Ontología Política y relacionalidad frente a la necesidad de nuevos diseños de mundos

Vanessa Ivana Monfrinotti Lescura
Universidad Nacional del Comahue, Neuquén, Argentina

EXTRACTO:

El presente trabajo emerge de la incomodidad y la problematización ético-política de quien escribe; la incomodidad de seguir habitando y ficcionalizando una pretendida racionalidad académica, distante, imperturbable, deslocalizada y objetiva respecto de aquello que se encuentra aconteciendo. Dado que aquello que se encuentra aconteciendo nos apremia más que nunca, resulta menester desplazarse de aquel lugar y situarse geopolíticamente como cuerpos para los que no son ajenos los daños sobre los territorios, nuestros territorios. En esta tarea es fundamental desmontar la ontología uni-mundista o universalista que la modernidad occidental ha enseñado a habitar y a reproducir, y asimismo desplazarse del conocer como representación. Mediante esa ontología, hemos conformado nuestros conocimientos y pensamientos, nos hemos relacionado con y construido eso que llamamos "mundo" como aquella realidad independiente y preexistente a cualquier acto de conocer. Un mundo cuyas consecuencias devastadoras y nocivas no pueden ocultarse, y con ello no se puede dejar de advertir la urgencia de la coyuntura planetaria.

> *Pero, en el plano nuevo, podría ser que el problema concerniese ahora a la existencia de aquel que cree en el mundo, ni siquiera en la existencia del mundo, sino en sus posibilidades de movimientos e intensidades para hacer nacer modos de existencia todavía nuevos, más próximos a los animales y a las piedras.*
> (Deleuze y Guattari 1993, 76)

I. Consideraciones iniciales

El presente trabajo emerge de la incomodidad y la problematización ético-política de quien escribe; la incomodidad de seguir habitando y ficcionalizando una pretendida racionalidad académica, distante, imperturbable, deslocalizada y objetiva respecto de aquello que se encuentra aconteciendo. Dado que aquello que se encuentra aconteciendo nos apremia más que nunca, resulta menester desplazarse de aquel lugar y situarse geopolíticamente como cuerpos para los que no son ajenos los daños sobre los territorios, nuestros territorios. En esta tarea es fundamental desmontar la ontología uni-mundista o universalista que la modernidad occidental ha enseñado a habitar y a reproducir, y

asimismo desplazarse del conocer como representación. Mediante esa ontología, hemos conformado nuestros conocimientos y pensamientos, nos hemos relacionado con y construido eso que llamamos "mundo" como aquella realidad independiente y preexistente a cualquier acto de conocer. Un mundo cuyas consecuencias devastadoras y nocivas no pueden ocultarse, y con ello no se puede dejar de advertir la urgencia de la coyuntura planetaria.

La actual crisis-colapso civilizatorio (Lander, Sáez Rueda, entre otrxs), que afecta a una multiplicidad de dimensiones, implica también una crisis de la racionalidad dualista (Escobar 2016). Con ello, diversos autores ponen particular atención en el hecho de que Occidente ha agotado las posibilidades de pensar y diseñar mundos otros al interior de las lógicas de pensamiento modernas. Las prácticas colonizadoras, explotadoras y aniquiladoras que condujeron al actual colapso civilizatorio han encontrado legitimación en la racionalidad moderna que descansa en una ontología dualista, jerárquica y excluyente. De este modo, nos vemos ante la urgente necesidad de indagar los modos de ser, hacer y conocer que asuman ontologías no-dualistas y relacionales, que recusen la ontología dualista que ha posibilitado las prácticas de la modernidad ecológicamente destructivas (Leff, Escobar y más).

