia de Puerto Tejada en septiembre de 1993)

El objetivo del proceso organizativo fue expuesto como “la consolidación de un movimiento social de comunidades negras para la reconstrucción y afirmación de la identidad cultural [...] para el logro de nuestros derechos culturales, sociales, económicos, políticos y territoriales y para la defensa de los recursos naturales y el medio ambiente”. Un rasgo crucial de la conferencia fue la adopción de una serie de principios organizacionales que vincularon la práctica y los deseos de las comunidades negras. Estos principios tenían que ver con los asuntos claves de identidad, territorio, autonomía y desarrollo:

1. *La reafirmación del ser* (del ser negros). En primer lugar: entendemos el ser, como negros, desde el punto de vista de nuestra lógica cultural, de nuestra manera particular de ver el mundo, de nuestra visión de la vida en todas sus expresiones sociales, económicas y políticas. Una lógica que está en contradicción y lucha con la lógica de la dominación, la que pretende explotarnos, avasallarnos y anularnos. Nuestra visión cultural entra en confrontación con un modelo de sociedad al que no le conviene la diversidad de visiones porque necesita la uniformidad para seguir imponiéndose.

Este principio identificó claramente cultura e identidad como los ejes tanto de la vida cotidiana como de la práctica política.

2. *Derecho al territorio* (un espacio para ser). El desarrollo y la recreación de nuestra visión cultural requiere como espacio vital el territorio. No podremos ser si no

2. Para un recuento más completo, véase Grueso, Rosero y Escobar (1998).

tenemos el espacio para vivir de acuerdo con lo que pensamos y queremos como forma de vida. De ahí que nuestra visión del territorio sea la visión del hábitat, el espacio donde el hombre negro desarrolla su ser en armonía con la naturaleza.

3. *Autonomía* (derechos al ejercicio del ser). Esta autonomía se entiende en relación a la sociedad dominante y frente a otros grupos étnicos y partidos políticos, partiendo de nuestra lógica cultural, de lo que somos como pueblo negro. Entendida así, internamente somos autónomos en lo político y aspiramos a ser autónomos en lo económico y lo social.

4. *Construcción de una perspectiva propia de futuro*. Se trata de construir una visión propia del desarrollo económico y social partiendo de nuestra visión cultural, de nuestras formas tradicionales de producción, y de nuestras formas tradicionales de organización social. Consuetudinariamente, esta sociedad nos ha impuesto su visión de desarrollo que corresponde a otros intereses y visiones. Tenemos derecho a aportarle a la sociedad ese mundo nuestro, tal como lo queremos construir.

5. *Declaración de solidaridad*. Somos parte de la lucha que desarrolla el pueblo negro en el mundo por la conquista de sus derechos. Desde sus particularidades étnicas, el movimiento social de comunidades negras aportará a la lucha conjunta con los sectores que propenden por la construcción de un proyecto de vida alternativo.

Esta declaración de principios constituye una ruptura con las formulaciones políticas y desarrollistas de la izquierda, de organizaciones negras anteriores y de sectores políticos tradicionales. Un punto de interés final tiene que ver con la estrategia organizacional del movimiento. En un plano formal, la estructura organizacional del PCN es simple: 1) varios *palenques* regionales, cada uno de los cuales corresponde a una región mayor, y que aglutina las organizaciones locales etnoterritoriales; 2) un comité nacional coordinador; 3) equipos técnicos en un nivel nacional y, en algunos casos, regionales, a cargo de los asuntos económicos, de desarrollo, ambientales y de etnoeducación. Aunque originalmente designaron a los territorios autónomos de cimarrones y esclavos libres en tiempos coloniales, hoy los *palenques* son espacios para la discusión, para la toma de decisiones y la orientación de las políticas en cada una de las regiones con presencia negra importante. Operan en conjunción con la Asamblea Nacional de Comunidades Negras (ANCN), y juntos constituyen el Consejo Nacional de Palenques. Los palenques regionales son integrados por dos representantes de cada una de las organizaciones regionales. El Comité Coordinador Nacional está a cargo de coordinar las acciones, de implementar las decisiones del ANCN y de representar al PCN en foros nacionales e internacionales.

Sería una equivocación, sin embargo, ver esta *estructura* como una rígida serie de normas independientes de las prácticas del día a día de los activistas.

Parece haber un creciente acuerdo entre los teóricos de movimientos sociales sobre la necesidad de evadir la dicotomía que ha prevalecido entre las explicaciones estructuralmente orientadas y aquellas enfocadas en la agencia, la conciencia o la identidad. Dar cuenta de las dinámicas de los movimientos sociales requiere modelos que evaden justamente este pensamiento dicotómico. En los nuevos modelos, la agencia y la estructura son inseparables y mutuamente constitutivas. Aun cuando están formalizadas, como en el caso del PCN, las estructuras no están dadas de antemano, esperando a ser llenadas por los activistas. La estructura en sí misma es hecha de movimiento y establecida en la práctica. La estructura, si es algo, es la propiedad emergente que resulta del movimiento a través del tiempo.

Esto puede verse en la creación y reproducción en el tiempo de la colectividad llamada PCN. Esta organización es el producto de un variado conjunto de prácticas desarrolladas alrededor de las luchas contenciosas locales. Dichas prácticas acarrear un intenso y permanente grado de comunicación entre activistas en distintos niveles: horizontalmente, en el nacional, regional y local; verticalmente, a través de estos. En el nivel nacional, hay un alto grado de comunicación cara a cara y electrónica entre los miembros del Comité Coordinador Nacional con algunos de los principales integrantes de los equipos técnicos. Este grupo forma una colectividad cerrada que está en permanente contacto y desarrolla debates —con frecuencia intensos y acalorados— sobre continuos asuntos, decisiones, etc. Para algunos observadores externos, este debate de alto nivel y de comunicaciones impide la acción efectiva. Aunque puede ser cierto, esta práctica ha permitido que un grupo núcleo de activistas se mantenga constante en su compromiso con la identidad colectiva del PCN y lo que este representa. Las comunicaciones de este tipo son claramente más débiles en el nivel local. Mientras que algunos activistas han internalizado los principios de la organización y la visión política, esto ha sido mucho más difícil en el nivel local. En algunas regiones, y junto con la creciente violencia regional, esto ha llevado a desmantelar organizaciones locales y a diezmar los *palenques* regionales.

Hay una cercana conexión entre la cultura y la identidad desde la perspectiva de los activistas. Como un activista lo expresó, “no somos nosotros quienes salvaremos la cultura, es la cultura quien nos salvará” (Álvarez 2002: 13). Esto no significa, sin embargo, que los activistas consideren la cultura como algo estático. Al contrario, la ven como un proceso dinámico y creativo. La identidad colectiva construida por el PCN puede ser considerada de doble carácter. Por un lado, la identidad es pensada como un conjunto de prácticas culturales compartidas y enraizadas; esta concepción involucra un descubrimiento imaginativo de la cultura que da coherencia a la experiencia de la dispersión y la opresión. Por otro lado, la identidad es vista en términos de las diferencias creadas por la historia; este aspecto enfatiza el volverse antes que el ser, el posicionamiento antes que la esencia, y la discontinuidad cultural así como las continuidades. Para los activistas, la defensa de ciertas prácticas culturales de las comunidades

riberañas es una cuestión estratégica ya que son vistas como formas de resistir al capitalismo y a la modernidad, al tiempo que como elementos de construcciones alternativas. Esta defensa no es intransigente ni esencialista, dado que responde a una interpretación de los desafíos que enfrentan las comunidades y las posibilidades presentadas por una cuidadosa apertura hacia formas de la modernidad, tales como la conservación de la biodiversidad y el desarrollo alternativo. La identidad es entonces vista de dos maneras: anclada en prácticas y formas de conocimiento *tradicionales*, y como un proyecto siempre cambiante de la construcción cultural y política. El movimiento crece sobre las redes inmersas en las prácticas y significados culturales de las comunidades ribereñas y opone, a la noción estática y convencional de la identidad implícita en la Constitución de 1991, una noción más fluida de la identidad como construcción política.

¿EN, CONTRA Y MÁS ALLÁ DEL ESTADO? VALORANDO LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

El periodo de 1995-1996 vio la aparición de nuevos sectores negros organizados con agendas diferentes, y a veces contradictorias, que buscaban capitalizar el espacio creado para los derechos de los pueblos negros. A través de los años, se presentaron los conflictos y contradicciones entre estos grupos alrededor de temas tan importantes como la formulación del Plan Nacional de Desarrollo para las Comunidades Negras, la negociación de los conflictos ambientales, la decisión sobre la representación electoral, entre otros. En muchos casos, la posición negociadora entre las comunidades y el Gobierno fue debilitada.

Sin embargo, los logros concretos del PCN no han sido de ninguna manera despreciables. Estos incluyen el rol central del PCN en la formulación de la Ley 70, y en otras áreas de la política ambiental y cultural. El PCN también hizo grandes contribuciones, a lo largo de los años, a la creación de organizaciones comunitarias en varios ríos del Pacífico sur, a la constitución de consejos comunitarios, al proceso de titulación colectiva de tierras, a la financiación de proyectos específicos y a la organización de desplazados afrocolombianos en Colombia. Los logros ambientales del grupo han sido particularmente importantes. De acuerdo con la mayoría de las opiniones, el PCN ha sido la única y más visible fuerza comprometida con la defensa de las culturas y ecosistemas de la selva húmeda del Pacífico sur. Lo que hace al PCN tan importante y único es una combinación de aspectos que incluyen: 1) una corajuda y sostenida *estrategia política vis-à-vis* con el Estado sobre problemas, derechos y asuntos territoriales, culturales y ambientales; 2) la elaboración progresiva de un sofisticado marco conceptual para el análisis de problemas y para la formulación de una política alternativa relacionada con el desarrollo, la conservación y la sostenibilidad del Pacífico; 3) un sostenido engranaje con *conflictos ambientales concretos* y la búsqueda de soluciones a nivel local, nacional e internacional.

Desde esta perspectiva, se puede decir que el PCN ha desarrollado una práctica coherente de ecología política.

Para resumir, en esta sección hemos intentado utilizar el marco de *historia en persona* para interpretar la experiencia de la colectividad llamada PCN. Hemos visto cómo esta actividad surgió históricamente y constituyó su identidad en la práctica. Dicha identidad fue construida a través de un proceso dialógico de varios tipos, que involucra las relaciones interpersonales dentro del grupo y otros encuentros con una multitud de actores (desde actores del Estado y expertos, hasta actores armados) en prácticas locales contenciosas concernientes al control de los territorios locales, la defensa de las prácticas culturales y ecológicas, la luchas por el derecho a la diferencia, entre otros. Estos conflictos locales se relacionan con luchas más amplias relacionadas con la globalización. Como una identidad colectiva construida alrededor de un particular mundo figurado —*las comunidades negras* y, ciertamente, el PCN en sí mismo—, esta colectividad puede ser vista como una comunidad de práctica que, a pesar de los altibajos, ha alcanzado cierta durabilidad en su lucha contra la destrucción de la selva húmeda, el racismo, el desarrollo convencional, el neoliberalismo y el capitalismo.

El enfoque de la historia y la agencia muestra el grado en que los activistas se basan en condiciones históricas más amplias (y otras condiciones que salen de la historias locales, *que no pueden ser reducidas totalmente a las primeras*) como recursos para la autoría propia. Al utilizar las herramientas de la modernidad, los activistas quedan aún más implicados en los mundos de los que buscan liberarse. Al hacerlo, sin embargo, intentan redibujar las jerarquías existentes de poder y privilegio y mantener vivo el potencial heteroglósico de las prácticas de hacer el mundo. Lo que esto significa es que en el proceso de lucha contra los discursos modernos los activistas son capaces de labrar espacios más libres de la autoridad de las normas dominantes. De esta manera logran producir voces diferenciadas —lo que algunos han llamado *modernidades alternativas*, ciertamente, pero también las insinuaciones de alternativas a la modernidad—. En otras palabras, para tomar en serio la noción de dialogismo se tiene que poner entre paréntesis la unidireccionalidad última que caracteriza a la mayoría de las perspectivas, y que retorna sobre la idea de la diferencia o alteridad genuina imposible.

Conclusiones

Uno de los aspectos más difíciles de la situación del Pacífico en el presente es la problemática de la violencia y el desplazamiento. El caso colombiano, con más de dos millones de desplazados internos, incluyendo un alto número de afrocolombianos y minorías indígenas, merece atención especial. ¿Cuáles son las relaciones entre el desplazamiento, el capitalismo y la modernidad?

¿Qué pasa con las identidades y los proyectos de identidad bajo estas condiciones? Estas son preguntas urgentes para las cuales todavía hay pocas respuestas. El segundo aspecto es que a medida que el proyecto moderno presiona más, bajo la forma de brutales políticas neoliberales, ¿las condiciones no favorecen modalidades más imaginativas de protesta y de construcciones de mundos alternativos? Al respecto, el dictamen del Foro Social Mundial de Porto Alegre, *otro mundo es posible*, es una luz en el camino. ¿Qué novedosos análisis teóricos necesitamos para iluminar los caminos hacia estos otros mundos? ¿Qué identidades colectivas pueden ayudar a construirlos? Una de las lecciones más evidentes de los movimientos sociales de hoy en día es la necesidad de nuevas alianzas y sociedades entre académicos y activistas. Ciertamente, una nueva generación de intelectuales-activistas y de activistas-intelectuales parece plantear un desafío a los productores del conocimiento académico, que debemos estar dispuestos a considerar.

Finalmente, la problemática de la diferencia necesita ser repensada. Las identidades son relacionales, pero esto no significa que sean completamente explicables en términos de cada uno de los elementos que las constituyen. Ciertamente hay más en juego, por lo que es crucial aprender a percibir y entender con nuevos lentes empíricos y teóricos esta irreductibilidad de la relacionalidad de identidad a sus elementos. Desde América Latina, está emergiendo una nueva forma de aproximarse a la diferencia en términos del conocimiento derivado de la inevitable exterioridad del subalterno con respecto al sistema mundo colonial moderno (Mignolo 2000). Desde esta exterioridad, se puede posicionar una política de la diferencia —diferencias económicas, ecológicas y culturales, como es evidente con las luchas negras e indígenas del Pacífico— a partir de la cual otros mundos socrionaturales, no enteramente reducibles a la lógicas culturales modernas, pueden ser posibles en su positividad. Creo que es muy pronto para afirmar la posibilidad de alternativas a la modernidad —esto es, una multiplicidad verdaderamente plural de mundos culturales— como históricamente caducas, como parecen haber concluido prácticamente todos los analistas de la globalización y la modernidad, desde todos los campos del espectro político. Ciertamente hay riesgos en querer mantener viva la promesa de una alteridad irreductible (incluido el riesgo de que este deseo sea un efecto de la modernidad). Sin embargo los costos de una conclusión predeterminada a favor de la universalización de la modernidad, en todos los lugares y tiempos, pueden ser incluso más altos en términos culturales. Cómo le damos forma a la posibilidad alternativa, en términos teóricos y políticos, es una pregunta que permanece abierta.

TERCERA PARTE

**EL FUTURO DE LA(S)
ANTROPOLOGÍA(S)
Y LAS ANTROPOLOGÍAS
DEL FUTURO**

9. OTROS MUNDOS (YA) SON POSIBLES: AUTOORGANIZACIÓN, COMPLEJIDAD, Y CULTURAS POSCAPITALISTAS¹

Este capítulo es un llamado a una mayor atención a los marcos teóricos que utilizamos para entender el mundo y qué hacer al respecto. Es el resultado de la idea de que siempre hay una estrecha conexión entre la realidad social, los marcos teóricos que utilizamos para interpretarla, y el sentido de política y esperanza que emerge de tal aproximación. Esta conexión muchas veces se pasa por alto. No es exagerado afirmar que nuestra esperanza y sentido de la política son en gran parte el resultado de un marco conceptual dado. Es particularmente importante que reflexionemos sobre este hecho en tiempos de profunda transformación, como el actual. Este texto está menos dirigido a una crítica a los marcos establecidos (digamos, marxismo y liberalismo) que a una presentación de los elementos de una forma de mirar la realidad social, aparentemente en auge, que al menos provisionalmente resulta apta para explicar algunas de las dinámicas sociales de las cuales somos testigos hoy en día, y de hacerlo de una manera novedosa. Las implicaciones para la política deben ser evidentes.

Esta nueva manera de mirar está surgiendo de lugares insospechados, principalmente de una serie de teorías alternativas (crecientemente visibles) que encuentran su fuente en las matemáticas y en las ciencias naturales y físicas, y que usualmente aparecen bajo el título de *teoría de la complejidad*. Uno de los más

1. Este artículo está basado en una versión más extensa preparada para el panel sobre ciberespacio organizado por Pete Waterman dentro de las sesiones de "Vida después del capitalismo", en el Tercer Foro Social Mundial de Porto Alegre, de enero de 2003 (<http://www.zmag.org/lac.htm>). He preservado el espíritu general de los paneles, esto es, el enfoque en la visión (¿qué es lo que queremos?) y en la estrategia (¿cómo lo conseguimos?). A esto se debe el carácter general utópico y tentativo del escrito que aquí se ofrece como insumo para el pensamiento, antes que como una propuesta terminada.

interesantes y controversiales planteamientos de esta teoría es que las mismas dinámicas y los mismos procesos pueden estar en juego en muchos dominios de la vida material, biológica y social. Categorías elaboradas tales como autoorganización, no-linealidad, atractores y no-jerarquía son utilizadas para esbozar estos procesos. Adicionalmente, muchos consideran que la complejidad de la vida natural y social descubre y subraya un principio hasta ahora inexplorado en gran medida: las redes. Este principio se encuentra claramente presente en el dominio del ciberespacio; sin embargo, podría estar manifestándose también en el dominio de los movimientos globales².

El argumento de una nueva manera de mirar la realidad

En los últimos cientos de años, la vida económica y social ha tendido a ser organizada a partir de una lógica de orden, centralización y construcción de jerarquías. Empujada por el capitalismo y su impulso hacia la acumulación, esta lógica ha derivado en sistemas que privilegian a unos pocos a expensas de la gran mayoría. Lo que ha permanecido oculto en gran medida, sin embargo, es que esta lógica está presente no solo en aquellas estructuras sociales evidentemente explotadoras, sino que han animado sistemas supuestamente alternativos, incluyendo el socialismo y gran parte de las organizaciones de izquierda. Una lógica diferente de organización social (que siempre estuvo en existencia, aunque marginada) se ha hecho visible en las décadas más recientes. Esta lógica parece manifestarse más claramente en dos dominios: las tecnologías digitales (el ciberespacio, como el universo de redes digitales, interacciones e interfaces) y las ciencias de la complejidad, particularmente en biología y en otros aspectos de la vida natural. En este capítulo quiero describir lo que considero llamativo de la complejidad y su potencial para explicar y proveer claves para la comprensión de los movimientos sociales opuestos a la globalización neoliberal (GNL). A manera de preludio quiero, sin embargo, introducir brevemente el argumento de la importancia de considerar el ciberespacio.

2. El llamado a una nueva manera de mirar la realidad surgió a mediados de los ochenta, por parte de los científicos que apoyaban una transición desde las visiones racionalistas, lineales y predecibles de la ciencia clásica hacia posiciones que enfatizan la irreversibilidad, la impredecibilidad, la no-linealidad, el devenir, entre otros similares. La afirmación más conocida al respecto es la del libro de Prigogine y Stenger, *Order out of Chaos* (1984). Casi al mismo tiempo, Boaventura de Sousa Santos proponía una transición paradigmática similar en las ciencias sociales (1992).

El ciberespacio: ¿hacia comunidades inteligentes subalternas?

Puede argumentarse que el ciberespacio está basado en un modelo muy diferente al de los medios modernos. En el modelo convencional, la información fluye unidireccionalmente de un mundo de emisores activos a uno de receptores pasivos; hay un control ideológico estrecho para que los medios reflejen el mundo tal como es visto por quienes lo dominan. En otras palabras, los medios modernos operan sobre la base de un modelo vertical, de acción-reacción de la información. El modelo impulsado por las nuevas tecnologías de la información, de los computadores y las comunicaciones (NTIC) contrasta fuertemente con este modelo dominante. Primero, se basa en la *interactividad*, que se refiere a un marco totalmente nuevo de interacción (un modelo profundamente relacional en el cual pueden ser constituidas visiones negociadas de la realidad en las que todos los receptores son emisores potenciales, un espacio de una verdadera interacción dialógica, como en los mejores ejemplos de *net.art*). Segundo, al menos en principio, el ciberespacio puede ser visto como un archipiélago descentralizado de zonas relativamente autónomas, en las cuales las comunidades crean sus propios medios y procesan su propia información.

