

MICROPOLÍTICAS Y PLURIVERSOS: INTERROGANTES Y CONSTRUCCIÓN DE POSIBLES

Micropolitics and Pluriverses:
questions and possible construction

Milton Andrés Salazar Rendón

Universidad de Caldas

Nadie sabe lo que un cuerpo puede.

Baruch Spinoza

Mi concepción de lo universal es la de un universal
depositario de todo lo particular, depositario de todos
los particulares, profundización y coexistencia de
todos los particulares.

Aimé Césaire

Lo que es diverso no está desunido, lo que está unificado
no es uniforme, lo que es igual no tiene que ser idéntico,
lo que es diferente no tiene que ser injusto. Tenemos el
derecho a ser iguales cuando la diferencia nos inferioriza,
tenemos el derecho a ser diferentes, cuando la igualdad
nos descaracteriza.

Boaventura de Sousa Santos

MILTON ANDRÉS SALAZAR RENDÓN

ANTROPÓLOGO Y MAGISTER EN ESTUDIOS CULTURALES. PROFESOR UNIVERSIDAD DE
CALDAS. COLECTIVO DE INVESTIGACIÓN PLURIVERSOS, CULTURA Y PODER. ANDRES.
SALAZAR@UCALDAS.EDU.CO

RESUMEN

Las ideas centrales del artículo giran alrededor de dos nociones que deberían ser sustanciales para el análisis político contemporáneo: la pluriversidad y la micropolítica. Si bien estos conceptos han sido discutidos en los últimos quinquenios en la literatura académica, se pretende interrogarlos, analizar sus posibilidades y reflexionar sobre sus limitaciones. En un primer momento, se expone la noción de pluriverso democrático y se pone en diálogo con dos corrientes que hacen carrera en la teoría política actual: Laclau/Mouffe y Negri/Hardt. La segunda parte explora el potencial que tiene para las teorías políticas la noción de *micropolítica cultural*, ya que estas han seguido más un derrotero estadocéntrico y macropolítico, y en su mayoría han silenciado otros escenarios del actuar político, diferentes del Estado, la geopolítica o el mercado.

PALABRAS CLAVE: micropolítica cultural, pluriversos, política de la diferencia.

ABSTRACT

The central ideas of the article turn around two notions that should be substantial for the political contemporary analysis: the pluriversity and the macropolitic. Even though these concepts have been discussed in the latest five-year periods in the academic literature, the intention is to question them, analyze their possibilities and reflect on their limitations. In the first moment, the notion of democratic pluriverse is exposed and it is placed in dialogue with two tendencies that make career in the current political theory: Laclau/Mouffe and Negri/Hardt. The second part explores the potential that the notion of cultural micropolitic has for the politic theories, since it has continued a state-centric and macropolitic route, and most they have silenced another scenes of political acting, different of state, the geopolitic or the market.

PALABRAS CLAVE: Cultural Macropolitic, Pluriverse, Politics of Difference.

LOS PLURIVERSOS DEMOCRÁTICOS

El aparato de captura moderno-colonial ha conquistado las lógicas macro y micro de las existencias y establecido unas jerarquías cognitivas, espirituales, raciales, étnicas, sexuales, de género, económicas, epistémicas, estéticas. En el panorama actual, organismos como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, la Organización Mundial del Comercio, la Organización del Tratado del Atlántico Norte, conformadas después de la Segunda Guerra Mundial y del supuesto final del colonialismo, operan articuladas a corporaciones transnacionales capitalistas, como una red de dominación global que sigue manteniendo a las periferias en una posición subordinada. Con la consolidación de este régimen global, hemos pasado del colonialismo de la modernidad a un nuevo orden mundial de “colonialidad global”. Desde las perspectivas decoloniales (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Escobar, 2010; Grosfoguel, 2006; Mignolo, 2005; Quijano, 2000), este régimen de soberanía global es denominado “sistema-mundo/euro norteamericano/capitalista/patriarcal/colonial/moderno” que ha consolidado determinadas jerarquías, desplegadas desde la modernidad colonial y afirmadas en el mundo contemporáneo.

En este marco, se habla de la colonialidad global, y no del colonialismo, ya que este último alude a procesos jurídico-político-militares que se subvirtieron someramente con los procesos de descolonización en América, Asia y África. La colonialidad expresa entonces un proyecto vigente (colonialidad del poder, del saber, del ser, de la naturaleza, de las imágenes) que va más allá de las estrategias colonialistas, haciendo énfasis en la dominación cultural, es decir, en el campo de la representación y el discurso. Cuando se habla de representación y discurso, no se refiere a palabras y signos inocentemente, sino, siguiendo a Foucault (1970, 1992a, 1992b), a aquello dicho en campos de poder y con efectos de verdad, a signos que se objetivan en el cuerpo, en los *habitus* y que reproducen en el nivel molecular y molar las jerarquías moderno-coloniales.