A partir de la propuesta de la Ontología Política trabajada por Escobar, Blaser y De la Cadena, entre otrxs, que invita a desmantelar la implicación entre las ontologías y las formas de hacer política, el cuestionamiento que circula en este trabajo se dirige a los alcances ontológicos y políticos del dualismo Naturaleza/Cultura que se consolidó en la modernidad. Tal posicionamiento crítico abre la posibilidad de indagar otras prácticas y discursos soportados en otra idea de mundo, es decir, otra(s) ontología(s). Desde este enfoque, las valoraciones y las aserciones que realizamos sobre las entidades que pueden existir en el mundo permiten determinados modos de hacer política y de construir comunidad. En este sentido, aquellos modos de pensamientos y prácticas orientados hacia mundos relacionales, como repuestas a la devastación y la necropolítica del capitalismo, conducen a formas de hacer política que exceden a la noción de política sostenida por la tradición moderna occidental. En pos de construir formas de pensar, de ser y de hacer que apuesten a modos relacionales y cooperativos entre la vida humana y no humana: es necesario ir más allá de lógicas productivas hacia lógicas de cuidado. Considero que la

noción de territorio, entendido tanto como cuerpo-territorio y como espacio-tiempo vital, articula este horizonte.

II. A propósito de la crisis

Tanto desde diversas tendencias académicas críticas como desde movimientos sociales y políticos, se advierte la profunda crisis y particular momento que estamos transitando, también llamado colapso civilizatorio. Esta crisis tiene múltiples dimensiones: ecológico-social, alimentaria, climática, energética, crisis de la racionalidad, crisis de la cultura dominante, etc.

Estamos en un momento de particular especificidad caracterizado por una crisis del modelo civilizatorio y, con ello, del pensamiento dualista occidental. Esta es el resultado de la implosión del patrón de poder global capitalista (Quijano) que pone en riesgo la continuidad y el destino histórico de la sobrevivencia misma de la especie y, en general, de la reproducción de la diversidad de la vida en toda su vigorosidad. Implosión por el carácter estructuralmente insostenible del proyecto moderno/colonial, insostenibilidad inscripta en la ontología moderna y las prácticas que la *enactúan* y/o materializan. Quijano (2012), con gran lucidez, nos ha señalado que el patrón de poder global está en crisis por el desarrollo de sus propias tendencias. Coincide con esto la comprensión de la crisis de Occidente como la incapacidad de engendrar o de inventiva para crear otros modos de ser.[1] Es indispensable poder comprendernos en este particular momento histórico, de quiebre, de ruptura, de inflexión como punto de partida para la inventiva de nuevos discursos, prácticas y mundos.

Un conjunto de sucesos a nivel planetario señalan, con intensidad cada vez mayor, cierta inestabilidad de 'la naturaleza'. Basta referirse a la pérdida de biodiversidad, el calentamiento global debido al aumento de los gases de efecto invernadero, las grandes catástrofes ambientales (como huracanes, terremotos, incendios), las sequías, las pérdidas de humedales, el aumento de la esterilización de los suelos, entre muchos otros. Normalmente, para referirse a esta serie de sucesos, se habla de crisis ecológica o crisis ambiental. Sin embargo, estas nociones resultan insuficientes ante la magnitud de la

[1] Sáez Rueda (2015) utiliza el concepto de agenesia para dar cuenta de la ausencia de todo movimiento creativo que potencialmente pueda dar lugar a la modificación del *status quo*..

huella ecológica que la acción humana está ocasionando y a la diversidad de dimensiones que afecta. El atributo de "ecológica" genera un distanciamiento ficticio en el que pareciera ser un asunto relegado a lxs expertxs del clima y a las "ciencias naturales"; no obstante, esta situación afectará y afecta lo más íntimo de nuestras existencias, desde cómo nos alimentamos hasta cómo habitamos nuestros territorios y nos desplazamos. Asimismo, con relación al término "crisis", cabe advertir que no se trata de una crisis coyuntural o una situación pasajera de la que es posible salir, recomponerse y volver a un momento de estabilidad previo. En palabras de Latour, más que la impresión de una crisis ecológica estamos ante "una profunda mutación de nuestra relación con el mundo" (2007, 22).