Tercero, las NTIC y el ciberespacio tienden a promover la creación de culturas en red sin las identidades homogeneizadas asumidas por los medios masivos. Estas proponen rutas para la circulación de ideas que no están sujetas por controles centralizados, y permiten la irrupción de subculturas que son conscientes de la necesidad de reinventar órdenes sociales y políticos. Como un espacio para el intercambio intercultural y para la construcción de estrategias artísticas y políticas compartidas, el ciberespacio ofrece oportunidades sin precedentes para construir visiones compartidas por personas de todas partes del mundo (en este sentido, Porto Alegre puede ser visto parcialmente como un resultado de esta dinámica). Está en juego una micropolítica de la producción del conocimiento local posibilitada por la *arquitectura fluida* del ciberespacio, que enfatiza la naturaleza *molecular* del ciberespacio (en oposición a la molar, o caracterizada por conglomerados grandes y homogéneos). Esta micropolítica consiste en prácticas de mezcla, reutilización y recombinación del conocimiento y la información.

En otras palabras, el ciberespacio puede ser visto como la posibilidad de incorporar un nuevo modelo de vida y de hacer en el mundo. Conocido por varios entusiastas como un espacio de conocimiento, un espacio de inteligencia colectiva y una *noosfera* (esfera de pensamiento colectivo), el ciberespacio, en estas visiones, constituye un espacio significativo para la interacción sujeto-sujeto (individual y colectivamente), para la negociación de visiones y significados. El sistema resultante de inteligencia en red puede tener un gran potencial cultural, social y político. Puede configurar una sociedad de *comunidades inteligentes*,

centrada en la producción democrática de la cultura y la subjetividad. En lugar de favorecer al capital, esta nueva economía del conocimiento podría estar al servicio de una humanidad emergente de cooperación, pluralismo (singularidad) y aprendizaje colectivo. Sería receptiva a una multiplicidad de formas de vida y de culturas en vez de contribuir al avasallamiento de las identidades efectuado por la aplanadora de los medios de comunicación masiva del capital. Para los visionarios del ciberespacio, esta comprensión puede permitir una resignificación de la vida social y biológica, y de la libertad, una plataforma para la producción propia de mundos sociales y naturales³.

La complejidad y el principio de autoorganización

En su concepción utópica, el ciberespacio puede entonces ser visto como la posibilidad de establecer una lógica de autoorganización descentralizada y nojerárquica. La autoorganización está también en el corazón de la complejidad de la vida biológica y social. Los hormigueros, los enjambres, las ciudades y ciertos mercados son algunas de las entidades que muestran lo que los científicos han llamado *comportamiento adaptativo complejo*⁴. Estos ejemplos evidencian

3. Pierre Lévy (1997) ha articulado más profundamente esta tesis en años recientes. El trabajo reciente del teólogo de la liberación Leonardo Boff sobre la *religación* (2000) —un *reconectarse* de los humanos con la naturaleza. La tierra y Dios también pueden ser interpretados desde esta perspectiva (él apela explícitamente a la complejidad)—. Discusiones sobre el impacto de las NTIC sobre la vida cotidiana abundan, incluyendo aquellas que examinan las *ciberculturas* (i.e. Bell y Kennedy 2000; Burbano y Barragán 2002; Harcourt 1999). Kari-Hans Kommonen y el ARKI Research Group del Laboratorio de Medios de la Universidad de Helsinki de Arte y Diseño están desarrollando un marco para el estudio del impacto de la creciente digitalización sobre la vida cotidiana. Para estos investigadores, la Internet es un primer paso en el desarrollo de un más complejo mediaespacio que está emergiendo del predominio de la digitalización. Este mediaespacio será central para elaborar y negociar ideas, estructuras y prácticas, de ahí la necesidad de desarrollar una aproximación explícita a fin de diseñar este espacio como un medio que permita la innovación social, cultural y política (véase <http://arki.uiah.fi>).

4. Algunos ejemplos comunes son: cientos de unidades unicelulares invisibles que ocasionalmente se unen en un enjambre y crean un hongo grande y visible; colonias de hormigas que se desarrollan por un largo periodo de tiempo sin planificador central; mercados locales que, en el pasado, ligaban eficientemente a productores y consumidores, permitiendo que los precios se establecieran a sí mismos de manera que fuese comprendido localmente, sin grandes jerarquías o controles centrales; o la manera en que las ciudades se desarrollan sin mucha planeación sobre la base de interfaces entre peatones, vehículos, bienes y servicios, etc. Véase la introducción sobre la emergencia de los sistemas complejos de Johnson (2001). Un trabajo más técnico, que intenta repensar la estructura social desde la perspectiva de la complejidad, está en Kontopoulos (1993), quien presta atención a los asuntos de emergencia, estabilidad, escala y formas heterárquicas de organización de una forma que puede resultar útil para pensar las estructuras emergentes y los espacios posibles de los movimientos antiglobalización (MAG). Sobre todo, he dependido del esfuerzo sostenido de Manuel Landa por aplicar la complejidad a los sistemas sociales.

la existencia de procesos de abajo hacia arriba en los cuales comienzos simples conducen a entidades complejas, sin que allí hubiera ningún plan maestro o una inteligencia central que lo prepara. En estos casos, los agentes que trabajan en una escala (local) producen el comportamiento y las formas a escalas más altas (por ejemplo, las numerosas manifestaciones antiglobalización de los últimos años); las reglas simples en un nivel dan origen a una sofisticación y complejidad en otro nivel. Los científicos tienen una palabra para este descubrimiento, *emergencia*, que designa las acciones de múltiples agentes que interactúan dinámicamente, y siguiendo las reglas locales en vez de órdenes de arriba hacia abajo resultan en algún tipo de macrocomportamiento o estructura visible. Además, estos sistemas (algunas veces, no siempre) son *adaptativos*: aprenden con el tiempo, y así responden con mayor efectividad al ambiente cambiante.

El comportamiento emergente —tal como ocurre en los ejemplos anteriormente mencionados— usualmente muestra una mezcla de orden y anarquía, de redes autoorganizadas y jerarquías (por ejemplo, los miles de encuentros en los andenes *versus* los comportamientos regulados, para tomar como ejemplo las ciudades). El asunto central es reconocer el potencial de autoorganización de diversos agentes o multiplicidades. Es importante respetar y construir sobre esta lógica (algunos programas e interfaces nuevos intentan precisamente aprender a reconocer la complejidad). Esto implica construir sobre la lógica de inteligencias distribuidas de abajo hacia arriba (ni centralizadas ni descentralizadas, sino de tipo red) en contraposición a las formas unificadas, de arriba hacia abajo.

La teoría de la complejidad apunta hacia la lógica que subyace a muchos dominios biológicos, sociales y económicos, aquella de las redes y la interconexión. Las redes constituyen la arquitectura básica de la complejidad. Están en la base de muchos tipos de procesos, desde la naturaleza a los computadores, desde los negocios hasta los movimientos; en cualquier lugar que se mire parece evidenciarse un universo en forma de telaraña. Los científicos físicos y naturales están actualmente mapeando redes de todo tipo, para tratar de determinar las estructuras y topologías de las redes, y sus mecanismos de operación. Los científicos sociales están empezando también a investigar las redes complejas. Como un pionero y defensor de esta investigación, Barabási así lo afirmó en una introducción al tema: “las redes dominarán el nuevo siglo a un mayor grado del que la mayoría de las personas están listas para reconocer [...]. El pensamiento en red está listo para invadir todos los dominios de la actividad humana y la mayoría de los campos de la investigación humana” (2002: 7, 222). Sea lo que sea, el hecho es que el pensamiento en red está aquí para quedarse, y que ofrece lecciones interesantes para repensar muchos aspectos de la política de izquierda (y de todo tipo), desde las estructuras organizacionales a las dinámicas de los movimientos.

Comúnmente, las redes se ensamblan a sí mismas siguiendo la lógica de la autoorganización. El planteamiento más sorprendente de los científicos es que,

sin embargo, hay unas leyes básicas que gobiernan todas las redes. Por ejemplo, las redes están altamente interconectadas y constituyen *mundos pequeños*, en el sentido de que cada elemento de la red está a tan solo unos cuantos enlaces de los otros, particularmente debido a la presencia de agrupaciones, nodos y conectores. Y, por supuesto, no todo es posible dentro de las redes ya que algunos sitios y enlaces están mucho más conectados que otros, por lo que hay jerarquías de interconexión. En general, una nueva topología está constituida por unos pocos nodos grandes, como en el caso de la red mundial donde enlaces como Google, Yahoo o Amazon.com tienen mayor peso en la definición de la arquitectura de la red que los millones de nodos más pequeños. Estos nódulos establecen los vínculos preferenciales; en la economía global emergente, las grandes corporaciones tienen un rol determinante para dar forma a la economía en red; algo similar sucede con las redes de movimientos sociales, en las cuales los zapatistas y otros nodos claves (incluyendo el Foro Social Mundial) son cruciales para la estructuración de la red en su totalidad. En suma, aun cuando están autoorganizadas, las redes de este tipo siguen ciertas reglas, que los científicos llaman *reglas de poder* (Barabási 2002).

El teórico mexicano Manuel de Landa (1997, 2003, s.f.) ha introducido una distinción útil entre dos tipos generales de redes: jerarquías y mallas (*meshworks*) flexibles, no-jerárquicas, descentralizadas y autoorganizadas. Esta es una distinción clave que subyace a dos filosofías alternativas de vida. Las jerarquías implican un grado de control centralizado, de rangos, de planeación activa, y metas y reglas particulares de comportamiento; operan bajo la tiranía del tiempo lineal y de estructuras arborescentes. Las organizaciones militares, las empresas capitalistas y la mayoría de las organizaciones burocráticas han operado sobre esta base. Las mallas (*meshworks*), al contrario, están basadas en la toma de decisiones descentralizada (como el *efecto enjambre* descrito arriba), la autoorganización, la heterogeneidad y la diversidad. En tanto que son no-jerárquicas, no tienen un único objetivo. Se desarrollan a través del encuentro con sus ambientes, aunque conservan su estructura básica. Otras metáforas utilizadas para describir este fenómeno son las estructuras arborescentes o *estrata* (para las jerarquías) y *rizomas* y *agregados autoconsistentes* para las mallas (de los filósofos Deleuze y Guattari 1987). La metáfora de los rizomas sugiere redes de elementos heterogéneos que crecen en direcciones no planeadas, siguiendo las situaciones de vida-real que encuentran. Las jerarquías evitan la heterogeneidad y la diversidad; las mallas (*meshworks*) les dan la bienvenida. En síntesis, representan dos filosofías de vida muy distintas. Queda abierta la pregunta de si las mallas rizomáticas escapan a las leyes de poder que caracterizan la mayoría de las redes regulares (*libres de escala*).

Debe quedar claro que estos dos principios se encuentran mezclados en la mayoría de los ejemplos de la vida real. También uno de ellos puede convertirse en el otro (como cuando los movimientos sociales de mallas —*meshworks*—

desarrollan jerarquías y centralización). La Internet es un caso puntual: formada altamente sobre el modelo de la autoorganización, ha sido paulatinamente colonizada por formas jerárquicas (desde los militares hasta los negocios electrónicos), que han intentado convertirla en un espacio diferente destinado al consumo masivo de mercancía e información. Puede decirse que actualmente Internet es un híbrido entre componentes de malla (*meshworks*) y jerárquicos, con una tendencia a que los elementos de dominio y control se incrementen. Lo contrario podría ser dicho sobre la economía global. La economía corporativa del siglo xx estuvo basada en un modelo jerárquico similar al árbol; hoy las corporaciones están buscando evolucionar hacia una forma en red con estructuras de comando flexibles. Esto contradice la tendencia hacia grandes conglomerados, así que la economía capitalista continúa siendo una mezcla de redes descentralizadas y jerarquías. Como De Landa lo planteó, “la nueva visión de los mercados hace énfasis en su descentralización (entonces las corporaciones no pertenecen allí), y esto apenas puede justificar la globalización que es en su mayoría el resultado de corporaciones” (2003: 5). Los movimientos sociales pueden ir más adelante al optar decididamente por la lógica de la malla (*meshwork*).

Para resumir, lo que sugiero es que en el ciberespacio y en la complejidad encontramos un modelo viable y, al menos potencialmente, significativo (en términos de menos posibilidades jerárquicas y más del tipo de mallas). Este modelo está basado en la autoorganización, la no-jerarquía y el comportamiento adaptativo complejo por parte de los agentes. Contrasta fuertemente con el modelo dominante del capitalismo y la modernidad, particularmente con encarnaciones como la globalización neoliberal. Está más cerca en espíritu del anarquismo y del anarquismo-socialista filosófico y político, y puede proveer dirección para las redes internacionalistas. El modelo de autoorganización, finalmente, constituye una *forma enteramente diferente* para la creación de la vida biológica, social y económica. Sin proponerlo como el único modelo viable, yo pensaría que los izquierdistas y progresistas de muchas partes del mundo deberían considerar este modelo seriamente en su organización, resistencia y prácticas creativas. A largo plazo, esto puede contribuir a reinventar las dinámicas de la emancipación social. Desde esta perspectiva, la izquierda es entonces confrontada con una sociología novedosa y una política de la emergencia.

Algunas preguntas de estrategia

La transformación en cuestión puede ya estar sucediendo, como los movimientos sociales antiglobalización (MAG) lo indican. Puede verse que estos movimientos promueven una suerte de emergencia en su intento de hacer frente a los sistemas jerárquicos de la globalización neoliberal (GNL). Ninguno de los movimientos que componen los MAG puede en sí mismo enfrentar al *sistema*

entero o a la situación global. Sin embargo, evidencian que pueden trabajar juntos. No siguen las indicaciones de ningún comité central, pero actúan en su mayoría como respuesta a las preocupaciones locales/nacionales, aunque tienen en mente algunos asuntos globales⁵. Con los MAG, en resumen, tenemos un caso en el que la acción local colectiva deriva en un comportamiento global, al menos algunas veces⁶. En otras palabras, aunque ningún movimiento por sí solo *puede ver el todo* (por ejemplo, un movimiento italiano difícilmente puede ver la complejidad de un movimiento local de la selva húmeda colombiana, y para los dos es difícil ver la complejidad que su acción combinada puede crear, dejando a un lado cuando están ligados a un número mayor de movimientos más diversos), el hecho de que haya formas de comportamiento emergente global afecta lo que los movimientos particulares piensan y hacen. En otras palabras, los movimientos basados-en-lugar y otros movimientos locales contribuyen al comportamiento emergente, esto es, a formas de macrointeligencia y adaptabilidad, aun cuando el estado general del sistema, o el carácter del *enemigo* pueda ser difícilmente evaluado (actualmente estas evaluaciones siempre constituyen una reducción peligrosa, aunque tener un sentido estratégico de la totalidad podría ser importante). En estos casos, las formas globales de conocimiento y de formular estrategias no pueden ser reducidas a movimientos individuales. El *movimiento global* puede, en efecto, desarrollar su vida o adaptarse por un mayor lapso de tiempo que cualquier otro movimiento individual que contribuya a esto.

En otras palabras, los MAG pueden ser pensados en términos de redes autoorganizadas (como mallas) de movimientos que producen un comportamiento que va más allá de cada movimiento individual. Tiene que haber los medios para permitir interacciones adecuadas (a través de los encuentros cara a cara, del ciberespacio y de estructuras organizacionales flexibles y novedosas, etc.). Estas interacciones promoverían un aprendizaje complejo que no sucede solamente en lo local. Esto sugiere que cuando pensamos en los MAG es importante considerar dos dinámicas: la vida diaria de los movimientos individuales y la escala histórica del movimiento colectivo a través de los años. Los movimientos (y las personas) no son muy aptos para mantener estos varios niveles en la mente, ni para responder a los patrones cambiantes a través del tiempo, por buenas razones. Es importante reconocer el rol del comportamiento de

5. Un argumento algo similar ha sido planteado por Osterweil (2002) para los movimientos italianos, Peltonen (2003) para el movimiento ambiental finlandés, y en mis estudios del movimiento de comunidades negras del Pacífico (Escobar 2000). Peltonen (2002), Chesters (2003) y Escobar (2002) están entre los pocos autores que han planteado aplicaciones de la complejidad en los movimientos sociales hasta la fecha.

6. ¿O hay un efecto global *siempre sucediendo*, a pesar y más allá de los eventos globales visibles? ¿Hay un *efecto Seattle* sofocante que no nos deja ver la actividad continua que se presenta en los niveles locales/regionales, que en gran medida es también global?

autoorganización para promoverlo, hasta el grado en que esto sea posible o deseable⁷.

Por supuesto, no cualquier interfaz o colección de agentes es idónea para producir un comportamiento adaptativo emergente. Muchas situaciones suprimen tal comportamiento, de ahí la necesidad de fomentarlo. Tiene que haber tanto la conexión como la organización para promover niveles más altos de aprendizaje. La autoorganización necesita ser timoneada de maneras específicas para producir los tipos de inteligencia colectiva que son necesarios. Mientras más grande sea la interconexión, mayores serán las probabilidades de una retroalimentación positiva. La retroalimentación negativa también es importante al intentar dirigir un sistema hacia metas particulares para convertirlo en un sistema adaptativo complejo. Desde una perspectiva teórica, al menos, lo que se necesita es una combinación de una retroalimentación positiva cada vez más abierta y autoorganización, con alguna medida de liderazgo, estructura y regulación. También en el plano teórico la necesidad de un grado de autorregulación y de control descentralizado surge cuando la comunidad/sistema no puede alcanzar un balance constructivo por sí misma. Los movimientos deberían aprender a *leer los signos* y adaptarse, pero también capitalizar el comportamiento de enjambre y la retroalimentación positiva de la autoorganización. Para orientar la interactividad hacia estos fines, es necesario considerar las reglas de la interacción. En la jerga de las NTIC, el sistema debe ser cableado (*wired*) acertadamente.

Esta doble dinámica parece estar ya presente, en principio, en la propuesta de una red mundial de movimientos sociales. Tomando ventaja de los espacios virtuales y reales creados por el Foro Social Mundial, esta propuesta apunta a generar unas bases mínimas para dicha red. Esta propuesta surge del reconocimiento de la necesidad de nuevas estructuras, procesos de toma de decisión y nuevas formaciones para articular e impulsar una agenda radical democrática, feminista, internacionalista y antiimperialista. La red podría ayudarnos a desarrollar las condiciones para que los diversos movimientos sociales del mundo puedan intercambiar análisis, opiniones e información sobre la presente coyuntura y establecer algunas prioridades compartidas y tareas necesarias. El objetivo es ir más allá de los encuentros episódicos entre los movimientos, para construir un debate político más profundo, para establecer estructuras horizontales que faciliten el intercambio y las acciones comunes, y para extender el alcance de los movimientos a todos los continentes. En este nivel, la propuesta concuerda con la lógica de la complejidad y la autoorganización, combinada con algunos

7. Desde la perspectiva de la complejidad, la utopía teórica sería una transición de fase como resultado de la actividad de los MAG, esto es, un cambio radical en el estado y la organización en una coyuntura crítica, quizás promovida por un tipo de dinámicas no-lineales en los mecanismos de la economía, la ecología, la ideología, etc., de carácter global.

elementos de estructura y regulación ya descritos. Como Adamovsky (2003) lo ha advertido acertadamente, el peligro puede empezar cuando quienes facilitan los procesos —y trabajan dentro de organizaciones jerárquicas— intentan crear una estructura que reclama representar la *totalidad* de los movimientos sociales, o imponer agendas, en vez de permitir que cada nodo entre y salga de las coaliciones de la red de acuerdo con sus propios intereses y necesidades.

Para hablar otra vez de los movimientos, los MAG pueden ser pensados como fabricantes de inteligencia descentralizada con la ayuda parcial de las NTIC y siguiendo su lógica no colonizada, particularmente, del ciberespacio. La autoorganización adaptativa es la mejor alternativa disponible. Esta *política de la emergencia* muestra que puede haber inteligencia colectiva y *resultados reales* (en términos de poder) en el comportamiento autoorganizativo. Si es cierto que el capitalismo global y la sociedad de la información están intentando una reestructuración hacia la forma de red, los movimientos podrían ser más efectivos al construir sobre esta lógica e ir adelante en el juego. Los movimientos tienen la ventaja ya que, incapaz de propender por una estrategia de inteligencia colectiva, el capitalismo progresivamente perdería contra los MAG porque estos habrían aprendido a *pensar como un enjambre* (Johnson 2002). Los movimientos desarrollarían un mayor grado de conciencia a partir del hecho de que solo la inteligencia distribuida puede llenar los requisitos: aquellos de contribuir con cualquier acción y acto político al proceso de largo aliento de construir mundos alternativos⁸.