Este régimen jerárquico global produce el universo y niega los pluriversos políticos, económicos, espirituales, epistémicos, sexuales, etc. La colonialidad global consolida el mundo como uno negando la multiplicidad.

Sin embargo, este universo, comenzando por su aparato político moderno occidental, es cuestionado hoy en día. Los movimientos de liberación sexual contemporáneos, los ecologistas, los hacktivistas, los discursos de la transición, los movimientos afrodescendientes e indígenas de América Latina, las posturas del decrecimiento, los movimientos por la seguridad alimentaria, los movimientos obreros y campesinos, el ecofeminismo, los indignados, el Foro Social Mundial, y algunas revueltas y manifestaciones alrededor del globo, de una manera tímida o radical, interrogan los metarrelatos de la modernidad occidental.¹

Para Lazzarato (2005), la política que activan algunos de estos movimientos es la política de la diferencia que se despliega según la lógica de las minorías y no de la clase obrera, de la multiplicidad y no de la totalidad, de la diferencia y no de las contradicciones:

La primera afirmación política de la filosofía de la diferencia es la siguiente: el compuesto no puede nunca totalizar los elementos que entran en su constitución. Entonces la filosofía de la diferencia se caracteriza por ser una crítica de la política como totalidad, como todo, como universal, como reconciliación. Señalo de pasada que el límite principal del marxismo tiene que ver con el hecho de que no ha sido una teoría y una práctica críticas de la totalidad, de la universalidad, del sujeto, sino más bien la búsqueda de la buena totalidad, de la buena universalidad y del buen sujeto. (p. 1)

La política de la diferencia de Lazzarato soslaya, al igual que las tesis de algunos teóricos decoloniales, esas totalizaciones liberales o marxistas que piensan el mundo como “uno”, redescubriendo el mundo como multiplicidad, es decir, como pluriverso.

1 No estoy afirmando que todos los movimientos citados agencien una democracia pluriversal; si bien algunos están en la construcción de pluriversos, otros aún están afincados en las lógicas modernas de la política del consenso y la totalidad.

El pluriverso va en la lógica zapatista de “un mundo, donde quepan muchos mundos”. Estos múltiples mundos nos hablan de diversidad de posibilidades existenciales en cuanto a lo político, lo estético, lo sexual, lo espiritual, lo económico, lo epistémico. El pluriverso nos señala que existen múltiples formas de democracia y que los sujetos protagonistas de la transformación también son múltiples, y sus demandas de un mundo mejor no pueden ser representadas por otros, eso sería “un universal”, o como dice Lazzarato, permitir que el compuesto totalice uno de sus elementos.

En una democracia pluriversal, ninguno de sus elementos puede ser totalizante, no hay un mayoritario, sino múltiples minoritarios. En lo epistémico, tanto los saberes de la ciencia occidental y los saberes otros, ancestrales, de los movimientos sociales, devienen minoritarios, ya que se comprendería que existen formas culturales de producción de ciencia. En lo sexual, homosexuales, heterosexuales, lesbianas, transgeneristas, *femmes butchs*, poliamorosos, monógamos, *queers*, cuerpos masculinizados, feminizados y ambiguos, todos, devienen minoritarios, porque se aceptaría que todos son “cuerpos que importan”. Económicamente, el modelo capitalista y las economías alternativas devienen minoritarios, sin un mayoritario universalizante. No podría existir ni un patrón económico, ni estético, ni teórico, ni étnico. Los movimientos sociales y existenciales, por tanto, en una democracia pluriversal agenciarían una política pluriversal, donde ninguno de los movimientos sería totalizante, todos devendrían minoritarios. ¿Vivir sin mayoritarios solo habita en el sueño de movimientos que luchan por utopías? ¿Será el ocupa Wall Street, los zapatistas, los indignados, entre otros movimientos, la utopía misma? ¿Expresiones fugaces de demodiversidad?