La particular magnitud de la crisis ecológica y el carácter irreversible de las modificaciones ambientales del planeta han despertado un conjunto de debates académicos sobre si acaso hoy nos encontramos en una nueva edad geológica. Paul Cruetzen, un químico holandés y premio Nobel, propuso el término "Antropoceno" por primera vez en el año 2000, al finalizar su intervención en un coloquio internacional. Luego, dos años después, publicó un artículo en la revista *Nature* en el cual señalaba que el ser humano como especie se ha convertido en una fuerza de alcance planetario y geológico. El vocablo "Antropoceno", que señala una nueva época según criterios de la cronoestratigrafía, proviene del griego *anthropos*, 'hombre', y *kainos*, 'nuevo', es decir, una "nueva época del hombre". Tal denominación alude a los efectos inocultables e irreversibles que la acción del *anthropos* viene realizando sobre el planeta. Se considera que sería la época geológica que continúa al Holoceno, que comenzó hace 11.700 años, caracterizado por un clima estable luego de la última glaciación.

Es necesario aclarar que la confirmación científica de esta nueva era geológica por parte de lxs especialistas de la estratigrafía y, en general, de la geología, aún es una temática en discusión. Sin embargo, este término novedoso ha suscitado diversos debates en las ciencias sociales y humanas, a propósito del carácter nocivo de las aceleradas trasformaciones socio-ambientales de origen antrópico. Algunas posturas, desde la antropología y filosofía, señalan que el punto de inflexión entre el Holoceno y el Antropoceno radica en la eliminación de la mayor parte de los *refugios*[2] a partir de los

[2] Retomo la idea de *refugios* en el último apartado con relación al territorio y la relacionalidad.

cuales diversos grupos de especies (humana y no-humanas) pueden reconstruirse después de eventos extremos (cfr. Anne Tsing en Haraway 2016).

Se han realizado diferentes críticas sobre la connotación despolitizada que adquiere la afirmación de que la humanidad, entendida como un único conjunto, es responsable de la destrucción de la naturaleza y las modificaciones climáticas a nivel planetario. En este sentido, algunxs sociólogxs e historiadorxs sostienen que no se puede desligar al Antropoceno del inicio del capitalismo industrial, y postulan en su lugar el término Capitaloceno (Moore, Foster, Vega Cantor, entre otrxs). Estos análisis atienden críticamente al grado de responsabilidad que le cabe a los humanos sobre los daños a escala geológica, siendo el ordenamiento capitalista el responsable, y no todos los humanos ni todas las poblaciones.

Cabe insistir en la idea de que la actual crisis socio-ecológica tiene una estrecha relación con la tradición racionalista (también llamada cartesiana) y la división Naturaleza/Cultura que se desprende de la misma. En dicha división se establece una relación jerárquica y antropocéntrica, en la que uno de los términos se halla en relación de subordinación respecto del otro, acarreando consecuencias sociales, ecológicas y políticas (Borsani 2014; Escobar 2016). La noción de "naturaleza" que se instauró con el proyecto moderno/colonial se basó en la determinación de una esfera separada de lo humano, reducida a mero recurso posible de ser explotado ilimitadamente. La conformación histórico-cultural de dicho dualismo fue acompañada por una construcción científica de la naturaleza como aquella medible, cuantificable, previsible y regida por leyes. Dicha concepción ha invadido nuestra manera de vincularnos con aquello que suponemos como "mundo natural", un único mundo del que solo puede hablar la ciencia. Una naturaleza desprovista de agencia y mucho menos de agencia política,[3] dado que la política moderna se funda como una dimensión humana por excelencia, lejos de la naturaleza y en dirección hacia la razón y la libertad (cfr. De la Cadena 2009).

Según la filósofa y ecofeminista autraliana, Val Plumwood:

> La crisis ecológica requiere de nosotros un nuevo tipo de cultura porque un factor importante en su desarrollo ha sido la cultura racionalista y el dualismo humano/naturaleza asociado a ésta, característico de Occidente […] La cultura racionalista ha distorsionado muchas esferas de la vida humana; su reconstrucción es una empresa cultural gigantesca pero esencial [...] La crisis ecológica que enfrentamos es,

[3] Un ejemplo ilustrativo es el de la montaña Ausangate, desarrollado en De la Cadena (2009).