Surge entonces la pregunta: ¿pueden los MAG crear una suerte de inteligencia colectiva que se oponga a la sociología de la ausencia de la globalización neoliberal? Si es así, los movimientos sociales deberán exhibir un comportamiento adaptativo complejo y emergente, y promoverlo para la sociedad como un todo a partir de su propio trabajo local. La *ecología del comportamiento* de los MAG muestra que ciertamente han desarrollado un comportamiento adaptativo al ambiente cambiante del ciberespacio. Las visiones izquierdistas del futuro pueden ser entonces construidas sobre el principio relacional y radicalmente autoorganizacional del trabajo en red, como el más apropiado para los movimientos sociales de hoy en día. Quizás es sobre esta base que un reto internacional(ista) y una alternativa a la globalización neoliberal pueden entonces ser impulsados más efectivamente.

8. El arte electrónico, el *net.art* y el diseño de programas son otros campos donde una gran innovación está tomando lugar en la dirección de autoorganización, multiplicidad y no-jerarquía. Véase la versión original de este artículo para algunas referencias. Véase también *Critical Art Ensemble* (1996); Burbano y Barragán (2002) para experimentos latinoamericanos recientes. Aplicaciones de la teoría de la red para los movimientos y asuntos globales se encuentran en Waterman (1992), King (2000), y las disertaciones sobre las redes zapatistas están en Solano-Leyva (2001) y Olesen (2002). Un estudio de las redes desde una perspectiva dominante es el de Arquila y Ronfeldt (2001).

Una advertencia final es indispensable. ¿Qué tiene que ver todo esto con el poder? ¿Hay un sentido de poder en la complejidad? Aquí solo puedo hacer unas pocas anotaciones sobre esta pregunta crucial. Para que la visión presentada más arriba tenga una oportunidad debe estar acompañada de una obligación ineluctable, como dice Waterman (2003), con lo local/localidad, con lo marginalizado, con la esfera pública y con una constante autoexaminación crítica. Esto no es fácil de cumplir, ya que las mismas NTIC hacen caso omiso de la localidad, el cuerpo y el lugar; además de promover la desigualdad, ellas producen un grado de deslocalización global y borramiento del lugar quizás mayor que nunca antes. Algunas feministas y ambientalistas son muy conscientes de este hecho (Escobar 1999b; Harcourt 1999b; Virilio 1999). ¿Quiénes son los más marginalizados y desempoderados por estas tendencias? Es muy común que la respuesta a esta pregunta sea: las mujeres, las minorías étnicas y, por supuesto, la gente pobre. Esto significa que necesitamos poner especial atención a la economía política de las NTIC en el amplio sentido del término, esto es, a las tendencias y estructuras capitalistas, patriarcales y etnocentristas que hoy regulan las NTIC y las prácticas de la red. Este análisis también debe darnos claves sobre qué agentes deben estar —y eventualmente están— en el frente de batalla de las NTIC⁹.

Hay una ecología política del ciberespacio que sugiere que las “culturas” desarrolladas a partir de las redes apoyadas por las NTIC necesitan ser conscientes del carácter doble de la lucha, con respecto a la naturaleza del ciberespacio y las NTIC por un lado, y a la reestructuración real efectuada por el capitalismo transnacional guiado por las NTIC, por el otro. Esto significa que su objetivo es crear comunidades inteligentes subalternas, las cuales necesitan ser ecológicas y étnicas en el sentido amplio de ambos términos. Hay entonces una política cultural del ciberespacio que resiste, transforma y presenta alternativas a los mundos dominantes, reales y virtuales. En consecuencia, esta política cibercultural puede ser más efectiva si cumple con dos condiciones: conciencia de los mundos dominantes que están siendo creados por las mismas tecnologías de las cuales las redes progresistas dependen; y un continuo ir y venir entre la ciberpolítica y la política basada en el lugar, o el activismo político en locaciones físicas donde los trabajadores o tejedores de red se asientan y viven. Esta es precisamente la política que algunos movimientos de hoy intentan desarrollar al combinar creativamente estrategias locales y globales, metas locales y globales, interacción local y global, para la acción¹⁰.

9. Véase, por ejemplo, el trabajo de María Suárez (2003) con la radio FIRE y la red en Internet en Costa Rica.

10. Véase, por ejemplo, el proyecto Mujeres y la Política del Lugar, organizado por la Society for International Development (SID) (www.sidint.org).

**10. OTRAS ANTROPOLOGÍAS
Y ANTROPOLOGÍAS
DE OTRO MODO:
ELEMENTOS PARA UNA RED
DE ANTROPOLOGÍAS DEL
MUNDO¹**

Cuando despertó, el dinosaurio todavía estaba allí.

Augusto Monterroso (1990)

Introducción

Los antropólogos han analizado periódicamente con sofisticación las configuraciones epistemológicas, metodológicas y políticas desde las que abordan sus “objetos de estudio”. Más puntuales y escasos han sido, sin embargo, sus análisis del contexto más amplio de las estructuras y las prácticas que los han

1. Este texto tiene múltiples fuentes. Las conversaciones iniciales para una *red mundial de antropologías* (World Anthropologies Network [WAN]) se realizaron en Chapel Hill en la primavera de 2001. Arturo Escobar, Marisol de la Cadena y Eduardo Restrepo escribieron un primer borrador. Numerosos pasos siguieron, incluidos seminarios de posgrado del WAN dictados en Chapel Hill (por Arturo Escobar) y en la Universidad de Brasilia (por Gustavo Lins Ribeiro) en el otoño de 2002. Además, Ribeiro y Escobar empezaron a trabajar en una conferencia en “Antropologías del mundo” en 2001 que se realizó como un simposio de la Wenner-Gren en la primavera de 2003, con la participación de Marisol de la Cadena y Susana Narotzky, entre otros. Discusiones informales han sido mantenidas a través de Internet desde 2002, especialmente por nosotros cinco (De la Cadena, Escobar, Narotzky, Restrepo y Ribeiro), de ahí la autoría cuasicolectiva de este texto. No sobra anotar, sin embargo, que las ideas aquí planteadas han sido objeto de críticas, lo que hace responsables a Arturo Escobar y Eduardo Restrepo por los planteamientos consignados en este texto. Para mayor información sobre la Red de Antropologías del Mundo, puede consultarse su página electrónica: www.ram-wan.org

producido como antropólogos y en las cuales se han articulado las condiciones de operación y existencia del establecimiento antropológico en su conjunto. Nuestro objetivo en este texto es problematizar, aunque aún de forma general y provisional, la imagen de una tradición singular que emana de Occidente y define la antropología como una forma de conocimiento experto y una serie de prácticas institucionales². De acuerdo con esta perspectiva, la antropología ha sido universalizada a través de tradiciones nacionales y subnacionales que son, en mayor o menor medida, confinadas dentro del espacio epistemológico posibilitado por el campo moderno de conceptos y prácticas. Al contrario, sostenemos que la disciplina requiere ser pensada desde un marco más amplio: el de las *antropologías del mundo*. El concepto de antropologías del mundo involucra un reconocimiento crítico tanto del más amplio espacio epistemológico en el cual la antropología emergió y continúa funcionando, como de las microprácticas y relaciones de poder en y entre las diferentes tradiciones y locaciones antropológicas. En otras palabras, para identificar y vislumbrar las disímiles relaciones de poder entre las diferentes locaciones antropológicas es necesario analizar las sutiles modalidades a través de las cuales han sido naturalizados ciertos modelos del establecimiento antropológico, que han emergido y se han consolidado básicamente en determinadas *tradiciones* asociadas con Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos. Igualmente, en dicho proyecto necesitamos empezar a pensar sobre las condiciones que harían posible un paisaje plural de las antropologías del mundo.

Este artículo se basa en la distinción analítica entre lo que se puede denominar antropologías hegemónicas y antropologías subalternizadas. Esta distinción analítica no ha sido aún explorada, principalmente porque las críticas hechas hasta ahora —incluso aquellas radicales— han sido articuladas *desde* el mismo *locus* de enunciación y *a partir* de los mismos supuestos que constituyen las antropologías hegemónicas. En otras palabras, estas han sido críticas intradisciplinarias (e intramodernas, como veremos, de lo que es el paradigma de la

2. Somos conscientes de una tensión sustancial que estructura el presente texto: aunque se hace un llamado a la descolonización de ciertas modalidades dominantes de antropología, en aras de contribuir al empoderamiento de las antropologías del mundo, el texto se encuentra escrito en un lenguaje académico, anclado en el establecimiento estadounidense. No obstante, escoger este lenguaje académico responde a la decisión de intervenir estratégicamente en/desde las antropologías hegemónicas. Esta intervención no pretende, sin embargo, la búsqueda de un *re-conocimiento* de las antropologías del mundo por parte del establecimiento antropológico dominante estadounidense. Tampoco consideramos que la escritura de textos en el lenguaje canónico de las antropologías hegemónicas sea la única forma de intervenir en las relaciones de poder entre diferentes modalidades y locaciones antropológicas. Antes bien, el propósito consiste en plantear la pluralización, el descentramiento y la descolonización de las prácticas de normativización disciplinaria en uno de sus terrenos y términos privilegiados como una de las tantas estrategias necesarias para el empoderamiento de las antropologías del mundo.

modernidad). Antes que asumir que existe una posición privilegiada desde la cual una *antropología real* (y en singular) puede ser producida y en relación con la cual todas las otras antropologías deberían definirse a sí mismas, un marco para las *antropologías del mundo* toma seriamente en consideración las múltiples y contradictorias locaciones históricas, sociales, culturales y políticas de las diferentes comunidades de antropólogos y sus antropologías.

Queremos aclarar que *antropologías del mundo* no pretende ser un término de moda para remplazar los anteriores intentos de cuestionar el establecimiento antropológico. Entre estos intentos encontramos los de antropologías indígenas o nativas (Fahim y Helmer 1980; Jones 1988; Narayan 1993), antropologías nacionales (Stocking 1982), antropologías del sur (Krotz 1997), antropologías periféricas (Cardoso 1999/2000) o antropologías con acento (Caldeira 2000). Muchas de las preguntas formuladas por estas críticas son pertinentes y útiles para empoderar las antropologías del mundo. Sin embargo, nuestro énfasis radica en evidenciar las relaciones de poder articuladas a la naturalización de las prácticas de disciplinación y normalización que devienen hegemónicas en un momento dado. Por tanto, vemos el empoderamiento de las antropologías del mundo como una intervención dirigida hacia la implosión de las limitantes disciplinarias que subalternizan modalidades de prácticas e imaginarios antropológicos, en nombre de un modelo de antropología no marcado y normalizante.

La primera parte de este artículo presenta una sucinta visión de las antropologías hegemónicas, situada en un contexto epistemológico y político más amplio que el de las diferentes críticas del pasado. La segunda examina las críticas de las antropologías hegemónicas desde su interior. Nuestro intento es ilustrar las deficiencias de estas críticas en términos de una pluralidad de antropologías, particularmente el hecho de que cada fase de la crítica parece estar seguida por una fase de renovada institucionalización y profesionalización. La tercera parte presenta un contexto más amplio para rearticular la práctica antropológica, que ciertamente difiera de lo que usualmente ha sido considerado en las críticas intradisciplinarias. Nuestro objetivo en este plano es enfrentar una conceptualización lo más ampliamente posible, para revisar las posibilidades y limitaciones del establecimiento antropológico convencional. La última parte da los primeros pasos hacia un proyecto de empoderamiento de las antropologías del mundo.

I. El contexto epistemológico y político de las antropologías hegemónicas

DISCURSO Y PRÁCTICA EN LAS ANTROPOLOGÍAS HEGEMÓNICAS³

Por antropologías hegemónicas entendemos las formaciones discursivas y las prácticas institucionales asociadas con la normalización de la antropología bajo las modalidades académicas dominantes, principalmente en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. Por tanto, las antropologías hegemónicas incluyen los diversos procesos de profesionalización e institucionalización, que han acompañado la consolidación de los cánones disciplinarios y las subjetividades a través de las cuales los antropólogos se reconocen a sí mismos y son reconocidos por otros como tales. Así, con el concepto de antropologías hegemónicas buscamos abrir un espacio analítico y político para examinar las cambiantes, disputadas y heterogéneas microprácticas y los tácitos acuerdos que constituyen lo que *ciertos* antropólogos han hecho y dicho en *cuanto tales*.

A pesar de su diversidad y heterogeneidad, las antropologías hegemónicas convergen en sus intentos de poner entre paréntesis la historicidad y la especificidad cultural de sus propias prácticas discursivas. En consecuencia, las antropologías hegemónicas se han constituido a sí mismas como una serie de *intervenciones de diferenciantes*⁴ de lo que cuenta como *antropología* y de quién es considerado un *antropólogo*. Estas modalidades de articulación de la antropología están indisolublemente imbricadas en ámbitos institucionales particulares, los cuales regulan sutilmente la producción de posibles discursos y afectan la normalización de las subjetividades antropológicas. Las antropologías hegemónicas esbozan genealogías disciplinarias y fronteras que las reproducen no solo discursivamente, sino también a través de las cuales definen el control de la autoría y la autorización de quién puede conocer y de lo que puede ser conocido. Existe una multiplicidad de prácticas académicas y comerciales (como la publicación) que constituyen mecanismos obvios de cerramiento de las condiciones

3. Nuestros conceptos de antropologías hegemónicas y subalternizadas hacen eco del trabajo de Gramsci. En contraposición a una lectura no gramsciana que superpone hegemonía con dominación absoluta, nosotros entendemos con Gramsci que hegemonía es una relación históricamente localizable de consentimiento (no de dominio por medio de la fuerza ni de consenso mediante la ideología). La hegemonía así entendida no borra la diferencia sino que la reorganiza en un equilibrio inestable que apela a amplias alianzas a través de un liderazgo político e ideológico a partir del cual constituyen los términos desde los cuales se produce un consentimiento activo o pasivo (una voluntad colectiva).

4. Por intervenciones de diferenciantes entendemos aquellas prácticas de obliteración de la diversidad y la singularidad en aras de establecer una exterioridad desviada y un umbral de lo pensable de la diferencia y la mismidad.

de reproducción y consolidación del establecimiento de las antropologías hegemónicas. Más aún, estas antropologías están constituidas por el cambiante y siempre disputado orden de lo antropológicamente pensable, decible y hacible, lo que configura no solo el horizonte de inteligibilidad sino también el de sus posibles transformaciones. Como lo veremos, el análisis de estas prácticas académicas ha sido mencionado durante las últimas dos décadas en las antropologías hegemónicas, pero de forma parcial y anecdótica. Para desarrollar esta crítica, proponemos recontextualizar el diálogo y las relaciones de poder que subyacen entre antropologías hegemónicas y subalternizadas.

Las antropologías hegemónicas han sido posibles por una serie de modalidades de producción y regulación de los discursos y de prácticas institucionales. Estas modalidades y prácticas están ancladas en un dominio disciplinar. Como Foucault lo anotaba: “[...] la disciplina es un principio de control de la producción de discurso. Ella fija sus límites por el juego de una identidad que tiene la forma de una reactualización permanente de las reglas” (1973: 31). En tanto discurso, “la antropología es un sistema de enunciados gobernado por reglas (una formación discursiva en el sentido de Foucault) que sistemáticamente construye *hechos* de formas que tienen tanto que ver con los objetivos de la disciplina y con la organización que la sustenta como con el mundo *allá afuera*” (Escobar 1993: 379). Estas modalidades de control disciplinario son difusas, pero altamente eficientes. Como Kant de Lima lo ha mostrado, las restricciones disciplinarias están “mucho más referidas al control de la formas de cómo cualquier conocimiento es producido antes que a lo que *no debería ser dicho*” (1992: 194).

En otras palabras, las prácticas institucionalizadas y las relaciones de poder —particularmente en el ámbito académico— configuran la producción, circulación y consumo del conocimiento antropológico, así como la producción de ciertas posiciones de sujeto y subjetividades (Ben-Ari 1999; Escobar 1993; Fox 1991; Kant de Lima 1992; Rabinow 1991; Trouillot 1991). Estas microprácticas de la academia definen no solo una específica rejilla de enunciabilidad, autoridad y autorización (Clifford 1988), sino también las condiciones de existencia de la antropología como disciplina académica. El grueso de estas prácticas constituye una suerte de sentido común disciplinario que es raramente objeto de escrutinio. Como lo ha planteado Ben-Ari (1999), “mientras somos muy buenos analizando cómo la antropología crea varios otros como los *nativos* o los *locales*, somos mucho menos adeptos a analizar rigurosamente cómo creamos y recreamos los *antropólogos*” (390).

Por tanto, las antropologías hegemónicas deben ser entendidas en términos de *juegos de verdad* que no son reductibles a sus dominios discursivos. Esto significa que necesitamos prestar mayor atención a los variados mecanismos y prácticas mediante los cuales las antropologías hegemónicas son efectivamente reproducidas y naturalizan qué es o no antropología y quién es o no antropólogo.

Las prácticas de autoridad/autorización⁵, por ejemplo, han operado a través de la creación de un régimen particular que ha producido sus objetos y conceptos (tales como *cultura* en la antropología angloamericana o *lo social* en la antropología británica). Este régimen constituye el orden de lo decible, pero él mismo es garantizado por un constitutivo afuera: lo no-decible y lo no-pensable. Dicho régimen discursivo antropológico no solo inscribe un específico orden de pensamiento y de lo pensable (o, en términos de Bourdieu, una *doxa* al igual que sus *heterodoxias* y *ortodoxias*), sino que, *en tanto forma de conocimiento experto*, está estrechamente entrelazado con las prácticas no discursivas, particularmente con aquellas asociadas a las tecnologías de individuación/normalización de los cuerpos y poblaciones. En otras palabras, las prácticas e imaginarios de las antropologías hegemónicas deben ser analizados como componentes cruciales de un régimen moderno de poder, el cual refiere a los procesos de gubernamentalidad descritos por Foucault (o, para apelar a otro horizonte teórico, a la colonización del mundo-vida en términos de Habermas)⁶.

Que este régimen moderno de poder sea también colonial ha sido, por supuesto, considerado por algunos antropólogos (como lo expondremos más adelante). En algunos trabajos latinoamericanos recientes, la colonialidad —definida como la subalternización de los conocimientos y culturas de los grupos oprimidos y excluidos, que necesariamente acompaña al colonialismo, y que continúa hoy con la globalización— es constitutiva de la modernidad. No hay modernidad sin colonialidad, por lo que la unidad de análisis acertada no es la modernidad (como en todos los análisis intraeuropeos de la modernidad), sino la modernidad/colonialidad o el sistema mundo moderno/colonial⁷.

Desde esta perspectiva, diríamos que el régimen de poder moderno/colonial es parcialmente *reproducido* a través de una serie de *juegos de verdad* que definen “[...] una estructura intrincadamente diferenciada de autoridades que especifica quién tiene el derecho de decir qué sobre cuáles temas. Como marcadores de esta autoridad, hemos distribuido exámenes, grados, títulos

5. Es pertinente retomar el planteamiento de Said sobre estas prácticas de autoridad/autorización: “No hay nada de misterioso o natural sobre la autoridad. Esta es formada, irradiada, diseminada; es instrumental, persuasiva, tiene estatus, establece cánones de gusto y valor; es virtualmente indistinguible de ciertas ideas que dignifica como verdad y de tradiciones, percepciones y juicios que forma, transmite, reproduce. Sobre todo, la autoridad puede, y debe, ser analizada” (1979: 19-20).

6. Ambos horizontes teóricos son eurocéntricos en sus conceptualizaciones de la modernidad, como si la modernidad pudiera ser teorizada por fuera de su constitutivo otro colonial. Mignolo (2000), Mitchell (2000) y Quijano (2000), entre otros, han analizado el sistema mundo moderno/colonial en el cual la práctica antropológica se consolidó.

7. Para una presentación detallada del trabajo de este grupo de autores, aún ampliamente desconocido en la academia anglosajona, véase el capítulo tres. Las figuras centrales de este grupo son el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y Walter Dignolo.

e insignias de todo tipo” (Chatterjee 1997: 13). En las sociedades modernas/coloniales, en síntesis, el conocimiento experto constituye una moneda crucial para configurar e interpretar el mundo. Por ejemplo, expertos de todo tipo proveen las monedas con las cuales el Estado y las clases dominantes articulan las necesidades de la gente y las convierten en objetos de administración del Estado (Escobar 1993: 386). Extraeremos más consecuencias de este encuadre de la modernidad más adelante. Por ahora queremos decir que, en términos generales, como en el caso de otros conocimientos expertos, las antropologías hegemónicas constituyen una técnica eurocéntrica para la construcción, colonización y reificación de la realidad. La especificidad de estas antropologías ha sido la domesticación de la alteridad (cultural/social); esto ha sido desplegado en un doble movimiento: primero, y más convencionalmente, *familiarizando* la otredad; segundo, y más recientemente, exotizando la mismidad.