La democracia pluriversal es la propuesta de la teoría decolonial, como lo expresa Mignolo (2008):

La dimensión de-colonial de “democracia” es pluri-versal: el horizonte es uno, pero los caminos para llegar a él son variados, variadas lenguas, variadas formas e intereses en el conocimiento, variadas religiones, variadas subjetividades, variadas formas de sexualidad, etc. De ahí que “el horizonte único de justicia y equidad tenga como lema la pluri-versidad como proyecto uni-versal”. (p. 47)

En esta misma lógica, y matizando el planteamiento de Lazzarato expuesto antes, el compuesto (mundo) solo podría totalizar uno de sus elementos, y este sería: la pluriversidad.

En los últimos años, los planteamientos de las duplas Laclau/Mouffe y Hardt/Negri oferentes de dos teorías sobresalientes en el espectro de la izquierda global han iluminado la crítica política de movimientos² alrededor del mundo. Teniendo en cuenta que sus marcos conceptuales ofrecen una riquísima analítica para la construcción de posibles, ¿cómo estos corren el riesgo de ser totalizantes, de proponer mayoritarios y negar la pluriversidad democrática?

POSHEGEMONÍA SIN SIGNIFICANTES VACÍOS

La crítica pluriversal a Laclau/Mouffe proviene de su noción de “hegemonía” como política del consenso³ fundada en el marco del Estado nación moderno, y de la noción de “significante vacío” como un universal abstracto esencializado. Las tesis de Laclau/Mouffe abrevan en los enfoques posestructuralistas, de ahí, su insistencia en la idea de la imposibilidad de lo social, de un orden social pleno y cerrado: “No existe un espacio suturado que podamos concebir como una ‘sociedad’, ya que lo social carecería de esencia” (Laclau y Mouffe, 1987, p. 161) de la proliferación de los antagonismos, y de la noción de sujeto, que en clave foucaultiana la entienden como posición de sujeto, cuya identidad se constituye en un contexto, es decir que esta solo tiene sentido en una red de relaciones diferenciadas.

2 Movimientos como el de los indignados, ocupa Wall Street o antisistémicos como los de Génova o Seattle son conceptualizados en la literatura académica bajo la noción de *multitud*; por su parte, el partido-movimiento Podemos de España es explicado, incluso, por sus mismos dirigentes en clave laclauiana.

3 Tanto Laclau como Mouffe, en diferentes escritos, hablan de multiplicidad, conflicto, contingencia, antagonismo, imposibilidad de lo social, que, aluden, entre otras, a una crítica a la noción de consenso. Por ejemplo, Mouffe cuando habla de la democracia radical señala que esta “requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto” (1999, p. 39); sin embargo, siendo estas sus reflexiones, la lógica de sus argumentaciones puede señalarnos que sus tesis reivindican por momentos una política del consenso.

A pesar de la fuerte influencia posestructuralista, la idea de hegemonía, que viene especialmente del marxismo gramsciano, parece entrar en contradicción con una lógica posestructuralista. La cuestión de la hegemonía siempre ha estado afincada en las ideas de coerción, consenso, consentimiento y seducción, y con ella siempre se corre el riesgo de que los bloques históricos que conquistan la hegemonía quieran más hegemonía, promoviendo una política del consenso que desee una hegemonía total, presionando un pacto que lo incluya todo. Las hegemonías tienden a la homogeneización del espacio discursivo y a la totalización de las expresiones de las singularidades, es decir, a la producción de mayoritarios. La crítica de Beasley-Murray (2010) a la noción de hegemonía de Laclau/Mouffe, precisamente, descansa en este argumento, de ahí su propuesta del concepto de *poshegemonía*, que según él “va más allá de los escombros de cualquier proyecto hegemónico” (p. 24). Para este teórico canadiense, vivimos en tiempos poshegemónicos, donde el Estado nación moderno es una limitación para la afirmación del poder constituyente de las multitudes, singularidades autónomas que no pueden ser capturadas por procesos hegemónicos y políticas del consenso. ¿Una democracia pluriversal necesita de tiempos poshegemónicos? ¿Podemos hegemonizar para destruir las hegemonías, para hacerlas implosionar? Es decir, ¿podrían las hegemonías provocar su fractura, producir minoritarios y renunciar a su posición mayoritaria? O mejor, ¿el camino es dicotomizar el espacio social entre aquellos que promuevan lo pluriversal y aquellos que se oponen y de lo que se trataría es de hegemonizar únicamente la idea de la pluriversidad?