> pues, una crisis de la cultura dominante y una crisis de la razón o, más bien, una crisis de la cultura de la razón o de lo que la cultura dominante ha hecho de la razón. (Plumwood en Escobar 2016, 97)

En este mismo sentido, el ecólogo mexicano Enrique Leff señala que

> La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno […] (2007: 47).

En respuesta a la gravedad que este contexto amerita, se ha intensificado en las últimas décadas la emergencia de narrativas, imaginarios y propuestas para la transición (decrecimiento, post-desarrollo, buen vivir, economías solidarias, economías del cuidado, etc.). Estos discursos de transición pretenden hacer frente a la conformación onto-epistémica de la forma dominante de la modernidad capitalista, es decir, tienen fuertes implicaciones ontológicas. Los mismos, así como también este trabajo, parten del supuesto de que la crisis socio-ecológica es inseparable del modelo de vida o modelo civilizatorio dominante: el capitalismo moderno/colonial. Es relevante advertir esto siendo que muchos discursos pretenden responder a esta crisis, reformulando la ontología dualista que ha sostenido la separación del mundo natural y el mundo socio-cultural, así como sus correspondientes divisiones de trabajo: mientras que de la primera se encarga la ciencia junto con sus expertxs, la segunda es la esfera de las disputas políticas y representaciones culturales. Desde el régimen moderno, ciencia y política no se mezclan. La primera "simboliza la representación objetiva de la naturaleza, la segunda es la negociación del poder para representar a la gente frente al Estado" (De la Cadena 2009, 8). Por caso, el discurso de la sostenibilidad y la economía verde, que tienen por finalidad dar continuidad al modelo civilizatorio capitalista dada la prelación de la idea de desarrollo.

Algunas respuestas de carácter tecno-científico actualmente se orientan al desarrollo de una serie de técnicas que persiguen la restauración de aquello que se considera naturaleza. Conocimientos y prácticas eco-sustentables que velan por el control y restauración de los daños ambientales, como la restauración de suelos y ríos, la re-forestación, etc. Así, también, otro conjunto de proyectos orientados a construir espacios resistentes a condiciones climáticas extremas, tecnologías que suplanten el trabajo de

determinados seres vivos dada la disminución de su población, entre otros. Pero lo que no se cuestionan profundamente es el modelo civilizatorio, la idea de crecimiento económico continúa ahora como desarrollo sustentable.

La creencia en "la economía" como dominio independiente ligado a un mercado autorregulador sigue teniendo preeminencia, dado que la misma determina las "alternativas" y las respuestas que puedan surgir ante un presente caracterizado por una agravante crisis socio-ecológica. Es decir, lo que no se cuestiona es el modelo capitalista, lo que debe conservarse es la civilización tal y como la conocemos, el capitalismo. Se continúa pensando en soluciones modernas, para problemas modernos, cuando lo que necesitamos es poder desplazarnos de la ontología moderna, hacia otras ontologías. Debemos hacer frente a la pregunta sobre qué clase de entornos deseamos habitar, qué tipo de ensamblajes socio-naturales queremos producir, y cómo alcanzarlos.

III. Más allá de la idea moderna de Un Mundo Único: aperturas desde la Ontología Política

La crisis que este trabajo ha caracterizado es, especialmente, la de un mundo particular que posee la forma dominante de la modernidad: capitalista, liberal, racionalista, patriarcal y secular. La raíz de dicha crisis radica en la ontología moderna que ha defendido y reproducido la noción de Un Mundo Único (Law 2011), idea predominante en Occidente, según la cual vivimos/*ocupamos* un único mundo y que la diversidad o multiplicidad corresponde a las representaciones culturales que tengamos sobre esa misma realidad. La modernidad occidental, en su conformación, se ha adjudicado el "ser" del mundo a costa de otros mundos, por lo que radica en ello una de sus más peligrosas consecuencias políticas.