Las antropologías hegemónicas han sido localizadas en una relación de poder con respecto a las antropologías subalternizadas. Las antropologías hegemónicas emergen como una disciplina académica con una serie de procedimientos de formación, investigación, escritura, publicación y contratación, entre otras. Estos procesos de normalización han creado unas modalidades de hacer antropología desde las cuales otras modalidades son invisibilizadas o consideradas derivadas. Así, las antropologías hegemónicas operan como *máquinas normalizantes* que obturan el empoderamiento de las prácticas y conocimientos antropológicos producidos en múltiples locaciones del mundo. En tanto que las antropologías hegemónicas se visualizan a sí mismas como paradigma y en posición epistémica privilegiada, constituyen aparatos de borramiento de la diferencia en nombre del establecimiento y los cánones antropológicos. Esto no significa, sin embargo, que dichos cánones sean homogéneos, incluso en los centros académicos convencionales de la *antropología angloamericana*, la *etnología francesa* o la *antropología social británica*. Al contrario, sus condiciones de existencia institucionales y discursivas deben ser entendidas como un equilibrio inestable de luchas permanentes en y en contra de lo que aparece como los centros del establecimiento antropológico en un momento determinado. El efecto ha sido la consolidación de unas élites académicas e institucionales que marginalizan otras antropologías, instituciones y antropólogos, incluso dentro del establecimiento antropológico metropolitano.

Antes de terminar este aparte, consideramos necesario aclarar dos aspectos que pueden facilitar malentendidos innecesarios. En primer lugar, no pretendemos darle un tono moral a la distinción entre antropologías hegemónicas y subalternizadas. Aunque asumimos que el creciente posicionamiento de la disciplinación y la normalización agenciadas por las antropologías hegemónicas como una máquina desdiferenciadora (o como un aparato de captura en la terminología de Deleuze) amerita ser problematizado y resistido desde el empoderamiento de las antropologías subalternizadas en el mundo en general,

esto no significa que consideremos que las antropologías hegemónicas sean rechazables en bloque o que las subalternas representen una pura exterioridad al poder, donde aflora una “verdad” o “radicalidad” prístinas garantizadas por su posición de subyugación, marginalidad e invisibilidad. La adecuación o los efectos políticos de un enunciado sobre el mundo no están garantizados por el lugar de su origen o articulación. No obstante, los entramados de prácticas y discursividades que hegemonizan y subalternizan a las diferentes antropologías deben ser subvertidos en aras de posibilitar las condiciones de existencia de un real y efectivo diálogo crítico entre los antropólogos y las antropologías del mundo.

En segundo lugar, la distinción entre antropologías hegemónicas y subalternizadas no se superpone a la de norte/sur, ni a la de metropolitana/periférica. Las antropologías hegemónicas se encuentran tanto en el *norte* como en el *sur*. De la misma manera, múltiples antropologías y antropólogos se subalternizan tanto en el *norte* como en el *sur*. Igualmente, las antropologías hegemónicas no son reproducidas en las metrópolis, sino que también, aunque diferencialmente, en las periferias; así como se hallan antropologías subalternizadas tanto en las metrópolis como en la periferia.

II. Antropologías hegemónicas en los Estados Unidos y sus malestares: críticas, renovación y reinstitucionalización

Los periodos de *crisis* y las críticas asociadas a estos no son para nada nuevos en el terreno antropológico. Sin embargo, es importante tener en cuenta el diferente *loci of enunciation*⁸ desde el cual estas crisis y críticas son articuladas. Esta sección es un intento por mapear de forma general las críticas producidas *dentro* de las antropologías hegemónicas. Esta cartografía se enfocará, sin embargo, en la literatura metropolitana estadounidense. En términos analíticos, se puede plantear que han sido articuladas en tres terrenos entretejidos: 1) el mundo en general, 2) las prácticas epistemológicas y textuales y 3) las microrrelaciones y prácticas institucionales dentro del establecimiento académico⁹. Nuestro argumento es que cada ciclo de crítica, a pesar de sus

8. *Locus* de enunciación es un concepto desarrollado por Mignolo como parte de su teorización de las *geopolíticas del conocimiento* (2000). En síntesis, este concepto problematiza el supuesto espacio no marcado y trascendental (la “visión del ojo de Dios viendo todo desde un nologar”, en la maravillosa formulación de Haraway 1988) desde el cual la filosofía occidental y el conocimiento científico han sido articulados.

9. Esbozamos este modelo en nuestro seminario de “Antropologías del mundo” en Chapel Hill durante el otoño de 2002. Véase también Escobar (1993).

importantes contribuciones y productividad, deriva en un nuevo ciclo de institucionalización y profesionalización del campo (en la próxima sección volveremos sobre este asunto e intentaremos profundizar las críticas).

1. *El mundo en general*. El primer tipo de crítica problematizó el conocimiento y la práctica antropológica con referencia a las relaciones de dominación y explotación en el mundo en general. Esta crítica fue articulada en los sesenta y setenta, en gran parte desde el marco de la economía política (principalmente marxista); y básicamente en nombre de la gente del Tercer Mundo y de sus luchas contra el colonialismo y el imperialismo. Una de las expresiones más radicales de esta crítica fue, por supuesto, *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974). Aunque las contribuciones a este volumen fueron desigualmente desarrolladas y tenían diferentes énfasis, compartían la insistencia en la necesidad de un giro en los fundamentos epistemológicos, institucionales y políticos de la antropología angloamericana. Algunas contribuciones (como las de Hymes, Scholte y Diamond) fueron mucho más allá. En ellas se cuestionaba, por ejemplo, la naturaleza transitoria de la hegemonía de la *antropología departamental*, en la definición de la antropología angloamericana, abriendo así la discusión sobre la posibilidad de orientarse hacia una práctica antropológica no-académica. Otros argumentaban a favor de una antropología reflexiva y emancipatoria que empezaría por tomarse a sí misma como objeto antropológico, reconociendo que todas las tradiciones antropológicas son mediadas culturalmente y situadas contextualmente (Scholte 1974). Otros cuestionaron incluso los defectos de una antropología indígena, que solo replicaría en otros lugares las plantillas de las escuelas metropolitanas. En síntesis, *Reinventing Anthropology* incluyó un llamado para que la mirada etnográfica se posara sobre los fundamentos culturales desde los cuales ella era posible. En otras palabras, se demandaba una *antropología de la antropología* y, en este sentido, podemos hallar en dichos esfuerzos una idea de antropologías del mundo, aunque *in statu nascendi*.

Las críticas de este tipo fueron articuladas a lo largo de los sesenta y setenta por quienes buscaban una antropología políticamente comprometida. Como es ampliamente conocido, algunas de estas críticas se enfocaron en las relaciones entre antropología y colonialismo (Asad 1973; Copans 1995; Lewis 1973)¹⁰. Desde esta perspectiva, “[...] la antropología es hija del imperialismo. No solo jugó un papel crítico en la subyugación de los habitantes del Tercer Mundo, sino que también fue establecida desde la premisa de la *alteridad i.e.* se basó en la epistemología de sujetos y objetos” (Mafeje 2001: 23). Otras críticas abogan por una radical praxis antropológica sensible a los procesos de liberación y confrontación de las políticas occidentales de dominación y explotación

10. Para un análisis más detallado y contemporáneo de este tópico véase Van Bremen y Shimizu (1999), Pels y Saleminck (1994), y el excelente artículo de Ben-Ari (1999).

económica (Harrison 1991), o por el desarrollo de antropologías indígenas como un correctivo parcial (*i.e.* Fahim 1982). Hacia el final de los ochenta, junto con la crítica de la clase y el orden colonial, este tipo de crítica posibilitó la emergencia de una antropología radical más sensible a asuntos raciales y de género, una antropología que trabajaría “hacia la transformación social y la liberación humana” (Harrison 1991: 8). De esta forma la antropología se constituyó en un proyecto político radical comprometido con la liberación y la transformación social: “[...] ya que la crítica cultural como deconstrucción de varias ideologías y discursos hegemónicos puede ser un componente significativo y necesario de las más amplias luchas por la igualdad, y la justicia social y económica, con importantes repercusiones tendientes hacia la democratización” (Harrison 1991: 6). En síntesis, durante este periodo el privilegio epistemológico y político de los antropólogos indígenas o nativos, la demanda de la descolonización del conocimiento y las prácticas antropológicas, y la necesaria posicionalidad política de los antropólogos en la reproducción o enfrentamiento del statu quo fueron los tres pivotes del debate.

Estas críticas encontraron pronto sus límites. Como el antropólogo surafricano Archie Mafeje (2001) argumenta, por cuanto no cuestionaron el ambiente académico en el cual la antropología existía no pudieron alumbrar una era posantropológica, por lo que los críticos terminaron siendo unos *rebeldes conservadores* que reprodujeron la academia. Aunque hubo algunas excepciones, se siguió asumiendo que el agente de la transformación antropológica y social era el occidental blanco. La mayoría falló al visualizar el rol del colonizado en la descolonización de las formas de conocimiento, algo que ha sido extremadamente claro más recientemente, un punto sobre el que retornaremos luego. En este sentido, podemos interpretar el planteamiento de Asad (1973: 18) según el cual el cuestionamiento de aquellos antropólogos que trabajaban bajo el colonialismo —sin importar cuán políticamente progresistas fueran, ellos no obstante escogieron vivir *profesionalmente* en paz con el sistema— debería ser generalmente aplicable al grueso de las críticas metropolitanas. Esta *literatura de la angustia* (Ben-Ari 1999) ha sido afortunadamente superada y ahora otros terrenos de la crítica comienzan a ser considerados, particularmente aquellos que fueron los puntos ciegos de las críticas de la economía política, tales como las microprácticas de la academia (que ampliaremos más adelante).

2. *Prácticas epistemológicas y textuales.* A mediados de los ochenta, las prácticas textuales fueron objeto de intenso debate, principalmente en la antropología estadounidense (*i.e.* Clifford 1988; Clifford y Marcus 1986; Marcus y Fischer 1986). Este capítulo de la historia de la crítica es ampliamente conocido, y no nos detendremos en él, salvo para mostrar algunos de sus defectos de importancia para nuestros propósitos. Hubo una serie de desplazamientos de las *culturas-como-textos* (giro interpretativo) a los *textos-sobre-la cultura* (las políticas de la representación), que terminaron en la *antropología-como-crítica*

cultural (constructivismo cultural crítico). Aunque por supuesto existieron múltiples y contradictorias tendencias del *giro textualista*, hubo un consenso virtual sobre la necesidad de problematizar algunos de los principales supuestos epistemológicos de las antropologías convencionales —incluyendo la hipertrofiada posición de la epistemología en sí misma (Rabinow 1986)—. Las críticas se centraron en gran parte en las modalidades de autoría y autorización sutilmente inscritas en las figuras retóricas, así como en la problemática de la representación de la alteridad cultural. Uno de los principales objetivos en este tipo de crítica fueron las prácticas textuales de la denominada etnografía realista. Esto abrió un momento para las formas experimentales de escritura más sensibles a la locación del autor, la incompletud de los *datos antropológicos*, la naturaleza necesariamente dialógica y cargada de poder del trabajo de campo (Page 1988), y las voces polifónicas que constituyen la representación de las culturas. Así fue reforzada una tendencia crítica sobre la prevaleciente concepción objetivista, normativa, esencialista y reificada de la cultura, enfatizando el carácter historizado, localizado, polifónico, político y discursivo de cualquier hecho cultural (*i.e.* Comaroff y Comaroff 1992; Dirks, Eley y Ortner 1994: 3-4; Gupta y Ferguson 1997a; Rosaldo 1989).

Al tiempo que el giro textual abrió importantes posibilidades para la etnografía posantropológica y unas consideraciones posepistemológicas de la cultura, encubrió las prácticas académicas antropológicas (Fox 1991) y fue en gran parte silencioso sobre las antropologías en el Tercer Mundo (Mafeje 2001). Este último aspecto fue incorporado en lo que sería la crítica más importante del movimiento de Escribiendo Cultura (Written Culture): la crítica feminista, incluido el subsiguiente y rico debate sobre etnografía feminista (véase Behar y Gordon 1995; Knauff 1996: 219-248; Visweswaran 1994). Desde el principio, esta tendencia articuló la crítica de la epistemología desde la teoría feminista con la crítica social proveniente de las mujeres de color y las mujeres del Tercer Mundo. En este sentido, las Mujeres Escribiendo Cultura (Women Writing Culture) y las tendencias de la etnografía feminista, particularmente en los Estados Unidos, contribuyeron a desestabilizar los cánones académicos de formas que otras perspectivas críticas no lograron. Al introducir el asunto de lo que significaba *descolonizar la antropología feminista* (Visweswaran 1994: 101), esto es, la relación de la antropología feminista con diferentes tipos de mujeres y las mujeres en otros lugares, este grupo de antropólogas cuestionó tanto el pensamiento feminista como las prácticas del trabajo de campo y la escritura etnográfica. Al asumir la pregunta de qué significa ser una mujer escribiendo cultura, ellas ligaron una reflexión epistemológica crítica —incluyendo la relación entre la antropología y el feminismo (en un eco de un viejo argumento de Strathern 1985)— con una reflexión política sobre las relaciones de poder entre mujeres. Como es ampliamente conocido, *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* (Moraga y Anzaldúa 1983) proveyó una muestra y modelo

de este replanteamiento junto con *Writing Culture*. Veinte años después, *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Transformation* (Anzaldúa y Keatin 2002) plantea nuevos retos a la antropología feminista y a las antropologías en conjunto.

3. *Microrrelaciones institucionales y prácticas dentro del establecimiento académico*. Los noventa trajeron un nuevo dominio de la crítica que había permanecido en gran parte invisible dentro de las antropologías hegemónicas estadounidenses —las relaciones institucionales y prácticas en el seno del establecimiento académico—. Estas microprácticas y relaciones incluyen, entre otras, los mecanismos de formación, contratación y promoción; la organización del estatus y las relaciones de poder en y entre departamentos; los eventos colectivos como coloquios y conferencias; y los cánones implícitos para la publicación en las principales revistas. Esta crítica se enfoca en las prácticas de producción, circulación y consumo de los discursos antropológicos y las subjetividades asociadas. La mirada fue entonces dirigida hacia las condiciones bajo las cuales la labor antropológica era producida (Fox 1991). El análisis de las microprácticas de poder desplegadas dentro de la academia fue en parte una reacción al sobreénfasis en la textualización del trabajo antropológico. Como lo anota Abu-Lughod: “[...] la descolonización del texto [...] dejó intacta la configuración básica del poder global en el cual la antropología se basa, dada su asociación con otras instituciones del mundo” (1991: 143). Trouillot propuso el concepto de *políticas electorales* para referirse a “[...] la serie de prácticas institucionales y relaciones de poder que influyen la producción de conocimiento desde el interior de la academia: las filiaciones académicas, los mecanismos de institucionalización, la organización del poder entre los departamentos, el valor de mercado del prestigio del publico-perece, y otros asuntos mundanos que incluyen, pero expanden, las maniobras que usualmente son referidas como *políticas académicas*” (1991: 18). Lo que ha estado en juego con dicha crítica ha sido la materialidad misma de la producción y reproducción del establecimiento antropológico como tal.

Las consecuencias de este cuestionamiento, sin embargo, permanecen como objeto de posteriores estudios. Si la formación antropológica inscribe sujetos y subjetividades en ciertas tradiciones intelectuales normativas, la comprensión de la reproducción y el posicionamiento de las antropologías hegemónicas involucra una detallada descripción y un análisis de dicha formación. En este sentido, Ben-Ari (1999) anota cómo la formación de quienes eran los sujetos coloniales en los centros metropolitanos constituye un mecanismo de reproducción y expansión de las antropologías hegemónicas a través del globo. “¿Al *permitir el acceso* —aceptando, invitando, tentando— de escolares del Tercer Mundo a participar en las discusiones de la antropología académica no estamos reproduciendo una nueva forma de relaciones de poder del colonialismo?” (Ben-Ari 1999: 404). Esta visión puede ser de alguna manera estática, aunque indica un importante, y a menudo invisible, proceso de poder e influye

sobre las antropologías de muchas partes del mundo (atestiguando, por ejemplo, el incremento de la *gringанизación* de las antropologías en Latinoamérica desde los ochenta). Para Ben-Ari (1999: 391), el modelo de una *antropología auténtica*, definida como aquella que configura las representaciones que las antropologías hacen de sí mismas, involucra tres dominios o prácticas principales: el trabajo de campo, las prácticas textuales (particularmente la monografía etnográfica) y las actividades institucionales (particularmente el trabajo académico). Ben-Ari anota cómo, a pesar de la variedad de deconstrucciones, críticas y cuestionamientos que han sido enunciados en los últimos años, trabajamos con una versión específica de profesionalismo: “Esta es una versión británica o americana *clásica*: un antropólogo hace trabajo de campo, en otro lugar, enfrenta y supera dificultades, escribe sus hallazgos en un texto denominado *una* etnografía (yuxtaponiendo teoría y datos), y es empleado en una institución académica” (Ben-Ari 1999: 390; énfasis en el original).

El trabajo de campo ha sido nuevamente puesto bajo escrutinio. Por ejemplo, desde el punto de vista de algunos activistas del sur, la práctica de viajar fuera del país para *estudiar otras sociedades o culturas*, en aras de escribir o publicar sobre ellas, es otra forma de explotación y, obviamente, la expresión de desiguales relaciones de poder. Más aún, este particular marco antropológico parece ser la expresión del imaginario moderno de un *individuo libre* que *decide* por sí mismo lo que *quiere* estudiar, cuándo, dónde, cómo y por cuánto tiempo, mientras que la gente *estudiada* es situada en un lugar pasivo para ser observada, para ser *informante* (quien da información), etc. En este aspecto el establecimiento antropológico también ha devenido en una tecnología política de domesticación de la alteridad. Para entender más a fondo este aspecto, necesitamos ampliar nuestra visión del contexto en el cual las antropologías hegemónicas emergen y operan. Lo que esperamos lograr en la próxima sección es profundizar en las críticas previas de forma que nos permita visibilizar un proyecto de descolonización de las antropologías del mundo en tres planos relacionados: epistémico, social e institucional.

III. Modernidad/colonialidad como posibilidad de existencia de las antropologías hegemónicas y subalternizadas

Hasta ahora hemos ofrecido una visión particular de lo que son las antropologías hegemónicas y de cómo funcionan, así como de los alcances y limitaciones de las críticas intradisciplinarias articuladas en los Estados Unidos. Debería ser claro ahora que críticas internas como las anteriores de las antropologías hegemónicas son insuficientes para enfrentar el rango de los asuntos suscitados por la adopción de un enfoque de las antropologías del mundo. También

es claro el hecho de que los antropólogos trabajan en un contexto político y epistemológico que está fuera de su control y que configura tanto sus prácticas como sus objetos de estudio (Escobar 1993: 378). Pensamos que es importante revisar estas condiciones como un paso indispensable hacia la descolonización de las antropologías del mundo. Lo que sigue es un más detallado, aunque breve, ejercicio de sociología de la producción del conocimiento antropológico. Sugerimos que esta amplia contextualización tiene que incorporar al menos las siguientes dimensiones: la división moderna del trabajo en la cual las antropologías hegemónicas emergen y a la cual se ajustan; el contexto social, político y epistémico asociado con esta división del trabajo, *i.e.* lo que hemos llamado aquí modernidad/colonialidad; y, por supuesto, el *milieu* académico en el cual las antropologías son en gran parte practicadas. En lo que sigue presentaremos una visión sucinta de estos factores, y plantearemos la pregunta por las antropologías hegemónicas en cada uno, atendiendo a la creación de un espacio para las antropologías subalternizadas¹¹.