Laclau/Mouffe también proveen un riguroso análisis de cómo determinados sujetos políticos o voluntades colectivas forman una cadena de equivalencias unificadas cuando entran en un proceso de articulación en torno a un significante vacío (por ejemplo, ¡Viva Perón!). Desde este significante vacío, es que los diferentes sujetos y movimientos se unifican y conforman un bloque histórico, un bloque contrahegemónico, una nueva identidad que marcará su antagonismo con el bloque hegemónico. La crítica decolonial al concepto de significante vacío la ejemplifica Grosfoguel (2008):

Este bloque de poder contra-hegemónico es siempre hegemonizado por un particular que se convierte en representante de todas las formas de opresión contra un enemigo común pero que no incorpora cada particularidad en sí misma sino que las disuelve en el universal abstracto del significante vacío representativo del sujeto particular que articule las cadenas de equivalencia entre los oprimidos. (p. 212)

Para Grosfoguel, el significante vacío, a través del cual todos los sujetos y movimientos contrahegemónicos se unen, por ejemplo el “Viva Perón”, disuelve las luchas particulares en un “universal abstracto” jerarquizando la cadena de equivalencia donde “el peronismo”, por ejemplo, se superpone por encima de las demás luchas. Siguiendo las lógicas eurocentradas, Laclau/Mouffe corren el riesgo de reproducir el discurso político de la representación y de los universales abstractos. Por su parte, en la democracia pluriversal, sería en el diálogo de saberes entre los movimientos y los pueblos donde se elegirían las batallas, los devenires y los posibles, así como los liderazgos transitorios y estratégicos de ciertas identidades políticas cuando la estructura de oportunidades lo indique; más que significantes vacíos que se objetiven en una representación jerarquizante, se construirían poderes obedienciales, transitorios y horizontales. Sin embargo, para muchos, esta apuesta es poco realista, ya que en el juego político es clave instancias mínimas de representación y jerarquización, y liderazgos que puedan articular las demandas particulares.

Las nociones de hegemonía y significante vacío beben en parte de la tradición política occidental que se constituye en política de la totalidad y de la universalidad. La noción de *pluriverso* expresa la imposibilidad de totalizar las singularidades en una unidad absoluta y completa, puesto que siempre hay algo que queda “por fuera”, una heterogeneidad radical, que no quiere sumarse, diluirse o ser representada.

EL IMPERIO NO ES MODERNO-COLONIAL

El imperio de Hard y Negri no es moderno-colonial; para estos autores, estamos en una etapa de la humanidad donde ya no hay colonialismo, donde el racismo no desempeña un papel nodal en la

división internacional del trabajo y donde las relaciones de explotación entre centro y periferia son cosas del pasado. El imperio se caracteriza por que las formas de trabajo están menos vinculadas al aparato industrial y son más cercanas al trabajo inmaterial, base del capitalismo cognitivo. Es a través de dispositivos de poder des-territorializados y descentrados que producen afectos, memorias y subjetividades que el imperio reordena las relaciones de dominación y produce un nuevo contexto biopolítico.

El sujeto de la resistencia en estas sociedades de control del imperio, donde el Estado nación ha dejado de ser la máquina de captura que fue en la modernidad, es la multitud. Esta categoría que ha tenido eco en el debate político contemporáneo es explicada por Negri y Hardt (2000) como una comunidad plural de individuos, singularidades autónomas, inconmensurables. La multitud, en su autonomía y radical libertad, se lleva mal con la idea de democracia representativa y con la delegación de esta autonomía en ninguna instancia que no sea ella misma. Las subjetividades que conforman la multitud se caracterizan por su productividad y creatividad, continuo movimiento y transformación imprevisibles, lo que suele poner en jaque puntualmente al sistema que es incapaz de gestionar y controlar esta proliferación creciente de lo asistémico, siendo un contrapoder efectivo, saboteador y desertor de los mecanismos de orden y control del sistema. La multitud no es sociedad civil, la sociedad civil es pueblo, y el pueblo es a quien se recurre para legitimar un gobierno secular y “democrático”, el pueblo interesa como legitimador de la hegemonía burguesa, como anotan Negri y Hardt citando a Hobbes:

Es un gran obstáculo para el gobierno civil, especialmente el monárquico, que los hombres no distinguen bien a los pueblos de la multitud. El pueblo es uno, poseyendo una voluntad y a quien se le puede atribuir una acción; nada de esto puede decirse propiamente de la multitud. (p. 93)

La multitud es multiplicidad, diferencias, mixturas, el pueblo es homogéneo, excluye lo que está fuera de él, el pueblo suministra una única voluntad y acción, que está a menudo en conflicto con las

diversas voluntades y acciones de la multitud. Así que la concepción moderna de pueblo es, de hecho, un producto del Estado nación y sobrevivió para la construcción del orden soberano: “Cada nación debe transformar a la multitud en pueblo” en sociedad civil que legitime los dictámenes del orden social global.