Contrariamente a la concepción canónica del conocimiento (o a los dictados de la *episteme* moderna occidental), para la cual la ontología es una disciplina filosófica que se ocupa de *lo que existe*, desprovista de compromisos ético-políticos y disputas de poder, cabe señalar que la ontología uni-mundista tiene alcances políticos que han determinado nuestras formas de organización socio-políticas. A la modernidad occidental, impartida como única posibilidad de mundo, le es inherente la colonialidad, manifiesta en la exclusión, sometimiento y supresión de otros mundos u otras ontologías que no se ajustan a sus dictados. La colonialidad ha ocasionado una desfuturalización (Fry, Escobar) en

tanto ha destruido sistemáticamente los futuros posibles, dada la insostenibilidad que estructuralmente caracteriza a este modelo civilizatorio moderno capitalista. El rasgo de la colonialidad también está presente en la jerarquía impartida en las dicotomías modernas, prevaleciendo una relación de subordinación de uno de los términos sobre el otro; tal es el caso de los dualismos naturaleza/cultura y humano/no-humanos, entre otros.

Debemos comprender radicalmente, esto es ontológicamente, la premisa de Boaventura de Sousa Santos (2007): "estamos enfrentando diversos problemas modernos para los cuales no existen soluciones modernas" (25); dado que, si la ontología uni-mundista nos ha conducido al colapso civilizatorio actual, para enfrentarlo apremia la tarea de fabricar nuevos discursos de transición hacia el pluriverso, es decir, hacia un mundo que se componga de muchos mundos. Así, ante el interrogante de cómo enfrentar ~~a~~ la dinámica devastadora de dicha ontología, propongo retomar algunas premisas de la propuesta de la Ontología Política (Blaser, Escobar, De la Cadena). La sensibilidad política desde la que parte este enfoque radica en un compromiso con el pluriverso, un compromiso con "sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante" (Blaser 2014, 8). El ejercicio de la Ontología Política permite la apertura hacia ontologías múltiples, al cuestionar el supuesto fundacional de la ontología moderna basado en la existencia de Un Solo Mundo. En otras palabras, esta perspectiva asume, en una férrea convicción, la existencia de mundos, relacionados y no reducibles, que conforman un pluriverso. Junto con esta idea de ontologías múltiples, la centralidad de la ontología moderna se desplaza y aparece como una posibilidad más entre otras.[4]

Esta multiplicidad de mundos es *enactuada* permanentemente por prácticas y discursos, es decir, las ontologías (lo que existe) no son independientes del conjunto de prácticas y hábitos cotidianos. Estas prácticas involucran redes de humanos y no humanos, ensamblajes heterogéneos que materializan "realidades" o entidades transitorias (noción de realidad *enactuada*). En otras palabras, la Ontología Política se preocupa por el tipo de realidades que se "generan a través de distintas prácticas, incluidas la propia práctica analítica" (Blaser 2014, 9), y no tiene la intención de develar una realidad externa. Lo que se busca es tejer la configuración de una realidad en permanente

[4] Ver cuadro comparativo de Blaser (2016) entre ontología moderna (división entre naturaleza-una y cultura-múltiples) y ontología relacional (red de mundos con diferentes ontologías que se inter-afectan). Esta última correspondería a una apuesta hacia el pluriverso.

devenir y, mediante los relatos o discursos de transición hacia el pluriverso, dirigirse hacia políticas ontológicas que operen sobre la base de la pluriversalidad y la relacionalidad.

Esto invita a desplazarse de las formas de pensamiento modernas hacia un pensamiento en términos de ontologías y de estas vinculadas a la política, y viceversa, la política en sus alcances ontológicos. Una de las consecuencias es la revisión de las nociones de naturaleza y cultura, de manera que ya no habría naturaleza sino naturalezas múltiples y tampoco culturas, sino ontologías y mundos *otros*. No existe un mundo único, Una Realidad a la cual poder recurrir en última instancia para resolver conflictos "culturales" y/o socio-ambientales. La Ontología Política, en tanto ejercicio decolonizante, se separa de esa mirada que corresponde a lo que algunos han denominado naturalismo (otra forma de llamar a la ontología moderna dominante). Desde el naturalismo, nosotrxs como humanxs compartimos con el resto de los entes que habitan el mundo, un cuerpo, una materialidad, en términos cartesianos, la *res extensa*. Lo que radicalmente nos distingue, diferencia y separa es la conciencia o la *res cogitans* y, posteriormente, la cultura.[5]