1. *La antropología y la división moderna de la labor intelectual.* Foucault ha proveído el marco más amplio posible para localizar la emergencia y el desarrollo de las ciencias sociales y humanas, incluyendo la especificidad antropológica (véase, especialmente, Foucault 1973: 344-387). La antropología puede ser localizada en la episteme moderna, entendida como una configuración particular de conocimiento consolidada a finales del siglo XVIII y que involucró, entre otros rasgos, los siguientes: a) la emergencia de la figura del hombre (occidental) como el fundamento de todo conocimiento y su sujeto privilegiado, separado del orden natural; b) una configuración dada de las ciencias naturales, sociales y humanas; c) una serie de tensiones (los dobles antropológicos) que crearon una inestabilidad permanente en la estructura de la modernidad y las cuales podrían eventualmente generar la disolución del hombre y la episteme moderna. Dentro de esta episteme moderna, la antropología (etnología para Foucault) y el psicoanálisis funcionan como contraciencias —esto es, como formas de conocimiento que presentan a Occidente sus propios límites al confrontarlo con la diferencia y lo inconsciente—. No obstante, ellas encuentran en la *ratio* occidental —y, aquí, en la dominación europea— su razón de ser.

Hay dos argumentos adicionales para considerar. Primero, *dentro de esta división moderna, a la antropología le fue asignado el lugar del salvaje, una problemática epistémica y política que, a pesar de sus importantes transformaciones, no ha sido capaz de trascender completamente.* En la contextualización crítica de Trouillot, la antropología emergió, después del Renacimiento, en un campo

11. En aras de la simplificación, usaremos el término de antropología en singular en esta sección, aunque debe entenderse que nos referimos a las antropologías hegemónicas como han sido definidas aquí.

enunciativo más amplio estructurado alrededor de las figuras del orden (lo que Occidente es), la utopía (lo que Occidente podría ser) y el salvaje (el no-Occidente). A la antropología se le confió finalmente el lugar del salvaje —el estudio de los salvajes (véase también Stocking 1987)—. Hoy, “la dirección de la disciplina depende de un ataque explícito a dicho lugar en sí mismo y el orden simbólico en el cual se fundamenta” (Trouillot 1991: 34). Para Trouillot, este proyecto no se puede limitar a la antropología sino que debe asociarse al mundo en general, a través de una reivindicación de la multiplicidad de otros (antes que *un otro*) con sus verdades parciales y sus proyectos políticos. Existe un cierto enlace por establecer entre esta idea de la multiplicidad de mundos y las antropologías subalternizadas.

Además, la división moderna de la labor intelectual fomentó un enfoque fallo-logoeurocentrista de la mayoría de formas del conocimiento experto. La modernidad supone el triunfo de la metafísica y el logocentrismo, entendidos como la creencia de que en la verdad lógica se halla el fundamento para cualquier teoría racional del mundo constituido por cosas y seres cognoscibles y, por tanto, controlables. Para el fallo-logoeurocentrismo del hombre moderno (Haraway 1997) la epistemología ha sido de fundamental interés como el criterio para evaluar la verdad y el conocimiento objetivo. Al enfatizar la situacionalidad y parcialidad de todo conocimiento, la epistemología feminista articula un reto frontal al orden epistemológico moderno, incluyendo el interés mismo por la epistemología. Este reto está por ser trabajado completamente en antropología (feminista, subalterna o de otra manera). ¿Puede, por ejemplo, una noción de antropologías situadas emerger desde estos marcos?

Sean constitutivos o no de la antropología, el colonialismo y el imperialismo han proveído el contexto en el que se despliega el ejercicio de la disciplina. Este contexto no ha sido completamente eliminado. Para entender el hecho colonial total, y para exorcizarlo finalmente, la antropología tiene que encontrar un punto *d'appui* que problematice el mismo hecho de la episteme moderna y de la *ratio* occidental —esto es, tiene que enfrentar tanto el colonialismo como la colonialidad—. Esto implica considerar el conocimiento y los efectos culturales del colonialismo/imperialismo —lo que hemos referido arriba como *colonialidad* o la diferencia colonial— además del eurocentrismo y la subalternización del conocimiento que acompaña dichos procesos.

La práctica antropológica se despliega dentro de las estructuras disciplinarias e institucionales modernas que dan cuenta de la producción del conocimiento experto. Como ya ha sido indicado, el resultado principal de este rasgo es la idea de un espacio singular desde el cual es producida la antropología verdadera o válida. Veremos las implicaciones de esta observación para moverse desde el supuesto de un espacio singular hacia *otras antropologías y antropologías de otra manera*.

A continuación se enumeran algunas de las más importantes implicaciones de este análisis. Dada la participación de la antropología (entendida, nuevamente, como las antropologías hegemónicas) en la episteme occidental y su encerramiento en el lugar del salvaje, debemos hacernos las siguientes preguntas.

a) En los planos epistémico y epistemológico:

–Al enfrentar la alteridad, ¿la antropología ha dado cuenta convincente de dicha alteridad para cuestionar significativamente la estructura del hombre (occidental)? ¿La antropología ha representado la alteridad radical en este plano de una forma efectiva? O, al contrario, ¿ha reducido dicha alteridad a una versión de lo mismo, reforzando así la posición del hombre? En síntesis, ¿la antropología ha operado como posibilitadora de una crítica radical de Occidente o ha devenido en una tecnología de domesticación de la alteridad?

–Originada desde una *ratio* occidental, la antropología provee un enlace teórico entre Occidente y otras culturas. Este enlace fue necesariamente establecido desde la perspectiva de la dominancia histórica del pensamiento europeo. Pudiera argumentarse que si la relación con el colonialismo ha sido contingente (Foucault 1973), no lo fue con el eurocentrismo. La antropología mantiene una relación crítica con este contexto, pero no escapa al mismo, incluso si, al describir la diferencia cultural, tiende a mostrarle a Occidente la historia que ha hecho posible su propio conocimiento. ¿Sería dado concebir un rol cultural-político más radical para la antropología a partir de este dilema? ¿Cómo puede la antropología problematizar más efectivamente “el estricto desdoblamiento de la cultura occidental de acuerdo con la necesidad impuesta sobre sí misma al comienzo del siglo XIX” (Foucault 1973: 384)? ¿Cómo puede acoger una nueva dispersión de la experiencia humana en un nuevo juego de diferencias e identidades? En síntesis, ¿cómo puede la antropología *poner al Hombre en cuestión*^{12?}

–En tanto la antropología ha entendido la historia (¿o, mejor, las historicidades?) que subyace en las formas del conocimiento a partir de las cuales otras culturas se comunican con diferentes sociedades y formas de vida, ¿ha

12. Por ejemplo, en el plano de las disímiles antropologías filosóficas basadas en la experiencia de otras culturas, y siguiendo los detalles del argumento de Foucault, ¿la antropología ha entendido las posibles formas de plantear —o eludir— el problema de los *dobles* del hombre por parte de otras culturas? ¿Cómo otras culturas enfrentan lo impensado (¿como una forma distinta de traerlo al dominio del *cogito*?)? ¿Están otras culturas interesadas en la necesidad de la búsqueda del origen y la experiencia como un retiro autorreflexivo? ¿Sienten ellas la necesidad de construir verdades trascendentales y absolutas? Si no, ¿la antropología ha representado las prácticas correspondientes como una cualificación frontal de la preocupación occidental? ¿Muchas otras culturas tienen, de alguna forma, el mismo interés por la muerte, el deseo y la ley [...]? ¿Construyen ellas discursos sobre *la vida, el trabajo y el lenguaje* [...]? En síntesis, ¿estas culturas erigen al hombre como Occidente lo ha hecho?

entendido también la diferencia subalterna y la ha desplegado creativamente contra Occidente (más allá de la *crítica cultural*) o, al contrario, siempre ha caído en *la prosa de la contrainsurgencia* (Guha [1983] 1994), esto es, en la representación de los otros desde la perspectiva de otras historias y las historias de otros?

—¿El abandono del *otro* a favor de una multiplicidad de otros entraña la necesidad de abandonar el proyecto antropológico totalmente, o más bien la posibilidad de recrearlo como una antropología de otros (antropologías de otros), cuyos objetos serían los diferentes sujetos históricos en su irreductibilidad a cualquier narrativa universal (occidental o alguna otra)? En el primer caso, ¿cuál sería una estrategia interesante/constructiva de disolución? En el segundo, ¿cuáles serían los requerimientos epistemológicos (*i.e.* acerca de los discursos y epistemologías nativas o subalternas), metodológicos (*i.e.* etnografía) e institucionales?

—La noción de conocimientos situados implica más que una perspectiva parcial y una política de locación. Dicha noción introduce asuntos como la traducción de conocimientos en sitios que están enlazados por redes de conexiones entre comunidades de poder diferencial. ¿Cómo puede la antropología *ver fielmente desde el punto de vista del otro* (Haraway 1988: 583), especialmente desde la periferia, sin romantizar dicho punto, de un lado, y del otro, llevar a cabo una política de la traducción que tome completamente en cuenta los poderes diferenciales entre los sitios? Este último aspecto incluye, por supuesto, prestar atención a las fuerzas estructurantes del conocimiento local/subyugado que impone “traducciones e intercambios desiguales”; esto también implica “traducciones y solidaridades que tengan en cuenta la perspectiva de los subyugados” (Haraway 1988: 590).

—¿Son las relaciones sociales y de poder entre *el Occidente y el resto* de tal naturaleza que —como en el caso del feminismo (Strathern 1985)— invalidan cualquier intento de una antropología del otro? ¿Aquellos interesados en el otro no deberían mejor poner sus esfuerzos en otras empresas, basados en el reconocimiento de la imposibilidad de una relación equitativa con el otro (por ejemplo, en el feminismo antropológico antes que en una antropología feminista), esto es, en una práctica política con los subalternos antes que un proyecto intelectual basado en/con ellos? O ¿pueden estos dos proyectos ser compatibles? ¿Pueden los antropólogos subalternamente orientados *cambiar el discurso* como lo sugiere Strathern? ¿De qué forma?

b) En los planos social y político:

—¿Una descolonización de la antropología acarrea una reantropologización? Y, si así es, ¿al servicio de qué? ¿Qué tipos de alianzas estratégicas podrían establecerse para avanzar en este proyecto? Por ejemplo, ¿entre los discursos críticos en el norte y sur?, ¿entre estudiantes de posgrado en el mundo

entero?, ¿antropólogos disidentes, antropólogos del Tercer Mundo, antropólogos pertenecientes a minorías, intelectuales subalternos de diferentes tipos, otros?

–¿Existe (debería existir) un agente privilegiado para la descolonización de la antropología y su transformación radical? Algunos autores sugieren los movimientos sociales subalternos (Trouillot 1991), los intelectuales tercermundistas del norte y el sur (Harrison 1991), los subalternos mismos (Mafeje 1999). ¿O deberíamos más bien hablar de perspectivas epistémicas (no-eurocéntricas) que puedan ser ocupadas por huéspedes de los actores sociales y de múltiples formas? ¿Podría argumentarse que histórica y socialmente los grupos subalternos estén más sintonizados para esta perspectiva epistemológica y así es más probable que ocupen efectivamente los espacios de transformación (los bordes del sistema mundo colonial)? ¿Qué encontrarían los variados actores modernos de poderoso o posibilitante en este proyecto?

c) En términos de las prácticas académicas:

–Las prácticas académicas han emergido como un objetivo primordial para la descolonización de la antropología. ¿Cuáles son los principales parámetros para avanzar en tal proyecto? ¿Quién/qué necesita ser cambiado? ¿Cómo? ¿Por qué este cambio no ha sucedido? ¿Qué alcance puede tener este proyecto? ¿El proyecto más radical que la antropología puede imaginar para sí misma consiste en disolver la división moderna entre el trabajo intelectual y los designios del logocentrismo? ¿Qué implicaría para la antropología considerar el hecho de que ella es producto de un modo industrial de producción en términos de las micoprácticas de la academia (Fox 1991)?

Las antropologías *poscoloniales* del mundo intentarían enfrentar las diferentes capas del poder o emprender la descolonización del texto, la realidad social, las perspectivas epistémicas, las prácticas académicas. Estas capas se encuentran, por supuesto, interrelacionadas. Sugerimos que teórica y políticamente puede pensarse un proyecto de descolonización y su articulación en tres planos:

1. *Descolonización epistémica*: encaminada a configuraciones de conocimiento y poder que van más allá del paradigma de la modernidad, hacia unos paradigmas otros, otra forma de pensar. En este plano, el énfasis estaría en la *localización del conocimiento* —incluyendo la localización del conocimiento dominante en aras de hacer visibles otros mundos y conocimientos—.

2. *Descolonización social y política*: localizar la antropología explícitamente dentro de la configuración de poder mundial, definida por la globalidad imperial y la globalidad colonial (lo que hemos denominado aquí el sistema mundo moderno/colonial; véase el capítulo tres). En este plano, podríamos hablar de la descolonización social y política, y discutir el papel de las antropologías en las tecnologías de la producción de la alteridad y su enlace con los proyectos socioeconómicos y políticos.

3. *Descolonización institucional*, en dos direcciones: más allá del límite disciplinario/no-disciplinario, y más allá de la división académico/no-académico. Este podría también acarrear la *descolonización de lo experto*¹³.

Los resultados finales podrían ser múltiples espacios de interpretación (*hermenéutica pluritópica*, para la descolonización epistémica), pluriversalidad (para la descolonización social) y antropologías subalternizadas (para la descolonización institucional, entre otras)¹⁴.

13. Discutimos esta división tripartita en una de nuestras reuniones sobre el enfoque de la modernidad/colonialidad con Walter Mignolo y Nelson Maldonado (Duke University). La división cristalizó en esta discusión alrededor de los conceptos de *localizando el conocimiento* y descolonizando lo experto, que Maldonado y Mignolo habían discutido con sus colegas de Duke durante la preparación de un evento sobre conocimiento local, particularmente en el contexto del diálogo interreligioso. Estamos agradecidos con ambos colegas por su compromiso con nuestro proyecto.

14. Existen otras pesquisas derivadas del enfoque latinoamericano de la modernidad/colonialidad que podrían ser fecundas para la antropología, y esperamos desarrollar en un posterior artículo. Solo para dar una idea, pueden ser consideradas las siguientes cuestiones. Una posible lección que se sigue de la conceptualización de la modernidad/colonialidad es la necesidad de más narrativas antropológicas explícitas construidas desde diferentes posiciones epistemológicas, desde diversos procesos históricos. Solo desde esta perspectiva la antropología puede contribuir a la articulación de macronarrativas para la crítica de la colonialidad. Esto significa que las antropologías del mundo necesitan situarse en los múltiples (pluritópicos) espacios posibilitados por el pensamiento de frontera. ¿Cómo serían estas narrativas antropológicas *desde el borde epistémico*? ¿Qué prácticas contemporáneas tendrían que cambiar para acomodar tales *antropologías desde el borde*, por así decirlo? Segundo, las antropologías del mundo requieren la reorganización de la antropología como un campo de conocimiento alojado en una modernidad singular, una apertura para pensar desde el lado oscuro de la modernidad, desde lo *otro antes que la modernidad*, desde la diferencia colonial. Todavía todo —desde las fuerzas históricas hasta las prácticas académicas, incluido el dominio del inglés— parece históricamente orientado a imposibilitar este giro. ¿Qué tipos de condiciones —sociales, políticas, académicas/intelectuales, epistemológicas— pueden ser más apropiadas para descongelar el imaginario de las ciencias sociales en nuevos terrenos y prácticas, donde sean posibles otra lógica y otra práctica de otras epistemologías? Tercero, ¿cómo podemos pensar las etnografías de historias locales que constituyen designios globales, lado a lado con las etnografías de los subalternizados y los conocimientos de frontera? y ¿cómo liberar el valor radical potencial que estos pueden tener en términos de ir más allá de la modernidad (más allá del lugar del salvaje e intentar *colocar el hombre en cuestión*)? ¿La investigación etnográfica podría identificar interesantes sitios donde la *doble crítica* (de reconstrucción de la modernidad y la crítica cultural interna) tienen lugar, evitando así la persistente dicotomía de *Occidente versus el resto*. La pregunta es, nuevamente: ¿cómo pueden las antropologías del mundo efectuar cambios en las prácticas y estrategias contemporáneas para hacer tal proyecto posible?

IV. Empoderando las antropologías del mundo

[...] los antropólogos privilegiados, como la mayoría de la gente privilegiada de cualquier lugar, evitan el escrutinio detallado de un sistema del cual se benefician.

Susan M. di Giacomo (1997: 94)

“La antropología está deviniendo de hecho en una comunidad de argumentación transnacional que se desarrolla en un contexto de alcance mundial de dominación y confrontación. Esta comunidad puede ser provechosamente pensada en términos de una matriz antropológica compartida —una serie de teorías, conceptos y prácticas que han sido históricamente producidas y continúan ejerciendo su influencia de múltiples formas—” (Ribeiro y Escobar 2003: 1). Esta *comunidad de argumentación transnacional*, sin embargo, ha sido profundamente signada por lo que se ha constituido en un no marcado y naturalizado modelo de *antropología auténtica*, en torno a la expresión de unas pocas tradiciones dominantes, principalmente la antropología social británica, la antropología cultural estadounidense y la etnología francesa (Stocking 1982: 174-175).

En las dos últimas décadas hemos atestiguado una tendencia hacia la dominación mundial de un modelo de antropología estadounidense¹⁵. En términos cuantitativos, “proporcional a la comunidad mundial de antropólogos, el número de antropólogos anglo (especialmente norte) americanos es bien grande”

15. Aunque es importante recordar que no existe un consenso absoluto sobre lo que significa antropología para la academia angloamericana, es razonablemente acertado afirmar que existe un paradigma dominante constituido por el modelo parroquial de las *cuatro ramas* y por la reificación de la cultura como objeto disciplinario y el concepto por excelencia. Este paradigma dominante ha tenido efecto en lo que Hymes denomina *antropología departamental*, que da cuenta de una “[...] domesticación [...] de la antropología como una disciplina académica en este país” (1974: 10). Vemos signos de vuelta a la domesticación en muchos países en años recientes, probablemente relacionada con la creciente neoliberalización de la academia, la incrementada competencia por los trabajos, la crisis en el mundo académico de las publicaciones y, por supuesto, el más amplio clima político, que ha puesto a muchos académicos y unidades académicas a la defensiva. Vemos claros signos de la creciente influencia de la antropología estadounidense en muchas antropologías del mundo en la *gringанизación* de la antropología en múltiples países latinoamericanos, el constante incremento de la participación extranjera en los congresos de la AAA de los Estados Unidos y la tendencia a publicar en revistas estadounidenses, entre otros. Quisiéramos enfatizar que el análisis de este texto no es una crítica a antropólogos particulares. Muchos de los antropólogos establecidos en los Estados Unidos son, de acuerdo con nuestra experiencia, intelectuales progresistas. Algunos logran desarrollar prácticas radicales en sus comunidades o con la gente con la cual trabajan en diferentes lugares. Nuestro análisis pretende examinar los defectos, contradicciones y aporías de las prácticas académicas profesionalizadas, como son actualmente definidas, para localizarlas en un contexto más amplio.

(Stoking 1982: 174)¹⁶. Más importante aún, existe una tendencia hacia la hegemonía de la antropología estadounidense. Como ha sido planteado por Ben-Ari, en este proceso de lograr la hegemonía, “[...] lo que pasa no es el advenimiento de ningún tipo de consenso mundial sobre el proyecto antropológico, sino más bien que los términos y criterios básicos usados en las discusiones y controversias sobre la profesión han sido aceptados por la amplia mayoría de los antropólogos en un tiempo dado” (1999:396). Además, esta tendencia a la hegemonía está inscrita en la producción de subjetividades y deseos. Por tanto, como anota el antropólogo colombiano Carlos Alberto Uribe (1997: 259-260), entre algunos subalternizados existe la tendencia a desear ser-como-el amo, a desear convertirse en un otro. No obstante, en estos procesos hegemónicos, como el colectivo Red de Antropologías del Mundo (WAN, por sus siglas en inglés) lo afirmaba: “Una cuestión que aún no ha sido planteada [...] es si la producción de las antropologías del sur o subalternas puede ser completamente descrita en términos de la matriz metropolitana, sin importar cuánto de esta matriz se vea como un resultado negociado, o si existen en efecto diferentes prácticas y conocimientos que van mucho más allá [...]” (2001: 2). Esto significa asumir seriamente la noción de que las diferencias importan no solamente para aquellos que son estudiados por los antropólogos, sino también para los antropólogos y las antropologías mismas. Estas diferencias históricas y culturales incluyen, y son configuradas, por relaciones de poder y prácticas de marginalización e invisibilización (Krotz 1997).