“Multitud” es una categoría sugerente, sin embargo, debe ser analizada con detenimiento, ya que podría caerse en una categoría esencializada. Por momentos, cuando Hardt/Negri hablan de la multitud, con ese tono predicante y teleológico, nos recuerdan a la “añeja vanguardia” marxista que con tono exultante coronaba a la clase obrera como el sujeto protagonista y líder de la revolución, al proletariado como “sujeto universal”. Las multitudes deben comprenderse en sus contextos particulares, desde los marcos culturales que las constituyen, que, aunque sean híbridos, transculturales y desterritorializados, siguen configurando identidades (condición que perturba a Hardt/Negri), o como lo enuncia Lazzarato, configuran esa oscura y aporética categoría que es la “identidad posidentitaria”. Las multitudes son racializadas, tienen género y un *locus* de enunciación, las hay “buenas” y “malas”, como lo plantea Beasley-Murray (2010), y si no agencian una política de la identidad (aunque como se pregunta Beverley [2011, p. 140], “¿no es toda política una política de identidad?”), movilizan una política de la identidad posidentitaria. Así como el marxismo cayó en el mito de la clase obrera y el feminismo en el mito de la mujer, ¿será que Hardt/Negri caen en el mito de la multitud?

Ahora, la principal crítica decolonial que se le asesta a Hardt/Negri consiste en el infantil eurocentrismo en el que cae su teoría del imperio. Para Hardt/Negri, el imperio es la última escala de una serie de acontecimientos intraeuropeos como el Renacimiento, la Reforma protestante, la Revolución Industrial, la Ilustración, la creación de los Estados nacionales, los imperialismos, la crisis de la modernidad. La historia del mundo es la historia de Europa, soslayando el carácter moderno-colonial de las formaciones históricas globales. Siguiendo a Mignolo (2002), el concepto de *imperio* solo devela una cara de la globalización, su cara posmoderna, ignorando por completo su lado oscuro, es decir, *la colonialidad global*.

La teoría eurocéntrica de Hardt/Negri con todas sus virtudes también es síntoma de la colonialidad epistémica de la teoría política occidental, blanca, masculina, elitista y septentrional. Teorías que hablan de y desde un solo mundo y niegan el pluriverso epistémico.

UNA TEORÍA GENERAL SOBRE LA IMPOSIBILIDAD DE UNA TEORÍA GENERAL

Si se reconoce el carácter, contingente, diverso, discontinuo, antagónico, conflictivo de las formaciones sociales, es necesario construir una teoría política que dé cuenta de esas realidades múltiples.

Si el mundo es una totalidad inagotable, caben en él muchas totalidades, todas necesariamente parciales, lo que significa que todas ellas pueden ser vistas como partes y todas las partes como totalidades. Esto significa que los términos de cualquier dicotomía tienen una vida (por lo menos) más allá de la vida dicotómica. Desde el punto de vista de esta concepción del mundo, tiene poco sentido intentar captarlo por una gran teoría, una teoría general, ya que esta presupone siempre la monocultura de una totalidad dada y la homogeneidad de sus partes. La pregunta es, pues, ¿cuál es la alternativa a la gran teoría? (De Sousa Santos, 2006, p. 91).

La respuesta que dará a su pregunta De Sousa Santos será la de construir una teoría sobre la imposibilidad de una teoría general, basada en el trabajo de la traducción. Se trata de un procedimiento que no atribuye a ningún conjunto de experiencias ni el estatuto de totalidad exclusiva ni el estatuto de parte homogénea. Las experiencias del mundo son tratadas en momentos diferentes del trabajo de traducción como totalidades o partes y como realidades que no se agotan en esas totalidades o partes; por ejemplo, ver lo subalterno tanto dentro como fuera de la relación de subalternidad (2006, p. 91).

Hablar de una *pluriversidad democrática* no implica la imposibilidad de la unidad y de la cooperación, ya que lo unificado no es igual a lo uniforme, y de lo que se trata es de articular singularidades, para fabricar posibles: “El pluralismo no niega el proceso de unificación y de composición, pero al reconocer que las vías por las

que se realiza la continuidad de las cosas son innumerables y cada vez contingentes” (Lazzarato, 2006a, p. 24).