La idea de Un Mundo Único se sostiene en la creencia de una realidad exterior separada de las prácticas y los rituales que la recrean constantemente. Una de las operaciones modernas por excelencia ha sido la práctica de "purificación"[6] consistente en la delimitación de un "real" único y estable, de zonas inanimadas. En esta ontología moderna, el mundo o la "naturaleza" se asume como una superficie inanimada y cuantificada que debe *ocuparse*, ser objeto de explotación y traducirse en rédito económico.

Ahora bien, como especifiqué, la idea de Ontología Política sugiere explorar las implicaciones políticas en las ontologías y las consecuencias de ciertas asunciones ontológicas en la dimensión política. Entonces, pensar y vivir en términos de ontologías múltiples y relacionales ¿qué formas de vinculación entre humanos y no-humanos nos abre? ¿Qué consecuencias acarrea pensarnos en profunda interdependencia y no en términos de individuos autosuficientes separados de aquello que hemos señalado como

[5] Las nociones de sociedad y de cultura se constituyen recién a fines del siglo XIX y siglo XX, momento caracterizado por los debates metodológicos en torno a las ciencia de la naturaleza y de la cultura (o ciencias del espíritu) (cfr. Descola 2012).
[6] Latour (2007) usa la noción de "purificación", para describir un segundo conjunto de prácticas modernas que consisten en la distinción de esferas ontológicas, la de los humanos y la de los no-humanos.

'naturaleza'? ¿A través de qué prácticas *enactuamos* o "corpo-materializamos" qué mundos?

Otras concepciones de mundo entendido como *pluriverso*, como multiplicidad de mundos, conduce a pensarlo como una malla formada por hilos y líneas entretejidas siempre en movimiento. El ser humano participa en esa malla, al igual que otros no-humanos. El planeta ha sido sujeto a múltiples transformaciones causadas por la especie humana conjuntamente con otras especies, es decir, en un trabajo conjunto inter-especie, con entidades bióticas y abióticas (Haraway 2016). Desde diferentes políticas ontológicas no-modernas, como las que asumen diversos pueblos indígenas, la tierra no pertenece a la gente sino que le pertenecen a ella. Asimismo los procesos locales de creación continua rehacen y sustentan la tierra, la gente, el mundo espiritual y la vida. En estas concepciones los humanos y los no-humanos *habitamos* un espacio que está vivo, a su vez, en ese *habitar* los lugares se producen, concepción diferente del *ocupar* un mundo, una naturaleza, un espacio inanimado.

El marco ontológico posdualista al que me aproximo desde diversas posturas, y que se intenta construir y practicar, es un marco relacional según el cual "las cosas son sus relaciones" (Ingold, Escobar). La relacionalidad y los mundos relacionales conforman una práctica ontológica política con fuertes potencialidades para construir una vida sustentable. En este sentido Vázquez reflexiona: "Pienso que la relacionalidad es la fuerza de esperanza, el principio ético y la fuerza de resistencia frente a un sistema que requiere de individualizar, de separar para dominar, que requiere de fracturar para dominar" (Vázquez y Barrera 2016, 87).

IV. Territorios-refugios, relacionalidad y lógicas de cuidado

Una pregunta me interpela: ¿cómo crear/generar conjuntamente condiciones de posibilidad que permitan transformaciones sociales, políticas y ambientales que creen territorios más vivibles? Pero como mujer urbana-metropolitana geo-sitúo la pregunta: ¿cómo generar refugios en espacios urbanos? ¿Qué podemos aportar desde nuestras locaciones urbanas? Y desde allí ¿cómo desplazarnos hacia ontologías relacionales? ¿Qué implica que nosotrxs asumamos compromisos ontológicos con la relacionalidad?