En otras palabras, la confrontación de este proceso de subalternización, asociada con la naturalización de las antropologías hegemónicas, es un paso necesario hacia la apertura de un espacio de visibilidad y enunciabilidad para las antropologías del mundo. Es importante no olvidar que esta confrontación no es solo discursiva, dadas las disímiles condiciones de existencia y conversación en las cuales las múltiples antropologías del mundo son articuladas y desplegadas. En aras de asumir la situacionalidad y pluralidad constitutiva de las antropologías del mundo, es indispensable revertir la *asimétrica ignorancia* que atraviesa estos procesos de hegemonización/subalternización. Varios autores han indicado la asimétrica ignorancia que caracteriza al mundo antropológico. Sin entrar en detalles de la historiografía de las antropologías hegemónicas y de la economía política de las visibilidades que defienden (pasadas y presentes), es justo decir que las *historias de la antropología* son a menudo historias de las tres *grandes tradiciones*, que dejan en una posición secundaria a las demás *tradiciones* (usualmente nacionales) (*i.e.* Ben-Ari 1999, Cardoso 1999/2000; Kant de Lima 1992; Krotz 1997; Stocking 1982; Uribe 1997). Por esto “los antropólogos que trabajan

16. Sin embargo, existen más de dos mil antropólogos solo en Japón, y cerca del mismo número en Brasil, que son poco conocidos por los antropólogos de los Estados Unidos, incluidos los especializados en esas áreas.

en el *centro* aprenden rápidamente que ellos pueden ignorar lo que se ha hecho en los sitios periféricos, con un bajo o nulo costo profesional, mientras que cualquier antropólogo periférico que ignora el *centro* pone en duda su competencia profesional” (Gupta y Ferguson 1997b: 27).

En otros términos, esta *asimétrica ignorancia* refiere la *mentalidad parroquial metropolitana* que, como anota Daniel Mato (2001: 20), afecta particularmente a los intelectuales localizados en los contextos metropolitanos, donde hay una tendencia a imaginar que lo que sucede en las metrópolis es representativo de lo que pasa en el resto del mundo (o de lo que tarde o temprano pasará) o, alternativamente, a asumir que sus interpretaciones tienen un valor universal y no están marcadas por los dominios institucionales y sociales desde los cuales emergen y en los cuales son desplegados. Esta geopolítica del conocimiento a menudo reduce a los “nativos” (incluso cuando ellos son antropólogos) a servir como fuentes de información, mientras que aquellos antropólogos firmemente empotrados en el establecimiento antropológico son vistos como productores de teoría o descripciones más válidas sobre sus “nativos”¹⁷. Indicar que los diferentes dominios institucionales y sociales desde los cuales se articulan las disímiles antropologías son relevantes para entender sus especificidades y las relaciones de poder que las estructuran en su conjunto significa cuestionar las narrativas modernas que imaginan una exterioridad entre el *locus* de enunciación del sujeto y el conocimiento producido por este. Así, entonces, un enfoque que piense las antropologías del mundo problematiza la pretensión universalista y sin sujeto de la mayoría de las antropologías hegemónicas que pretenden borrar los *locus* de enunciación y las ataduras institucionales y sociales desde las cuales son producidas. Examinar las antropologías desde esta geopolítica del conocimiento, que historiza y localiza un supuesto conocimiento con pretensiones de universalidad y sin sujeto, no es, sin embargo, una apología al relativismo o al solipsismo epistémico¹⁸.

Es importante recordar cuán difícil es modificar la economía discursiva en la cual estos procesos toman lugar. Como Stuart Hall anota, “cambiar los términos de un argumento es excesivamente difícil, ya que las definiciones dominantes de los problemas adquieren, por repetición, y por el peso y la credibilidad de aquellos que los proponen o los suscriben, la garantía del *sentido común*” (1982: 81).

17. No sobra decir que este rasgo caracteriza también a otras disciplinas. La politología latinoamericana de los Estados Unidos, por ejemplo, ha invisibilizado el trabajo de aquellos autores con quienes conversan en Latinoamérica, y en cuyos trabajos a menudo hallan inspiración. De otro lado, ha sido demostrado cómo Boas trató como *informantes*, más que como colegas, a aquellas mujeres profesionales étnicamente marcadas como Nora Zeal Hurston y Ella Cara Deloria (Behar y Gordon 1995).

18. Además de los trabajos de Mignolo que ya hemos citado, para ampliar este punto véase el texto colectivo de Butler, Laclau y Žižek (2000) y el artículo de Castro-Gómez (1998).

Un proceso de empoderamiento de las antropologías y antropólogos silenciados y subalternizados requiere ir más allá de la mera confrontación de las antropologías hegemónicas y de los términos en los cuales han sido pensadas como antropología. Este proceso de empoderamiento no se circunscribe a un ingenuo llamado por el reconocimiento por parte del establecimiento de las antropologías hegemónicas. Eso implicaría correr el riesgo de reproducir la dialéctica maestro/esclavo descrita por Fanon (1967). Esta dialéctica, recordemos, introduce una configuración asimétrica en la cual el término no marcado (amo/blanco) define el marcado (esclavo/negro) a través de la inscripción del deseo de reconocimiento del esclavo por —y de ser como (o en el lugar de)— el amo. Como Mafeje lo plantea para el contexto africano: “[...] la deconstrucción del eurocentrismo no debería ser definida como un rechazo absoluto de la influencia del pensamiento europeo sobre los escolares africanos, sino más bien como el rechazo a la asumida hegemonía intelectual europea” (2001: 14).

El futuro de las antropologías del mundo implica ir más allá de las restricciones disciplinarias y académicas —al menos como existen hoy en la universidad corporativa—. Un empoderamiento de las antropologías del mundo debe dirigirse hacia un reconocimiento de las prácticas no disciplinarias y no académicas en el mundo en general —las que se efectúan actualmente o *in potentia*—. En primer lugar, estas requieren ser visualizadas desde la no-disciplinarietà. Los enfoques de la no-disciplinarietà constituyen una crítica radical de los cánones de la autoría/autoridad/autorización que reproduce el establecimiento de las antropologías hegemónicas. La no-disciplinarietà sugiere que para entender las prácticas antropológicas en el mundo en general se requiere ir más allá no solo de la adición mecánica de disciplinas, a menudo implícita en el término interdisciplinarietà, sino también más allá del llamado a la fusión de las *identidades disciplinarias* connotadas en el término transdisciplinarietà. Al contrario, un horizonte no-disciplinario permite la confrontación de los supuestos epistémicos modernos/coloniales de la disciplinarietà y del conocimiento experto. Opera con el objetivo de descolonizar lo experto. En otras palabras, un horizonte no-disciplinario de las antropologías del mundo subvierte las políticas de conocimiento existentes y asume seriamente los efectos de verdad encarnados en la pluralidad y locación de los discursos antropológicos. Al hacer esto, incluso términos como antropología o antropólogos pueden ser radicalmente reconceptualizados o acaso abandonados. El concepto de una era *posantropológica* propuesto por Mafeje (2001: 66) apunta en esta dirección.

Segundo, en aras de empoderar las antropologías del mundo es necesario dismantelar las distinciones fundacionales entre los ámbitos académico y no académico. En cierto sentido, esta división ha operado como la de Estado/sociedad civil analizada por Mitchell (1991) y, más recientemente, por Hansen y Stepputat (2001). La división sugiere que existen dos lados, academia y su afuera. El primero definido por una racionalidad específica y una serie de prácticas

afuera de, y diferente de, otros ámbitos de la vida social. En consecuencia, la discusión a menudo se centra en cómo tender un puente o crear conexiones entre la academia y otros ámbitos. Como Mitchell ha planteado, el asunto crucial es comprender que lo que produce y mantiene esta frontera es el mismo mecanismo que permite el desarrollo de ciertas políticas de conocimiento. Para hacer un paralelo con la etnografía del Estado, una vez se toman en cuenta las prácticas cotidianas de *re-producción* del conocimiento académico, la frontera radical entre lo académico y otros ámbitos de la vida social se hace borrosa.

En tanto proyecto no académico, el empoderamiento de las antropologías del mundo debería involucrar una crítica de las condiciones epistemológicas y políticas que constituyen el ámbito académico, como si este estuviera separado de otras prácticas y relaciones. Al afirmar que las antropologías del mundo deben ser entendidas no solamente como académicas, queremos subrayar la multiplicidad de locaciones enunciativas —asociadas con nociones como conocimientos situados (Haraway 1988), pensamiento de frontera (Mignolo 2000), o epistemologías basadas-en-lugar (Escobar, Álvarez y Dagnino 2001)—. El trabajo de Chakrabarty (2000) es particularmente relevante en este asunto. Sus análisis de las relaciones entre *pasados subalternos* e historia como disciplina pueden servir para pensar las relaciones más generales entre conocimiento experto y conocimientos subalternizados. La noción de pasados subalternos de Chakrabarty y su propuesta de *provincializar a Europa* empuja los límites de las rejillas de inteligibilidad eurocéntricas al extremo (como su epígrafe de Althusser indica). Otros autores plantean de forma similar el asunto de la inconmensurabilidad de los conocimientos subalternos y expertos, y la imposibilidad de que el primero sea representado en sus propios términos por el segundo —lo cual fue precisamente el punto central del famoso artículo de Spivak “¿Pueden los subalternos hablar?” (Coronil 1996; Guha 1994; Mignolo 2000; Quijano 2000)—.

Si seguimos los análisis subalternistas hasta sus conclusiones lógicas, ¿no se debería admitir que la antropología (o, mejor, las antropologías hegemónicas) ha sido parte de la prosa de la contrainsurgencia (que siempre reduce al insurgente/otro al discurso y la lógica occidental)? ¿O ha sido la antropología capaz, ahora y entonces, de mostrar que el insurgente/salvaje puede ser sujeto de su propia narrativa, el protagonista de su propia historia? Desde la perspectiva de la división académico/no académico, ¿han sido los antropólogos traductores necesarios de los mundos subalternos en los términos abstractos del discurso logocéntrico que ellos han creado para representar al subalterno, o esta traducción ha sido algunas veces capaz de perturbar la autoconfidencia de Occidente? Si, como lo señalamos anteriormente, las antropologías hegemónicas operan en parte como tecnologías de domesticación de la alteridad —traduciendo los mundos subalternos en términos eurocéntricos—, ¿no han producido ellas también condiciones para que tales alteridades ejerciten una función crítica que confronte al sistema que las hace visibles?

Planteamos estas cuestiones no solo para problematizar nuestra propia posición, sino también para sugerir direcciones posibles hacia el empoderamiento de las antropologías del mundo. Mafeje (2001), por ejemplo, ha insinuado algunos movimientos que son útiles para elaborar estos predicamentos, incluyendo los siguientes: un enfoque deconstructivista desde una perspectiva africana; una no-disciplinarietà —una suerte de préstamo libre de cualquier campo sin preocuparse por las reglas disciplinarias, métodos, etc.—; un enfoque no-epistemológico, más allá de la adherencia a un *discurso del método* general; una nueva práctica de etnografía como el sujeto de sus propios textos, decodificado por el científico social en su propio contexto, bajo condiciones políticas no alienantes y de forma que tome a los sujetos de conocimiento como productores en su propio derecho; un enfoque posantropológico para la construcción teórica —que vaya más allá de los imperativos objetivantes y clasificantes de la antropología y que pueda llevar al abandono del concepto de cultura a favor de una novedosa concepción de la etnografía. Lo que puede emerger de estas nuevas prácticas son “nuevos estilos de pensamiento y nuevas formas de organización del conocimiento (Mafeje 2001: 60), que lleven a una era posantropológica, más allá de lo que podría lograr cualquier proyecto de *reantropologización*.

No sobra decir que las soluciones propuestas por Mafeje no son una panacea y que están llenas de tensiones. Nuestra meta no es tanto proponerlas como un modelo sino mostrar una manera particular de pensar que tiende hacia la pluralización de las prácticas. Esto también nos da la oportunidad de recordar que la antropología puede en efecto ser la vanguardia del desmantelamiento de la división moderna de la labor intelectual (*i.e.* de los sistemas de disciplinas como los conocemos), si tal proyecto es considerado seriamente. Esto también resalta la cuestión de lo que (el más allá de) la epistemología acarrea. ¿Es posible ir más allá de la preocupación por evaluar la verdad, o del valor de verdad de un enunciado, representación, etc. (esto es, el proceso de razonar y la validez de los enunciados, lo que uno podría llamar la analítica de la verdad del logocentrismo occidental, como opuesto al proyecto foucaultiano de la pregunta por el enunciador de la verdad y la relación entre el enunciador de la verdad y el ejercicio de poder)? ¿En qué formas el *más allá de la epistemología* también implica ir más allá del cognitivismo, el positivismo, la lógica, la metafísica y el logocentrismo? ¿Cuál sería el papel de los estilos alternativos de razonamiento y argumentación (tradiciones retóricas, exégesis, oratoria, etc.), la introducción de *epistemologías subalternas*, o la recuperación de tradiciones occidentales no-dualistas, como la fenomenología?

Un horizonte de antropologías del mundo, en suma, cambia no solo los contenidos y nociones tomados por sentados por las antropologías hegemónicas, sino también los *términos* y las *condiciones* de las conversaciones e intercambios antropológicos en el mundo en general. El empoderamiento de las antropologías del mundo es una intervención que busca hacer posibles *otras antropologías* y

antropologías de otra manera. Esta visualización involucra un nuevo intento por desnaturalizar la *doxa* y los efectos normalizantes de las *antropologías hegemónicas*. Como Kant de Lima indica:

[...] el control ejercitado sobre la producción intelectual en general y sobre la antropología en particular como una disciplina académica, científica, no es logrado en la academia mediante la censura de contenidos de proposiciones o, al menos, no haciendo solo esto. Involucra también la imposición de la *forma académica* de expresión que en el análisis final orienta y organiza el pensamiento e impone sus límites a la producción intelectual, en el proceso de domesticarla. *Lo que es importante no es si el contenido de una proposición es revolucionario o no, sino si puede o no ser cuidadosamente ajustado a las formas de expresión permitidas por la académica, y si es o no un producto disciplinado y dócil y, en consecuencia, útil para la misma academia.* (1992: 207; énfasis agregado)

Empoderar las antropologías del mundo, entonces, constituye un intento por transformar las condiciones inequitativas de posibilidad en la producción/circulación del pensamiento antropológico en su conjunto. El enfoque de las antropologías del mundo asume seriamente la idea de que las diferencias (culturales, históricas, políticas y epistemológicas) importan, no solo como una externalidad ligada al denominado objeto de estudio, sino también como constitutiva de cualquier proyecto antropológico. En este sentido, las antropologías del mundo constituyen un potencial radical para una antropología de la antropología. Como proyecto, el enfoque de las antropologías del mundo no es más, pero tampoco menos, que asumir el pensamiento antropológico en serio. Entonces, el empoderamiento de las antropologías del mundo involucra una pluralización, el descentramiento y la historización de lo que usualmente aparece como una antropología singular y no problemática. Este enfoque implica una rearticulación del pensamiento antropológico que posibilite asumir la constitutiva función del poder y la diferencia en la economía política de las visibilidades. En este sentido, tiende hacia una era posantropológica¹⁹, un momento más allá del dominio de las antropologías hegemónicas.

19. En este caso, como Gustavo Lins Ribeiro (2001) dice, “el prefijo *pos* sugiere la posibilidad de dibujar otros mapas cognitivos [...]” (176) y, por supuesto, hacer posibles otras condiciones de intervención.

B I B L I O G R A F Í A

- Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing against Culture". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. pp. 191-210. Santa Fe: School of American Research.
- Adamovsky, Ezequiel. 2003. "The World Social Forum's New Project: 'The Network of the World's Social Movements'". (<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/aggp/free/wsf/>).
- Agudelo, Carlos. 2000. "El Pacífico colombiano: de *remanso de paz* a escenario estratégico del conflicto armado". Ponencia en la conferencia internacional *La Société Prise en Otage, Stratégies Individuelles et Collectives Face à la Violence*. Autour du Cas Colombien. Marsella, Francia.
- Ahumada, Consuelo, et ál. 2000. *¿Qué está pasando en Colombia?* Bogotá: El Áncora Editores.
- Alcoff, Linda. 1991. "The Problem of Speaking for Others". *Critical Inquiry* (20): 5-32.
- _____. 1988. "Cultural Feminism versus Poststructuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory". *Signs* (13): 405-36.
- Alcoff, Linda y Eduardo Mendieta (eds.). 2000. *Thinking from the Underside of History. Enrique Dussel's Philosophy of Liberation*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Almario, Oscar. 2001. "Tras las huellas de los renacientes: por el laberinto de la etnicidad e identidad de los grupos negros o afrocolombianos del Pacífico sur". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 15-40. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Álvarez, Manuela. 2002. "Altered States: Culture and Politics in the Colombian Pacific". MA Thesis, Department of Anthropology, University of Massachusetts, Amherst.
- Anzaldúa, Gloria. 2003. "Preface. (Un)Natural Bridges, (Un)Safe Spaces". En: Gloria Anzaldúa y Analouise Keating (eds.), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. pp. 1-5. Nueva York: Routledge.
- Anzaldúa, Gloria y Analouise Keating (eds.). 2003. *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. Nueva York: Routledge.
- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at Large*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1991. "Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology". En: Robin Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in present*. pp. 191-210. Santa Fe, NM: School of American Research.
- Arce, Alberto y Norbert Long (eds.). 2000. *Anthropology, Development and Modernities*. Londres: Routledge.
- Arizpe, Lourdes. 1999. "Freedom to Create: Women's Agenda for Cyberspace". En: Wendy Harcourt (ed.), *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*. pp. xii-xvi. Londres: Zed Books.

- Arquilla, John y David Ronfeldt. 2001. *Networks and Netwars*. Santa Mónica, CA: Rand Corporation.
- Asad, Talal. 1973. "Introduction". En: Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*. pp. 1-19. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Augé, Marc. 1995. *Non-Places. Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. Londres: Verso.
- Barabási, Albert-László. 2002. *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge: Perseus Publishing.
- Basso, Keith. 1996. "Wisdom Sits in Places". En: S. Feld y K. Basso (eds.), *Senses of Place*. pp. 53-90. Santa Fe: School of American Research.
- Bauman, Zygmunt. 1996. "From Pilgrim to Tourist — or a Short History of Identity". En: S. Hall y P. du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. pp. 18-36. Londres: Sage.
- Behar, Ruth y Deborah Gordon (eds.). 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Belausteguigoitia, Marisa. 2002. "The Color of the Earth: Indigenous Women 'Before the Law'". *Development* 45 (1): 47-53.
- _____. 1998. "Visualizing Places: 'She Looks, Therefore (...) Who Is?'". *Development* 41(2): 44-52.
- Bell, David y Barbara Kennedy (eds.). 2000. *The Cybercultures Reader*. Londres: Routledge.
- Ben-Ari, Eyal. 1999. "Colonialism, Anthropology and the Politics of Professionalisation". En: Jan van Bremen y Akitoshi Shimizu (eds.), *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. pp. 382-409. Hong Kong: Curzon.
- Bender, Barbara. 1998. *Stonehenge, Making Space*. Oxford: Berg.
- _____. 1993. *Landscapes. Politics and Perspectives*. Oxford: Berg.
- Berger, John. 1979. *Pig Earth*. Nueva York: Pantheon Books.
- Berry, Wendell. 1996. "Conserving Communities". En: W. Vitek y W. Jackson (eds.), *Rooted in the Land. Essays on Community and Place*. pp. 76-84. New Haven: Yale University Press.
- Beverly, John y José Oviedo (eds.). 1993. *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Bhavani, Kum-Kum, John Foran y Priya Kurian (eds.). 2003. *Feminist Futures: Re-Imagining Women, Culture and Development*. Londres: Zed Books.
- Boff, Leonardo. 2000. *El cuidado esencial*. Madrid: Editorial Trotta.
- Brosius, Peter. 1997. "Endangered Forests, Endangered People: Environmentalist Representations of Indigenous Knowledge". *Human Ecology* 25 (1): 47-69.
- Burbano, Andrés y Hernando Barragán (eds.). 2002. *Hipercubo/ok!. Arte, ciencia y tecnología en contextos próximos*. Bogotá: Universidad de los Andes-Goethe Institut.
- Burchell, Graham, Colin Gordon y Peter Miller (eds.). 1991. *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Caldeira, Teresa. 2000. "Introduction: Anthropology with Accent". En: *City of Walls. Crime, Segregation and Citizenship in Sao Paulo*. pp. 1-19. Berkeley: University of California Press.
- Camacho, Juana. 1998. "Huertos de la costa pacífica choacoana: prácticas de manejo de plantas cultivadas por parte de mujeres negras". Tesis de maestría en Desarrollo Sostenible de Sistemas Agrícolas, Universidad Javeriana, Bogotá.
- Camacho, Juana y Eduardo Restrepo (eds.). 1999. *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. Bogotá: ICANH-Natura-Ecofondo.