Lazzarato va a proponer también una estrategia para la cooperación de las singularidades. Para el filósofo italiano, a partir de 1968, los movimientos políticos se mueven entre dos planos: uno impuesto por las instituciones establecidas, donde todo sucede y se expresa como si solo existiera un mundo posible, y el otro que es “el de la creación y la efectuación de una multiplicidad de mundos posibles” (2006, p. 180). El primer plano es el mundo de lo mayoritario, que opera a través de patrones y modelos universales y totalizantes. En este mundo, se les determina a las minorías o la integración al patrón mayoritario, una especie de inclusión para homogeneizar o simplemente su exclusión en lo que atañe a la ciudadanía, a la norma televisiva, sexual, de belleza, salarial, entre otras. Los organismos multilaterales, el mercado, el Estado, los partidos políticos, las industrias culturales, en general, las redes de poder global construyen modelos mayoritarios que reproducen de manera sistemática la dialéctica integración-exclusión, “en relación con una mayoría uno no puede más que integrarse o ser excluido” (p. 189). Por eso, propone una política de la diferencia, que es más acorde con el segundo plano, donde todos los sujetos devienen minoritario, es decir, el “estar juntos” o la cooperación no significa ni integración ni exclusión de ningún modelo, ya que nadie sería mayoritario, sino que todos serían múltiples potenciales minoritarios. Lo minoritario no implica pequeñas luchas donde participan pocos sujetos, ya que en lo cuantitativo no radica la diferencia entre lo minoritario y lo mayoritario, si fuese así, como diría Garavito (2000), “lo minoritario sería la mayoría”, es decir, los otros, los extranjeros, los suplementos, los salvajes, los anormales, los subalternos, los del sur, los condenados de la tierra, los diferentes, las multitudes.

Lazzarato también plantea que algunos movimientos y sujetos luchan por la igualdad, ya que esta es la base para una política de la diferencia, aunque no la finalidad de la lucha. Los movimientos socialistas y comunistas acostumbraron a totalizar la tendencia igualitarista y así negaron las diferencias, lo que supone un peligro

para la creación de multiplicidad de mundos posibles, ya que absolutizar la igualdad produce integración a la política oficial, uniformidad, mayoritarios. Ahora, la cuestión no es oponer la lucha por la igualdad y la lucha por la diferencia, sino comprender que ambas son constituyentes de una política pluriversa. En este sentido, Lazzarato entenderá la igualdad de dos maneras: como “lo otro de la desigualdad” y como “lo otro de la diferencia”, lo que conlleva pensar en una igualdad que se debe movilizar, es decir, aquella que se opone a la desigualdad y una igualdad que se debe combatir, que se opone a la diferencia, homogeneizándola, impidiendo procesos de singularización. Así, los movimientos de la multiplicidad deben paralelamente luchar por la primera y en contra de la segunda, han de agenciar la diferencia para acceder a niveles políticos creadores de mundos posibles, puesto que la razón de ser de estos movimientos es la denegación de un solo mundo posible, que es el ofertado por la colonialidad global contemporánea.

Por tanto, la pluriversidad democrática debe ser activada por una política de la diferencia (o política pluriversa), que se espera sea agenciada por sujetos y movimientos políticos que reconocen el carácter contingente de las formaciones sociales, y la lógica múltiple de conjunciones y disyunciones que atraviesa todo proceso político. Las prácticas de traducción que plantea De Sousa Santos permiten atar singularidades a posibles y soslayar universales abstractos, basado en un contextualismo radical, que descifra las particularidades de las heterogeneidades radicales.

El trabajo de traducción tiende a esclarecer lo que une y lo que separa los diferentes movimientos y las diferentes prácticas, de modo que determine las posibilidades y los límites de la articulación o agregación entre ellos. Dado que no hay una práctica social o un sujeto colectivo privilegiado en abstracto para conferir sentido y dirección a la historia, el trabajo de traducción es decisivo para definir, en concreto, en cada momento y contexto histórico, qué constelaciones de prácticas tienen un mayor potencial contrahegemónico (De Sousa Santos, 2006, p. 91).

MICROPOLÍTICA CULTURAL

En palabras de Rancière (2010), “la política es la actividad que reconfigura los marcos sensibles en el seno de los cuales se definen objetos comunes” (p. 61); es una práctica que redistribuye los cuerpos, los espacios, los tiempos, modifica los lugares de lo común, hace visible y pensable aquello que no lo es. La política precisamente irrumpe en los ámbitos policiales, que emplazan lo común, para trastocarlos, cuestionando sus modos de división, organización y vigilancia, conformando un nuevo régimen de visibilidad. Lo invisible en la teoría política aún es la micropolítica.