Preguntas que quizás no tengan respuestas inmediatas pero que me movilizan diariamente. No obstante, me animo a esbozar algunas líneas.

Dos aspectos considero claves y con fuertes potencialidades ético-políticas: la noción de territorio como condición de posibilidad y las lógicas comunales que subyacen a los mismos (e incluso que los re-crean). Propongo comprender estas últimas como lógicas de cuidado y sostenimiento de la vida. Esta noción de cuidado implica asumir necesariamente una concepción relacional de todo lo que existe, es decir, una interdependencia profunda. Así también asumir la relacionalidad visibiliza la necesidad de lógicas de cuidado y de trabajos de cuidado con otrxs humanxs y no-humanos. Con profunda o radical relacionalidad me refiero a que, como dice Escobar, las entidades no existen por fuera de las relaciones que las constituyen.

Como especifiqué al principio de este trabajo, la coyuntura planetaria está caracterizada por un momento de inflexión que denota la destrucción de espacios y tiempos de refugios para las personas y otros seres (Haraway 2016). Los espacios de refugios, como aquellos lugares en donde diversos organismos podían sobrevivir y sostener una repoblación ante situaciones desfavorables, comienzan a desaparecer con mayor intensidad. La cantidad de refugiados humanos y no humanos es cada vez mayor, seres que han perdido sus espacios de reproducción biológica y cultural (por ejemplo el aumento de refugiados climáticos). La noción de refugio es una figura conceptual, pero también sirve como práctica-política. Concibe al espacio como garante de la alimentación, los cobijos y la colectivización de relaciones entre especies, como espacio de gestión de la vulnerabilidad de cada ser sintiente.

Esta conceptualización de refugio puede articularse con la noción territorio como un espacio-tiempo vital, concepción utilizada y vivenciada por muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas. De esta manera, podría comprenderse el territorio también como espacio de refugio. El territorio (Escobar 2014) es un espacio colectivo compuesto por personas humanas y no-humanas (plantas, animales, ríos, montañas, objetos técnicos, entidades espirituales) que crean y recrean sus vidas, y por ello es un espacio de vida que garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural. Espacio de interacción que genera complementariedad entre humanos y no-humanos, conformando *mundos-más-que-humanos*. El territorio está constituido por prácticas que reproducen y co-producen los mundos que circundan al humano. Esta concepción excede

a la noción de tierra o "naturaleza" como una base material necesaria para la supervivencia de la comunidad humana y sus prácticas. El territorio trae consigo una concepción de comunidad que incluye actores no-humanos como partícipes de relaciones sociales, y no una relación sujeto-objeto, implica fuertes compromisos con ontologías *más-que-humanas*. Es el espacio, tanto biofísico como epistémico, donde la vida se *enactúa* de acuerdo con una ontología particular, donde la vida se hace "mundo", se mundifica.

Habitar territorios y no *ocupar* espacios inanimados significa también una resistencia a las lógicas de producción y de intercambio mercantilista, y hacerles frente mediante lógicas de cuidado inscritas en un paradigma centrado en la vida. La noción de cuidado a la que atiendo remite al conjunto de haceres necesarios para mantener, crear y sostener la vida y perpetuar su diversidad.[7] Nuestras agencias humanas participan de una red de mundos hechos de materia, procesos de vida y formas heterogéneas. Las prácticas de cuidado pueden hacer o deshacer relaciones implicadas en esos procesos de vida. Desde el enfoque ontológico, el cuidado, más que una premisa moral o epistemológica, asume un compromiso con la relacionalidad. El cuidado puede ser definido como todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar "nuestro mundo"... todo lo que procuramos entretejer en un complejo tejido que sostiene la vida (Joan Tronto en Puig de la Bellacasa 2017).[8]

Las lógicas de cuidado implican reconocer la interdependencia de lo que existe, que las cosas no preexisten a las relaciones heterogéneas que la componen, y asumir un compromiso ontológico con los mundos relaciones. Esto último refiere a que el cuidado es fundamental para la continuación de la vida de muchas entidades implicadas en los *mundos-más-que-humanos*.