- Campbell, B. y K. Milton. 2000. *Replacing Nature: Ethnographies of Connection, Administrations of Distance*. Manuscrito sin publicar.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1999/2000. "Peripheral Anthropologies 'versus' Central Anthropologies". *Journal of Latin American Anthropology* 4(2)-5(1): 10-30.
- Casey, Edward. 1997. *The Fate of Place*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1996. "How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time". En: S. Feld y K. Baso (eds.), *Senses of place*. pp. 14-51. Santa Fe: School of American Research.
- _____. 1993. *Getting back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington: Indiana University Press.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- _____. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Castro-Gómez, Santiago (ed.). 2000. *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- _____. 1996. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.). 1998. *Teorías sin disciplina, latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha. 1997. *Our Modernity*. Dakar-Rotterdam: Codesria-Sephis.
- Chernaik, Laura. 1996. "Spatial Displacements: Transnationalism and the New Social Movements". *Gender, Place and Culture* 3 (3): 251-275.
- Clifford, James. 1992. "Traveling Cultures". En: L. Grossberg, C. Nelson y J. Treichler (eds.), *Cultural Studies*. pp. 96-116. Nueva York: Routledge.
- _____. 1988. *The Predicament of Culture*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James y George Marcus (eds.). 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Code, Lorraine (ed.). 1995. *Rhetorical Spaces: Essays on Gendered Locations*. Nueva York: Routledge.
- Cole, John y Eric Wolf. 1999 [1974]. *The Hidden Frontier. Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*. Berkeley: University of California Press.
- Comaroff, John. 1996. "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference". En: Edwin Wilmsen and Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. pp. 163-205. Chicago: University of Chicago Press.
- Comaroff, Jean y John Comaroff. 1992. *Ethnography and the Historical Imagination*. Oxford: Westview Press.
- _____. 1991. *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coronil, Fernando. 1997. *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1996. "Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical Categories". *Cultural Anthropology* 11(1): 51-86.
- Cortés, Hernán. 1999. "Titulación colectiva en comunidades negras del Pacífico nariñense". En: *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 131-142. Bogotá: ICANH-Natura-Ecofondo.

- Critical Art Ensemble. 1996. *Electronic Civil Disobedience*. Brooklyn: Autonomedia.
- Crumley, Carole. 1994. *Historical Ecology*. Santa Fe: School of American Research.
- Crush, Jonathan. 1995. *Power of Development*. Nueva York: Routledge.
- De Landa, Manuel. 2003. "1000 Years of War. CTheory Interview with Manuel de Landa". (http://www.ctheory.net/text_file.asp?pick=383).
- _____. 1997. *A Thousand Years of Nonlinear History*. Nueva York: Zone Books.
- _____. s.f. "Meshworks, Hierarchies and Interfaces". (<http://www.t0.or.at/delanda/>).
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1987. *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Delgado, Elena y Rolando Romero. 2001. "Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo". *Discourse* 22 (3): 7-33.
- Descola, Philippe. 1994. *In the Society of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descola, Philippe y Gísli Pálsson (eds.). 1996. *Nature and Society. Anthropological Perspectives*. Londres: Routledge.
- Diamond, Kenneth. 1974 [1969]. "Anthropology in Question". En: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. pp. 401-429. Nueva York: Vintage.
- DiGiacomo, Susan. 1997. "The New Internal Colonialism". *Critique of Anthropology* 17 (1): 91-97.
- Dirks, Nicholas B., Geoff Eley y Sherry B. Ortner. (eds.) 1994. *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Dirlik, Arif. 2000. "Place-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place". En: *Places and Politics in the Age of Globalization*. Nueva York: Rowman and Littlefield.
- _____. 1998. "Globalism and the Politics of Place". *Development* 41 (2): 7-14.
- Doel, M. 1999. *Poststructuralist Geographies*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Dussel, Enrique. 2000. "Europe, Modernity, and Eurocentrism". *Nepantla* 1 (3): 465-478.
- _____. 1996. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- _____. 1993. "Eurocentrism and Modernity." En: John Beverly y José Oviedo (eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America*. pp. 65-76. Durham: Duke University Press.
- _____. 1992. 1492. *El encubrimiento del otro*. Bogotá: Anthropos.
- _____. 1983 [1975]. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- _____. 1976. *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Englund, Harri y James Leach. 2000. "Ethnography and the Meta-Narratives of Modernity". *Current Anthropology* 41 (2): 225-248.
- Enrikin, N. 1991. *The Betweenness of Place*. Londres: MacMillan.
- Escobar, Arturo. 2003. "Other Worlds Are (Already) Possible: Cyber-Internationalism and Post-Capitalist Cultures". Presentado en Cyberspace Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, 23-28 de enero de 2003. (<http://www.zmag.org/lac.htm>).
- _____. 2000. "Notes on Networks and Anti-Globalization Social Movements". Presented at AAA Annual Meeting, San Francisco, noviembre 15-19. (www.unc.edu/~aescobar).
- _____. 1999a. "After Nature: Steps to an Anti-essentialist Political Ecology". *Current Anthropology* 40 (1): 1-30.

- _____. 1999b. "Gender, Place and Networks. A Political Ecology of Cyberculture". En: Wendy Harcourt (ed.), *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*. pp. 31-54. Londres: Zed Books.
- _____. 1998. "Whose Knowledge, Whose Nature? Biodiversity Conservation and Social Movements Political Ecology". *Journal of Political Ecology* (5): 53-82.
- _____. 1997. "Cultural Politics and Biological Diversity: State, Capital and Social Movements in the Pacific Coast of Colombia". En: Richard Fox and Orin Starn (eds.), *Between Resistance and Revolution*. pp. 40-64. New Brunswick: Rutgers University Press.
- _____. 1995. *Encountering Development*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. 1993. "The Limits of Reflexivity: Politics in Anthropology's Post-Writing Culture Era". *Journal of Anthropological Research* 49: 377-391.
- Escobar, Arturo y Chaia Heller. 1999. From Pure Genes to GMOs; Transnationalized Gene Landscapes in the Biodiversity and Transgenic Foods Networks. Presentado en Wenner-Gren Foundation International Symposium, "Anthropology in the Age of Genetics: Practice, Discourse, Critique", Teresopolis, Brazil, 11-19 de junio 1999.
- Escobar, Arturo y Álvaro Pedrosa (eds.). 1996. *¿Pacífico, desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano*. Bogotá: Cerec-Ecofondo.
- Escobar, Arturo, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino (eds.). 2001. *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus-ICANH.
- Fagan, G. H. 1999. "Cultural Politics and (Post)Development Paradigm(s)". En: Ronaldo Munck y Denis O'Hearn (eds.), *Critical Development Theory*. pp. 178-195. Londres: Zed Books.
- Fahim, Hussein (ed.). 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries*. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.
- Fahim, Hussein y Katherine Helmer. 1980. "Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration". *Current Anthropology* 21 (5): 644-663.
- Fanon, Frantz. 1967 [1952]. *Black Skin, White Masks*. Nueva York: Grove Press.
- Feld, Steven y Keith Basso. 1996. *Senses of place*. Santa Fe: School of American Research.
- Fischer, William y Thomas Ponniah (eds.). 2003. *Another World Is Possible. Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*. Londres: Zed Books.
- Flórez, Juliana. 2003. "Notas sobre teoría feminista y modernidad/colonialidad". Documento de trabajo sin publicar, University of North Carolina, Chapel Hill.
- Foucault, Michel. 1979. *Discipline and Punish*. Nueva York: Vintage Books.
- _____. 1973a. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- _____. 1973b. *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Nueva York: Vintage Books.
- _____. 1972. *The Archaeology of Knowledge*. Nueva York: Pantheon.
- Fox, Richard (ed.). 1991. *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Press.
- Fox, Richard y Orin Starn. 1997. *Between Resistance and Revolution: Culture and Social Protest*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Friedman, Jonathan. 1997. "Simplifying complexity". En: Karen F. Olwig y Kristen Hastrup (eds.), *Siting Culture*. pp. 268-291. Londres: Routledge.
- Gaonkar, Dilip (ed.). 2001. *Alternative Modernities*. Durham: Duke University Press.

- Garay, Jorge Luis (ed.). 2002. *Colombia: entre la exclusión y el desarrollo*. Bogotá: Contraloría General de la República.
- García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gibson-Graham, J. K. 2003. "Politics of Empire, Politics of Place". Inédito.
- _____. 1996. *The End of Capitalism (As We Knew It)*. Oxford: Blackwell.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gledhill, John. 1999. "Getting New Bearings in the Labyrinth: The Transformation of the Mexican State and the Real in Chiapas". Inédito, University of Manchester.
- _____. 1997. "Liberalism, Socio-Economic Rights and the Politics of Identity: From Moral Economy to Indigenous Rights". En: Richard Wilson (ed.), *Human Rights, Culture and Context: Anthropological Perspectives*. pp. 70-110. Londres: Pluto Press.
- Gnerre, Maurizio. 1998. "A Jivaro Streams: From Named Places to Placed Names". Inédito.
- González Casanova, Pablo. 2004. *Las nuevas ciencias y las humanidades*. Madrid: Anthropos.
- Graeme Chesters. 2003. "Shape Shifting: Civil Society, Complexity and Social Movements". Inédito. Centre for Local Policy Studies, Edge Hill University College, Lancashire, UK.
- Gros, Christian. 2000. *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: ICANH.
- _____. 1997. "Indigenismo y etnicidad: el desafío neoliberal". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 15-60. Bogotá: ICANH.
- Grossberg, Lawrence. 1996. "Identity and Cultural Studies. Is That All There Is?". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. pp. 87-107. Londres: Sage.
- Grueso, Libia. 2001. "Hacia una autodefinition de los pueblos negros en América Latina". Inédito, Cali: PCN.
- Grueso, Libia, Carlos Rosero y Arturo Escobar. 2001. "El proceso de organización de comunidades negras en la región sureña de la costa pacífica de Colombia". En: Arturo Escobar, Sonia Álvarez y Evelina Dagnino, (eds.), *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. pp. 235-260. Bogotá: Taurus-ICANH.
- _____. 1998. "The Social Movement of Black Communities in the Southern Pacific Coast of Colombia". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics / Politics of Culture: Revisioning Latin American Social Movements*. pp. 196-219. Boulder: Westview Press.
- Grueso, Libia y Leyla Arroyo. 2002. "Women and the Defense of Place in Colombian Black Movement Struggles". *Development* 45 (1): 67-73.
- Grupo Temático de Desplazamiento (GTD). 2001. "Informe del Grupo Temático de Desplazamiento". Bogotá: GTD.
- Gudeman, Stephen. 1996. "Sketches, Qualms, and Other Thoughts on Intellectual Property Rights". En: S. Brush y Doreen Stabinsky (eds.), *Valuing Local Knowledge*. pp. 102-121. Washington: Island Press.
- Gudeman, Stephen y Alberto Rivera. 1990. *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guha, Ramachandra y Joan Martínez Alier. 1997. *Varieties of Environmentalism*. Delhi: Oxford University Press.
- Guha, Ranajit. 1994 [1983]. "The Prose of Counter-Insurgency". En: Nicholas Dirks B., Geoff Eley y Sherry B. Ortner. (eds.), *Culture/Power/History: A Reader in Contemporary Social Theory*. pp. 336-371. Princeton: Princeton University Press.

- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1997a. *Cultural, Power, Place, Explorations in Critical Anthropology*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1997b. "Discipline and Practice: 'The Field' as Site, Method, and Location in Anthropology". En: Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*. pp. 1-47. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1992. "Beyond Culture: Space, Identity, and the Politics of Difference". *Cultural Anthropology* 7 (1): 6-23.
- Gupta, Akhil. 1998. *Postcolonial Developments*. Durham: Duke University Press.
- _____. 1995. "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics, and the Imagined State". *American Ethnologist* 22 (2): 375-402.
- Habermas, Jürgen. 1987. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge: MIT Press.
- _____. 1973. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Hall, Stuart. 1997. "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity". En: Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*. pp. 19-39. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1996. "Introduction: Who Needs 'Identity?'". En: Stuart Hall y Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity*. pp. 1-17. Londres: Sage.
- _____. 1982. "The Rediscovery of 'Ideology': Return of the Repressed in Media Studies". En: Michael Gurevitch, Tony Bennett, James Curran y Janet Woollacott (eds.), *Culture, Society and the Media*. pp. 56-90. Nueva York: Methuen.
- Halperin, David. 1995. *Saint Foucault: Toward a Gay Hagiography*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hannerz, Ulf. 1989. Notes on the Global Ecumene. *Public Culture* 1 (2): 66-75.
- Hansen, Thomas Blom y Finn Stepputat (eds.). 2001. *States of Imagination: Ethnographic Explorations of the Postcolonial State*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, Donna 1988. "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective". *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Harcourt, Wendy. 1999a. "Women and the Politics of Place. Rethinking Cultural Diversity, Equality and Difference in Response to Globalization". En: Lourdes Arizpe, *World Culture Report*. Vol. 2. París: Unesco.
- _____. (ed.). 1999b. *Women@Internet. Creating New Cultures in Cyberspace*. Londres: Zed Books.
- Harcourt, Wendy, (ed.). 1994. *Feminist Perspectives on Sustainable Development*. Londres: Zed Books.
- Harcourt, Wendy y Arturo Escobar. 2002. "Lead Article: Women and the Politics of Place". *Development* 45(1): 7-14.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harrison, Faye (ed.). 1991. *Decolonizing Anthropology: Moving Further Toward an Anthropology of Liberation*. Washington: AAA.
- Harvey, David. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Harvey, Penelope. 1999. "Landscape and Commerce: Creating Contexts for the Exercise of Power". Inédito, University of Manchester.
- Hecht, David y Maliqalim Simone. 1994. *Invisible Governance. The Art of African Micropolitics*. Nueva York: Autonomedia.

- Heidegger, Martin. 1977. "The Age of the World Picture". En: Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology*. pp. 115-154. Nueva York: Harper and Row.
- Hirsch, Eric y Michael O. Hanlon. 1995. *The Anthropology of Landscape*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobart, Mark. 1993. *An Anthropological Critique of Development*. Londres: Routledge.
- Holland, Dorothy y Jean Lave. 2001. "History in Person: An Introduction". En: Dorothy Holland y Jean Lave, (eds.), *History in Person. Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. pp. 3-36. Santa Fe, NM: School of American Research.
- Holland, Dorothy, William Lachicotte, Debra Skinner y Carole Cain. 1998. *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hurtado, Mary Lucía. 1996. "La construcción de una nación multiétnica y pluricultural". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *¿Pacífico, desarrollo o diversidad?* pp. 329-352. Bogotá: ICANH-Cerec.
- Hymes, Dell (ed.). 1974 [1969]. *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Vintage Books.
- Ingold, Tim 1999. "Three in One: On Dissolving the Distinction Between Body, Mind, and Culture". Inédito, University of Manchester.
- _____. 1993. "The Temporality of the Landscape". *World Archaeology* 25 (2): 152-173.
- _____. 1992. "Culture and the Perception of the Environment." En: Elizabeth Croll y David Parkin (eds.), *Bush Base: Forest Farm*. pp. 39-56. Londres: Routledge.
- Ingram, Gordon Brent, Anne-Marie Bouthillette y Yolanda Retter (eds.). 1997. *Queers in Space: Communities / Public Places / Sites of Resistance*. Seattle: Bay Press.
- Jackson, Michael. 1996. *Things as They Are: New Directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Jacobs, Jane. 1996. *Edge of Empire. Postcolonialism and the City*. Londres: Routledge.
- Johnson, Steven. 2001. *Emergence*. Nueva York: Scribner.
- Jones, Delmos. 1988 [1970]. "Toward a Native Anthropology". En: Johnnetta Cole (ed.), *Anthropology for the Nineties*. Edición revisada de *Anthropology for the Eighties*. pp. 30-41. Nueva York: Free Press.
- Joseph, Gilbert y Daniel Nugent. 1994. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham: Duke University Press.
- Joxe, Alain. 2002. *Empire of Disorder*. Nueva York: Semiotext(e).
- Kahn, Joel. 2001. "Anthropology and Modernity". *Current Anthropology* 42 (5): 651-680.
- Kant de Lima, Roberto. 1992. "The Anthropology of the Academy: When We Are the Indians". *Knowledge and Society: The Anthropology of Science and Technology* (9):191-222.
- Keith, Michael y Steve Pile. 1993. *Place and the Politics of Identity*. Londres: Routledge.
- King, Mary. 2000. "Of Unknown Quantity: NGO Network Organizing and Global Environmental Politics". Presentado en Session on Actors, Networks, Meanings: Environmental Social Movements and the Anthropology of Activism". AAA Annual Meeting, San Francisco, 15-19 de noviembre.
- Kirsch, S. 2000. "Changing Views of Place and Time among the Ok Tedi". En: James Wiener y Alan Rumsey, *From Myth to Minerals: Mining and Indigenous Lifeworlds in Australian and Papua New Guinea*.
- Knauff, Bruce. 1996. "Gender, Ethnography, and Critical Query". En: Bruce Knauff (ed.), *Genealogies of the Present in Cultural Anthropology*. pp. 219-247. Nueva York: Routledge.

- Kontopoulos, Kyryakos. 1993. *The Logics of Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krotz, Esteban. 1997. "Anthropologies of the South. Their Rise, Their Silencing, Their Characteristics". *Critique of Anthropology* 17 (3): 237-251.
- Kuletz, Valerie. 1998. *The Tainted Desert*. Nueva York: Routledge.
- Lánder, Edgardo. 2002. "Los derechos de propiedad intelectual en la geopolítica del saber de la sociedad global". En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Interdisciplinar las ciencias sociales*. pp. 73-102. Quito: Universidad Andina/Abya Yala.
- _____. (ed.). 2000. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Clacso.
- Latour, Bruno. 1993. *We Have never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leal, Francisco (ed.). 1999. *Los laberintos de la guerra: utopías e incertidumbres sobre la paz*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Leff, Enrique. 2003. "La ecología política en América Latina: un campo en construcción (borrador para discusión)". Manuscrito sin publicar, Clacso, Grupo de Trabajo en Ecología Política.
- _____. 2000. *Saber ambiental*. México: Siglo XXI.
- _____. 1999. "On the Social Reappropriation of Nature". *Capitalism, Nature, Socialism*.
- _____. 1995. *Green Production*. Nueva York: Guilford Press.
- Lévy, Pierre. 1997. *Collective Intelligence: Mankind's Emerging World in Cyberspace*. Nueva York: Plenum Trade.
- Lewis, Diane. 1973. "Anthropology and Colonialism". *Current Anthropology* 14 (5): 581-602.
- Leyva Solano, Xochitl. 2002. "Neo-Zapatismo: Networks of Power and War". Tesis de doctorado, Department of Anthropology, University of Manchester.
- Losonczy, Anne-Marie. 1999. "Memorias e identidad: los negrocolumbianos del Chocó". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 13-23. Bogotá: ICANH-Natura-Ecofondo.
- _____. 1997a. "Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negroamericana e indígena". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (eds.), *Antropología en la modernidad*. pp. 253-278. Bogotá: ICANH.
- _____. 1997b. *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens embera (Choco, Colombie)*. París: L'Harmattan.
- Lovell, N. 1999. *Locality and Belonging*. Londres: Zed Books.
- Mafeje, Archie. 2001. "Anthropology in Post-Independence Africa: End of an Era and the Problem of Self-Redefinition". En: *African Social Scientists Reflections Part 1*. Nairobi: Heinrich Boll Foundation.
- Maldonado-Torres, Nelson. 2003. "Imperio y colonialidad del ser". Ponencia del XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA, Dallas, 27 al 29 de marzo.
- Marcus, George y Fischer Michael. 1986. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Chicago University Press.
- Martínez-Alier, Joan. 2002. *Ecological Distribution and Valuation*. Londres: Elgar.
- _____. 1995. *De la economía ecológica al ecologismo popular*. Barcelona: Icaria.
- Massey, Doreen. 1999. "A Spaces of Politics". En: Doreen Massey, John Allen y Phil Sarre (eds.), *Human Geography Today*. Oxford: Polity Press.