La micropolítica supone una *lucha existencial y colectiva*, una estrategia de resistencia que busca servirse de “combates minoritarios”, cotidianos y locales como una táctica contra la captación cultural. Se piensa en lo local y en la vida cotidiana, no como contraposición de la vida política en el sentido más amplio del término, sino que se lucha en lo micro, porque es allí donde más se reproducen las formas fascistas del capitalismo, el eurocentrismo, el etnocentrismo, la heteronormatividad y la colonialidad.

La dominación se objetiva en los esquemas mentales y corporales que a través del trabajo de la representación (Hall, 2010) son producidos por diferentes dispositivos culturales: la familia, la educación, la industria cultural, la religión, los medios de comunicación. Dichos dispositivos son generadores de “discursos” que producen “régimenes de verdad”, es decir, una política de general de verdad de las sociedades, esto es, “los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros” (Foucault, 1992a, p. 187). Esta serie de elementos configuran un constructo cultural, ya que lo cultural es un proceso histórico de lucha (poder) por significados que produce “régimenes de verdad” (discursos que funcionan como verdaderos, imaginados, performativos, que configuran visiones del mundo) que son interiorizados (implantados) en los sujetos a modo de esquemas mentales y corporales a través de dispositivos, tecno-

logías, instituciones y prácticas. A su vez, dichos regímenes pueden ser confrontados-negociados-resemantizados-rechazados por los sujetos, agenciándose nuevos significados que entran en un proceso histórico de lucha. “Lo cultural” es una noción clave para la comprensión de lo político.

Ahora ¿cómo los sujetos y movimientos pueden confrontar o resemantizar determinados regímenes de verdad producto del proceso cultural? Una respuesta posible tiene que ver con la activación de unas “micropolíticas culturales”, es decir, de procesos de reexistencia que despliegan sujetos y movimientos generadores de diferentes significados y prácticas culturales, que intentan escapar a los modos de producción dominantes de subjetividad. La micropolítica cultural configura un proceso de producción semiótica que busca transformar los *habitus* de los sujetos políticos y, a partir de lo molecular, tejer redes que subsecuentemente vayan generando transformaciones cada vez más molares.

Más que oponerse a la macropolítica, la micropolítica está señalando la insuficiencia de las formas tradicionales de esta, para destruir los equilibrios dominantes. Una micropolítica se distingue ante todo por la concepción que tiene del poder. O sea, para la micropolítica, a diferencia de la macropolítica, el poder no es el Estado, el príncipe, el poder no es el aparato gubernamental, el poder no es la ley (Garavito, 2000, p. 115).

El problema no es solo tomarse el poder, ya que no se trata de crear un partido, no es una política de la representación, ni del centralismo, ni de la totalidad. Es una lucha que tiene que ver con no dejarse captar totalmente de los vectores culturales dominantes globales o locales, va de la mano con la invención y la experimentación de nuevas formas de sociabilidad y territorios existenciales, es un devenir ético que invita a fugarse, insurreccionarse, emanciparse y movilizar propuestas alternativas al paradigma moderno del sujeto político, del ciudadano, del demócrata.

La micropolítica cultural incita a transformar las experiencias vitales, como la relación con el cuerpo, el tiempo, el sexo, los sentidos, la naturaleza, el consumo, el amor, y promueve juntarse

con otros para salir de los modelos dominantes. Es, por supuesto, una política, pero antes debe entenderse como una ética, como una estética de la existencia; en suma, la cuestión micropolítica es la de cómo se reproducen o no los modos de subjetivación dominantes en cualquiera de las acciones cotidianas.

Pero no se trata de ver la micropolítica como antitética de una macropolítica:

Toda sociedad, pero también todo individuo, están, pues, atravesados por las dos segmentaridades a la vez: una molar y otra molecular. Si se distinguen es porque no tienen los mismos términos, ni las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, ni el mismo tipo de multiplicidad. Y si son inseparables es porque coexisten, pasan la una a la otra [...] En resumen, todo es política, pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica. (Deleuze y Guattari, 2000, p. 218).

Para que las luchas macropolíticas se sedimenten, tiene que existir una micropolítica cultural; el pluriverso democrático solo tiene sentido si en los sujetos, la lógica pluriversal, se ha incorporado. Para que exista democracia, no basta con unas elecciones libres o con políticas públicas construidas de forma participativa, sino que deben existir también *sujetos democráticos, de la diferencia, pluriversales*. La democracia pluriversal tiene que arraigarse en los *habitus*, en el *ethos*, el *eidos*, la *hexis*, la *aiesthesis*, objetivarse en la vida cotidiana.