Estas formas de acercarnos a la relacionalidad hacen frente a la ontología moderna uni-mundista, que sostiene la existencia de Un Mundo Único a costa del sometimiento de otros. Una manera de llevar a cabo los compromisos ontológicos con la relacionalidad es tener una mirada hacia nuestros territorios de manera más integral, como *mundos-más-*

[7] La noción de cuidado la extraigo principalmente de Puig de la Bellacasa (2017) y de Escobar (2016), así como también está presente en diversos movimientos feministas (que tienen una perspectiva crítica del cuidado) y movimientos ecologistas.
[8] Diversos activismos vinculados a la reproducción de las semillas podrían dar cuenta de estas lógicas, tales como los grupos y redes de guardianxs de semillas, las ferias de intercambio de semillas y saberes, grupos de huerterxs urbanxs, etc., por nombrar algunos.

que-humanos. Asimismo, es preciso atender al hecho de que lo que está en riesgo son las condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de la vida, y esto vincula nuestros territorios necesariamente como espacios de refugios que debemos co-producir constantemente para hacer de ellos mundos que abracen futuros más vivibles.

Bibliografía

Blaser, Mario. 2016. "Is Another Cosmopolitics Possible?". *Cultural Anthropology*, Vol. 31, Issue 4, pp. 545–570.

———. 2014. "Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales". Memorial University (Newfoundland). En: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales. Accedido: 30/01/2019.

Borsani, María Eugenia. 2014. "Tramas sin trampas para pensar el desarrollo: epistemologías, ontologías y hermenéuticas otras". Ponencia. Congreso argentino de Antropología Social.

———. 2015. "Encuentro con la decolonialidad desde este sur". En *Ejercicios decolonizantes en este sur*, compilado por María Eugenia Borsani. Buenos Aires: Ed. del signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.

De la Cadena, Marisol. 2009. "Política indígena: un análisis más allá de 'la política'". *Revista Red de Antropologías del Mundo*, núm. 4.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1993. *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Editorial Anagrama.

Descola, Philippe. 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

———. 2016. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Foster, John Bellamy. 2017. "La crisis del Antropoceno". *Sinpermiso.* Disponible en: http://www.sinpermiso.info/textos/la-crisis-del-antropoceno. Accedido: 30/01/2019.

Haraway, Donna. 2016. "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III – vol. I. Disponible en: http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/53. Accedido: 30/01/2019.

Lander, Edgardo. 2014. "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia". En *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*, compilado por María Eugenia Borsani y Pablo Quintero. Neuquén: Educo.

Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

———. 2014. "¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica? Commentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck". *Revista Pléyade*, 14, pp. 43-59. Disponible en: http://132.248.9.34/hevila/PleyadeSantiago/2014/no14/3.pdf. Accedido: 30/01/2019.

Law, John. 2011. "What's Wrong with a One-World World". *Heterogeneities*. Center for the Humanities, Wesleyan University.

Leff, Enrique. 2007. "La complejidad ambiental". *Gaia Scientia*, vol. 1, núm. 1, pp. 47-52.

Puig de la Bellacasa, María. 2017. *Matters of Care: Speculative Ethics in More Than Human Worlds.* Minneapolis y Londres: University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal. 2012. "Bien vivir": entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder". *Viento Sur*, núm. 122, pp. 46-56.

Sáez Rueda, Luis. 2015. *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder.

Santos, Boaventura de Sousa. 2007. *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES - UMSA, Plural editores.

Vega Cantor, Renan (2017) "El Capitaloceno" en *Rebelión*. Disponible en: http://www.rebelion.org/docs/223396.pdf (consulta: 30/01/2019)

Vázquez, Rolando y Barrera, Miriam. 2016. "Aesthesis decolonial y los tiempos relacionales". Entrevista a Rolando Vázquez, en *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, vol. 11, núm. 18, pp. 76-94. Disponible en:

https://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/10917. Accedido: 30/01/2019.