- _____. 1997. "A Global Sense of Place". En: Ann Gray y Jim McGuigan (eds.), *Studying Culture*. pp. 232-240. Londres: Edward Arnold.
- _____. 1994. *Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Mato, Daniel. 2001. "Producción transnacional de representaciones sociales y transformaciones sociales en tiempos de globalización". En: Daniel Mato (ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. pp. 127-159. Buenos Aires: Clacso.
- McCormack, Carol y Marilyn Strathern. 1980. *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McMichael, Philip. 2001. "Can We Interpret Anti-Globalization Movements in Polanyian Terms?". Inédito. Cornell University, Ithaca, NY.
- Meertens, Donny. 2000. "El futuro nostálgico: desplazamiento, terror y género". *Revista Colombiana de Antropología* (36): 112-135.
- Melucci, Alberto. 1989. *Nomads of the Present*. Filadelfia: Temple University Press.
- Mignolo, Walter. 2001a. "Local Histories and Global Designs: An Interview with Walter Mignolo". *Discourse* 22 (3): 7-33.
- _____. (ed). 2001b. *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____. 2000. *Local Histories/Global Desings: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- Milton, Kay. 1996. *Environmentalism and Cultural Theory*. Londres: Routledge.
- _____. 1993. *Environmentalism. The View from Anthropology*. Londres: Routledge.
- Mitchell, Timothy. 2000. "The Stage of Modernity". En: Timothy Mitchell (ed.), *Questions of Modernity*. pp. 1-34. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____. 1991. "The Limits of the State: Beyond the Statist Approach and their Critics". *American Political Science Review* 85 (1): 78-96.
- Monterroso, Augusto. 1990 [1959]. "El dinosaurio". En: *Obras completas (y otros cuentos)*. Barcelona: Anagrama.
- Moore, Donald. 1998. "Subaltern Struggles and the Politics of Place: Remapping Resistance in Zimbabwe's Eastern Highlands". *Cultural Anthropology* 13 (3): 344-381.
- Narayan, Kirin. 1993. How Native is a 'Native' Anthropologist? *American Anthropologist* 95(3): 671-682.
- Nash, June. 2002. "Forum on Institutionalizing International Anthropology". *Anthropology News* 43 (3).
- Nelson, Diane. 1996. "Maya Hackers and the Cyberspatialized Nation-State: Modernity, Ethnostalgia, and a Lizard Queen in Guatemala". *Cultural Anthropology* 11 (3): 287-308.
- Nicholson, Linda (ed.). 1990. *Feminism/Postmodernism*. Nueva York: Routledge.
- Norval, Aletta. 1996. "Thinking Identities: Against a Theory of Ethnicity." En: Edwin Wilmsen y Patrick McAllister (eds.), *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*. pp. 59-70. Chicago: University of Chicago Press.
- Ochoa, Ana María. 2003. *Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales*. Bogotá: ICANH.
- Olesen, Thomas. 2002. "Long Distance Zapatismo. Globalization and the Construction of Solidarity". Ph.D. Dissertation, Department of Political Science, University of Aarhus.
- Olwig, Karen F. y Kristen Hastrup. 1997. *Siting Culture*. Londres: Routledge.

- Ong, Aihwa. 1987. *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline*. Albany: Suny Press.
- Organización de Comunidades Negras de Buenaventura (OCN). 1996. "Movimiento negro, identidad y territorio. Entrevista con OCN". En: Arturo Escobar y Álvaro Pedrosa (eds.), *¿Pacífico, desarrollo o diversidad?* pp. 245-282. Bogotá: ICANH-Cerec.
- Oslender, Ulrich. 1999. "Espacio e identidad en el Pacífico colombiano". En: Juana Camacho y Eduardo Restrepo (eds.), *De montes, ríos y ciudades. Territorios e identidades de la gente negra en Colombia*. pp. 25-48. Bogotá: ICANH-Natura-Ecofondo.
- Osterweil, Michal. 2003. "Non ci capiamo questo movimento! Towards Theoretical and Methodological Approaches Based in an Ethnographic Epistemology. Tesis de maestría, Departamento de Antropología, University of North Carolina, Chapel Hill.
- _____. 2002. "Re-Thinking Politics and Resistance: Ethnography and the Italian 'New Global' Movements." Presented at the 2002 AAA Annual Meeting, New Orleans, 20-24 de noviembre.
- Panikkar, Raimon. 1999. *El espíritu de la política*. Barcelona: Ediciones Península.
- _____. 1993. *The Cosmotheandric Experience*. Nueva York: Orbis Books.
- Parajuli, Pramod. 1997. "Governance at the Grassroots in the Regime of Globalization: From Global Civil Society to Ecosystems Communities". Inédito.
- _____. 1996. "Ecological Ethnicity in the Making: Developmentalist Hegemonies and Emergent Identities in India". *Identities* 3 (1-2): 15-59.
- Pardo, Mauricio (ed.). 2001. *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Pardo, Mauricio y Manuela Álvarez. 2001. "Estado y movimiento negro en el Pacífico colombiano". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 229-258. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Peck, Jamie. 2000. "Political Economies of Scale". Presentado en the Workshop, Producing Place(s), Miami.
- Peet, Richard y Michael Watts (eds.). 1996. *Liberation Ecologies: Environment, Development, Social Movements*. Londres: Routledge.
- Peltonen, Lasse. 2003. "Fluids Without a Cause? Tracing the Emergence of a Local Green Movement". En: Yrjö Haila y Chuck Dyke (eds.), *How Does Nature Speak? The Dynamics of the Human Ecological Condition*. Inédito. University of Helsinki.
- Pile, Steve. 1996. *The Body and the City*. Londres: Routledge.
- Polanyi, Karl. 1989. *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta.
- Pred, Allan. 1984. "Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Time-Geography of Becoming Places". *Annals of the Association of American Geographers* 74 (2), 279-297.
- Pred, Allan y Michael Watts. 1992. *Reworking Modernity*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Prigogine, Ilya e Isabel Stengers. 1984. *Order out of Chaos*. Nueva York: Bantam Books.
- Quijano, Anibal. 2000. "Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America". *Nepantla* 1(3): 533-580.
- _____. 1993. "Modernity, Identity, and Utopia in Latin America." En: John Beverly y José Oviedo, *The Postmodernism Debate in Latin America*. pp. 140-155. Durham: Duke University Press.
- _____. 1988. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, Anibal e Immanuel Wallerstein. 1992. "Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World-System". *International Social Science Journal* (134): 459-559.

- Rabinow, Paul. 1991. "For Hire: Resolutely Late Modern". En: Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*. pp. 59-72. Santa Fe: School of American Research.
- _____. 1986. "Representation as Social Facts, Modernity and Post-Modernity in Anthropology". En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. pp. 234-261. Berkeley: University of California.
- Radcliffe, S. 1999. "Reimagining the Nation: Community, Difference, and National Identities among Indigenous and Mestizo Provincials in Ecuador". *Environment and Planning* (31): 37-57.
- _____. 1998. "We Are All Indians? Ecuadorian and Bolivian Transnational Indigenous Communities". Research proposal, Economic and Social Research Council.
- Raffles, H. 1999. "Local Theory: Nature and the Making of an Amazonian Place". *Cultural Anthropology* 14 (3): 323-360.
- Rahnema, M., y Bawtree, V. 1997. *The Postdevelopment Reader*. Londres: Routledge.
- Rapport, N., y Dawson, A. 1998. *Migrants of Identity*. Oxford: Berg.
- Relph, E. 1976. *Place and Placelessness*. Londres: Pion.
- Resnick, S. y Wolff, R. 1987. *Knowledge and Class: A Marxian Critique of Political Economy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Restrepo, Eduardo. 2002. "Memories, Identities, and Ethnicity: Making the Black Community in Colombia". Tesis de maestría, Departamento de Antropología, University of North Carolina, Chapel Hill.
- _____. 2001. "Imaginando comunidad negra: etnografía de la etnización de las poblaciones negras en el Pacífico sur colombiano". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 41-70. Bogotá: ICANH/Colciencias.
- Restrepo, Eduardo y Jorge Ignacio del Valle (eds.). 1996. *Renacientes del Guandal*. Bogotá: Universidad Nacional-PBB.
- Ribeiro, Gustavo Lins. 2001a. *Cultura e política no mundo contemporaneo*. Brasilia: Editora UNB.
- _____. 2001b. "Postimperialismo: para una discusión después del postcolonialismo y multiculturalismo". En: Daniel Mato (ed.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Clacso.
- _____. 1998. "Cybercultural Politics: Political Activism at a Distance in a Transnational World". En: Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures. Revisioning Latin American Social Movements*. pp. 325-352. Boulder: Westview Press.
- Ribeiro, Gustavo Lins y Arturo Escobar. 2003. "World Anthropologies: Organizers' Statement". Statement for Upcoming Wenner-Gren Symposium, *World Anthropologies: Transformations Within Systems of Power*. Oxford, Nueva York: Berg.
- Rocheleau, Diane, Barbara Thomas-Slayter y Esther Wangari (eds.). 1996. *Feminist Political Ecology*. Nueva York: Routledge.
- Rojas, Cristina. 2001. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en el siglo XIX en Colombia*. Bogotá: Norma.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Stanford: Stanford University Press.
- Rosero, Carlos. 2001. "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa". En: Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), *Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias*. pp. 548-559. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-ICANH-IRD-ILSA.

- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. Nueva York: Vintage Books.
- Samuels, David. 1999. "Indeterminacy and History in Britton Goode's Placenames: Ambiguous Identity in the San Carlos Apache Reservation". Inédito. University of Massachusetts.
- Sánchez, Enrique. 1998. *Los sistemas productivos tradicionales: una opción propia de desarrollo sostenible*. Informe final de síntesis, vol. iv. Bogotá: Proyecto Biopacífico.
- Sánchez, Enrique y Claudia Leal. 1995. "Elementos para una evaluación de sistemas productivos adaptativos en el Pacífico colombiano". En: Claudia Leal (ed.), *Economías de las comunidades rurales en el Pacífico colombiano*. pp. 73-88. Bogotá: Proyecto Biopacífico.
- Sandoval, Chela. 2003. "Foreword: After Bridge: Technologies of Crossing" En: Gloria Anzaldúa y Analouse Keating (eds.), *This Bridge We Call Home. Radical Visions for Social Transformation*. pp. 21-26. Nueva York: Routledge.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2003. "The World Social Forum: Toward a Counter-Hegemonic Globalization." Presentado en XXIV International Congress, Latin American Studies Association, LASA, Dallas, marzo 27-29. (<http://www.ces.fe.uc.pt/bss/fsm.php>).
- _____. 2002. *Towards a New Legal Common Sense*. Londres: Butterworth.
- _____. 1992. "A Discourse on the Sciences". *Review* 15 (1): 9-47.
- Scheller, Mimi. 2001. *The Mechanisms of Mobility and Liquidity: Re-Thinking the Movement in Social Movements*. Department of Sociology, Lancaster University. (www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc076ms.html).
- Schild, Veronica. 1998. "New Subjects of Rights? (...)" En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press.
- Scholte, Bob. 1974 [1969]. "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". En: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Vintage.
- Scott, David. 1999. *Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, James. 1998. *Seeing Like a State*. New Haven: Yale University Press.
- _____. 1985. *Weapons of the Weak*. New Haven: Yale University Press.
- Sen, Sal, Anita Anand, Peter Waterman y Arturo Escobar, (eds.). 2004. *The World Source Forum: Challenging Empires*. Delhi: Viveka.
- Sen, Jai. 2003. "The World Social Forum as Logo". Inédito, Delhi.
- Shohat, Ella (ed.). 1998. *Talking Visions. Multicultural Feminism in a Transnational Age*. Cambridge: MIT Press.
- Slater, David. 1998. "Post-Colonial Questions for Global Times". *Review of International Political Economy* 5 (4): 647-678.
- Smith, Dorothy. 1987. *The Everyday World as Problematic. A Feminist Sociology*. Boston: Northeastern University Press.
- Smith, Neil. 1996. *The New Urban Frontier*. Nueva York: Routledge.
- Soja, Edward. 1996. *Thirdspace*. Oxford: Basil Blackwell.
- Spinosa, Charles, Fernando Flores, y Hubert Dreyfus. 1997. *Disclosing New Worlds*. Cambridge: MIT Press.
- Stocking, George W. 1982. "Afterword: A View from the Center". *Ethnos*. 47 (1): 173-186.

- Stolcke, Verena. 1995. "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe". *Current Anthropology* 36 (1): 1-22.
- Strathern, Marilyn. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- _____. 1980. "No Nature, No Culture: The Hagen Case". En: Carol McCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture, and Gender*. pp. 122-174. Cambridge: Cambridge University Press.
- Suárez, María. 2003. "FIRE's Internet Radio Station. An Autochthonous Creation by Feminists in Cyberspace". Presentado en Cyberspace Panel, Life After Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, 23-28 de enero. (<http://www.zmag.org/lacsite.htm>).
- Swyngedouw, Erik. 2000. "Urbanising Globalisation: Urban Redevelopment and Social Redevelopment in the European City". Presentado en the workshop Producing Place(s), Miami University, Oxford, Ohio, 12 May.
- _____. 1998. "Homing in and Spacing out: Re-Configuring Scale". En: Franz Steiner (ed.), *Europa im globalisierungsprozess von Wirtschaft und Gesellschaft*. pp. 81-100 Stuttgart: Verlag.
- _____. 1997. "Neither Global Nor Local: Glocalisation and the Politics of Scale". En: K. Cox (ed.), *Spaces of globalization: Reasserting the Power of the Local*. pp. 137-166. Londres: Guilford.
- Tarrow, Sydney. 1994. *Power in Movement. Social Movements, Collective Action, and Politics*. Cambridge: Cambridge University press.
- Taussig, Michael. 1980. *The Devil and the Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Tilley, Christopher. 1994. *A Phenomenology of Landscape*. Oxford: Berg.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *The Conquest of America*. Nueva York: Harper and Row.
- Trouillot, Michel-Rolph. 1991. "Anthropology and the Savage Slot. The Poetics and Politics of Otherness". En: Richard Fox (ed), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. pp. 184-4. Santa Fe: School of American Research Press.
- Tuan, Yi-Fu. 1977. *Space and Place: The Perspective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Uribe, Carlos. 1997. "A Certain Feeling of Homelessness: Remarks on Esteban Krotz's Anthropologies of the South". *Critique of Anthropology* 17 (3): 253-261.
- Uribe, María Victoria y Eduardo Restrepo (eds.). 1997. *Antropología en la modernidad*. Bogotá: ICANH.
- Van Bremen, Jan y Akitoshi Shimizu (eds.). 1999. *Anthropology and Colonialism in Asia and Oceania*. pp. 382-409. Hong Kong: Curzon.
- Varela, Francisco. 1999. *Ethical Know-How. Action, Wisdom, and Cognition*. Stanford: Stanford University Press.
- Vattimo, Gianni. 2000. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1991. *The End of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Villa, William. 2001. "La sociedad negra del Chocó: identidad y movimientos sociales". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano*. pp. 207-228. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Virilio, Paul. 1999. *Politics of the Very Worst*. Nueva York: Semitext (e).
- _____. 1997. *The Open Sky*. Nueva York: Semiotext (e).

- _____. 1990. *Speed and Politics*. Nueva York: Semiotext (e).
- Visweswaran, Kamala. 1994. *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vuola, Elina. 2003. "Option for the Poor and the Exclusion of Women: The Challenge of Postmodernism and Feminism to Liberation Theology" En: Joerg Rieger (ed.), *Opting for the Margins. Theological and Other Challenges in Posmodern and Postcolonial Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- _____. 2002. "Remaking Universals? Transnational Feminism(s) Challenging Fundamentalist Ecu-
menism". *Theory, Culture & Society* 19 (1-2): 175-195.
- _____. 2000. "Thinking Otherwise: Dussel, Liberation Theology, and Feminism." En: L. Alcoff y E. Mendieta (eds.), *Thinking from the Underside of History*. pp. 149-180. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Wade, Peter. 1999. "Working Culture: Making Cultural Identities in Cali, Colombia". *Current Anthro-
pology* 40 (4): 417-448.
- _____. 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- _____. 1995. "The Cultural Politics of Blackness in Colombia". *American Ethnologist* 22 (2): 341-357.
- Wallerstein, Immanuel. 2000. "Globalization, or the Age of Transition? A Long-Term View of the Tra-
jectory of the World System". *International Sociology* 15 (2): 249-265.
- Walsh, Catherine. 2003. "Ecuador 2003: Promises and Challenges". Presentación en UNC-Duke Latin
American Studies, Abril 25.
- Walsh, Catherine, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). 2002. *Interdisciplinar las ciencias so-
ciales*. Quito: Universidad Andina-Abya Yala.
- Wan Collective. 2001. "En-redarse: A Proposal for a World Anthropology/ies Network". Chapel Hill:
UNC.
- Warren, Kay. 1998. "Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm
for Guatemala". En: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics/
Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*. pp. 165-195. Boulder: West-
view Press.
- Waterman, Peter. 2003. "Some Propositions on Cyberspace After Capitalism". Presentado en Cyberspace
Panel, Life after Capitalism Programme, World Social Forum, Porto Alegre, 23-28 de enero. ([http://
www.zmag.org/lacsite.htm](http://www.zmag.org/lacsite.htm)).
- _____. 1992. "International Labour Communication by Computer. The Fifth International?". *Wor-
king Paper Series*, 129. The Hague: Institute of Social Studies.
- Whitten, Norman. 1986. *Black Frontiersmen. Afro-Hispanic Culture of Ecuador and Colombia*. Heights:
Waveland Press.
- Wolf, Eric. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Wouters, Mike. 2001. "Derechos étnicos bajo el fuego: el movimiento campesino negro frente a la pre-
sión de grupos armados en el Chocó". En: Mauricio Pardo (ed.), *Acción colectiva, Estado y etnicidad
en el Pacífico colombiano*. pp. 259-285. Bogotá: ICANH-Colciencias.
- Yang, M. 1999. "Putting Global Capitalism in Its Place: Economic Hybridity, Bataille, and Ritual Ex-
penditure". Inédito, University of California, Santa Barbara.

F U E N T E S

ALGUNOS CAPÍTULOS DE ESTE LIBRO SON VERSIONES DE ARTÍCULOS YA PUBLICADOS O PRESENTADOS POR EL AUTOR ANTERIORMENTE

1. Más allá del Tercer Mundo: globalidad imperial, colonialidad global y movimientos sociales contra la globalización

Version original:

“Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-Globalisation Social Movements”. *Third World Quarterly* 25 (1): 207-230. 2004.

2. Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano

Version original:

“Displacement, Development and Modernity in the Colombian Pacific”. *International Social Science Journal* (175): 157-167. 2003.

3. *Mundos y conocimientos de otro modo*: el programa de investigación de modernidad/colonialidad

Version original:

“Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program”. *Cuadernos del Cedla* (16): 31-67. 2003.

4. Diferencia, nación y modernidades alternativas

Version original:

Gaceta (48): 50-104 (con Libia Grueso y Carlos Rosero).

5. Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado

Preparado para el Reporte Mundial de la Cultura, Unesco, 1999 (inédito).

6. ¿Cómo pensar la relación entre ser humano y naturaleza?

Presentado en el Primer Seminario Internacional de Filosofía Ambiental, Universidad Autónoma, Cali, octubre de 2002 (inédito).

7. La cultura habita en lugares: reflexiones sobre el globalismo y las estrategias subalternas de localización

Version original:

“Culture Sits in Places. Reflections on Globalism and Subaltern Strategies of Localization”. *Political Geography* (20): 139-174. 2001.

8. Modernidad, identidad y la política de la teoría

Version original:

“Identity”. En: David Nugent and Joan Vincent (eds.), *A Companion to the Anthropology of Politics*. pp. 248-266. Oxford: Blackwell. 2004.

9. Otros mundos (ya) son posibles: autoorganización, complejidad y culturas poscapitalistas

Version original:

“Other Worlds Are (Already) Possible. Self-Organization, Complexity, and Post-Capitalist Cultures”. En: Jal Sen, Anita Anand, Arturo Escobar and Peter Waterman (eds.), *The World Social Forum: Challenging Empires*. pp. 349-358. Delhi: Viveka. 2003.

10. Otras antropologías y antropologías de otro modo: elementos para una red de antropologías del mundo (con Eduardo Restrepo)

Version original:

“Other anthropologies and Anthropologies Otherwise: Steps to a World Anthropologies Framework”. *Critique of Anthropology* 25 (2): 99-129. 2005.

ARTURO ESCOBAR

Antropólogo colombiano actualmente residente en los Estados Unidos pero con vínculos estrechos con Colombia y América Latina. A través de los años ha desarrollado desde la antropología enfoques interdisciplinarios sobre cuatro temáticas principales: globalización y desarrollo, naturaleza y medio ambiente, movimientos sociales y tecnociencia. Buena parte de su trabajo de investigación se ha centrado en el Pacífico sur colombiano. Actualmente es profesor de antropología y director del Instituto de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, Estados Unidos, e investigador asociado del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).