Lo cultural es atravesado por relaciones de poder; los significados dominantes hacen parte de una construcción histórica, que se imponen a través de prácticas de enculturación. Las subjetividades producidas a través de la gran máquina cultural han sido habitadas a través de la performatividad a aceptar su marco cultural como el espacio de lo posible. Las micropolíticas culturales irrumpen aquí entonces para visibilizar más posibles.

Por esto, lo cultural emerge como el espacio estratégico de combate, donde se negocia, se disputa o se imputan los “regímenes de verdad”, “las visiones del mundo”, y las micropolíticas culturales que movilizan algunos sujetos y movimientos buscan otorgar

nuevos significados a nociones como mujer, masculinidad, política, sexualidad, desarrollo, amor, democracia, naturaleza, paz, Estado, rechazando o resemantizando los significados impuestos por los dispositivos culturales dominantes.

Estas micropolíticas son “intoxicaciones voluntarias” y pasan por hacer de los propios cuerpos “las ratas de laboratorio”, desde prácticas grafiteras hasta el vegetarianismo, experimentar el poliamor o con enteógenos, practicar el consumo consciente o la permacultura, todas de manera colectiva hacen parte de los que podrían entenderse como agenciamientos micropolíticos.

EPÍLOGO: UNA ECOLOGÍA DE SABERES Y DE PRÁCTICAS

La teoría constituye un régimen de visibilidad que, además, de lo visible estipula lo decible y lo pensable; en ese sentido, la teoría es política y policial. Los conceptos de micropolítica y pluriversos han generado en los últimos quinquenios estrategias de visibilidad de sujetos, pensamientos y prácticas que, poco a poco, han venido figurando en las teorías occidentales que reflexionan la política.

El pluriverso es un lugar heterárquico de ontologías múltiples, redes y ensamblajes de elementos biofísicos, humanos, *cyborgs* y espirituales. Es para el pluriverso, es decir, el mundo como multiplicidad, y no para el universo, el mundo como uno, que necesitamos seguir construyendo las teorías para una democracia pluriversal, no una teoría general, sino una ecología de saberes (De Sousa Santos, 2010), o sea, cajas de herramientas de conceptos, métodos, postulados y teorías de diferentes marcos culturales en un diálogo vibrante.

Así como se silencia que la analítica de los procesos políticos está más allá de los límites de las interpretaciones de las teorías eurocéntricas, ya que existe una riqueza pluriversal de pensamientos, también existe una multiplicidad de prácticas políticas que buscan la transformación del mundo y que son desdeñadas por ser consideradas minoritarias. Las micropolíticas culturales ayudan a pensar la democracia desde el cuerpo y las reexistencias cotidianas, y así como es importante construir una ecología de saberes, también lo es crear una ecología de prácticas, ya que las transformaciones que

reclaman los sujetos y los movimientos son tanto molares como moleculares.

REFERENCIAS

- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía: teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Beverley, J. (2011). *Políticas de la teoría: ensayos sobre subalternidad y hegemonía*. Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prologo: El giro decolonial teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 9-23). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2000). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Escobar, A., Álvarez, S. E. y Dagnino, E. (2001). *Política cultural y cultura política: una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*. Bogotá: Taurus.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de la diferencia: lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión editores.
- Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1992a). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (1992b). *Microfísica del poder*. Madrid: La Picota.
- Garavito, E. (2000). ¿En que se reconoce una micropolítica? *Revista Nova & Vetera*, 41, 101-117.
- Grosfoguel, R. (2006). La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tabula Rasa*, 3, 17-48.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 199-215.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2006). *Micropolíticas del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Envión editores.

- Laclau, E. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- Lander, E. (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lazzarato, M. (2005). Potencias de la variación. *Multitudes*. Recuperado de <https://bit.ly/2LEMmiG>
- Lazzarato, M. (2006a). Multiplicidad, totalidad y política. *Nómadas*, 25, 20-29.
- Lazzarato, M. (2006b). *Por una política menor: acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Siglo del Hombre.
- Mignolo, W. (2002). Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica. En C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (pp. 215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar Ediciones.
- Mignolo, W. (2005). Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial. *Tabula Rasa*, 3, 47-72.
- Mignolo, W. (2008). Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. *Tabula Rasa*, 9, 39-60.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Negri, T. y Hardt, M. (2000). *Imperio*. Bogotá: Desde Abajo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Sousa Santos, B. de (2006). *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.

- Sousa Santos, B. de (2010). *Para descolonizar el occidente: más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales .
- Walsh, C. (2005). Introducción. En Catherine Walsh (ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial* (pp. 13-16). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.