

ARCHIPIÉLAGO Y ARCHI-PLIEGUE REPENSAR LAS RELACIONES HUMANAS DESDE LA MULTIPLICIDAD INSULAR

PAOLO VIGNOLA

Universidad de las Artes del Ecuador

Escuela de Literatura

paolo.vignola@uartes.edu.ec

ABSTRACT

The paper aims to draw a kind of geophilosophical dialogue between Caribbean literature (Glissant, Benítez Rojo, Brathwaite), French contemporary philosophy (Deleuze, Guattari, Stiegler), political ecology (Moore) Amerindian cosmologies (Viveiros de Castro) and decolonial thinking in order to face some key ecological and political issues of our time. The image of the archipelago is thus mobilized as a conceptual tool to rethink both the relation humanity-environment (and so Culture and Nature) and social relations within contemporary digital capitalism.

KEYWORDS

Archipelagic thinking, Caribbean literature, Anthropocene, Viveiros de Castro, posthumanism

EL PLIEGUE DEL PRESENTE

Una de las características que hacen de la imagen del archipiélago un resorte muy poderoso para el pensamiento teórico reside en el hecho de que, en la literatura caribeña, es decir donde su tematización se revela más contundente, es tomada como una metáfora espacial para revelar una singular dimensión temporal, en la que las historias del pasado conviven con el presente, pero al mismo tiempo van cambiando, se transforman porque de hecho viven en la actualidad¹. En este sentido, parece posible atreverse a decir algo perentorio y aparentemente ilógico: el archipiélago es el presente, y es un presente doblado. No obstante, el archipiélago es el presente, un presente doblado, o difractado², por lo menos en tres sentidos.

En primer lugar, aunque pueda sonar como algo banal, en los archipiélagos más conocidos, como el del Caribe, de Galápagos, o de la Polinesia, reside el máximo

¹ Véase J. Pugh, "Relationality and island studies in the Anthropocene". *Island Studies Journal*, 13(2), 2018, pp. 93-110; Okihiro, G.Y. (2010). "Unsettling the imperial sciences". *Environment and Planning D: Society and Space*, 28(5), pp. 745-758.

² «El archipiélago está difractado», E. Glissant, "Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente". *Aleph*, n. 146, julio/septiembre 2008, p. 6.

grado de biodiversidad que, hoy día, en nuestro presente, por la contaminación, el cambio climático y el Antropoceno, se ve cada día más amenazada. Entonces, la propia vida en y de los archipiélagos es sin duda un problema de nuestro presente, un problema de ecología política ante todo del medio ambiente, y también de economía política, al menos si se considera la colonización, con todos sus resultados en términos de recursos -naturales y laborales- como factor determinante en las condiciones necesarias para el éxito de la primera revolución industrial y la afirmación del capitalismo a escala global, es decir con mucha probabilidad el factor desencadenante del Antropoceno³.

En segundo lugar, la fragmentación cultural, genealógica, relacional de las poblaciones del archipiélago, en los literatos y pensadores del Caribe, sugiere la importancia estratégica de repensar y reescribir el pasado de las múltiples raíces culturales, de la colonización, la esclavitud, las luchas de liberación y los procesos de emancipación desde el presente, en el medio de la globalización y la homogeneización cultural en acto. El archipiélago se entendería entonces como la tierra que transformó todas estas raíces heterogéneas en una maraña de rizomas, que establecen conexiones inesperadas, aleatorias, como en la perspectiva de Édouard Glissant y de varios otros autores. Es así que, por medio de repeticiones, ritmos y polirritmos (Benítez Rojo), criollizaciones (Glissant), pasajes (Brathwaite)⁴, la literatura caribeña, así como toda su arte en general, transforma por consiguiente la temporalidad de la tradición, que ya no se ve anclada a las raíces de su pasado, sino que nace, renace, se transforma en el presente, en un presente cargado de pasado, doblado, replegado, difractado.

Finalmente, el archipiélago, o mejor dicho el pensamiento archipiélagico, es una figura de la relación desde la complejidad de la localidad en tanto lugar de enunciación. Como es sabido, Glissant desarrolla su concepto de un pensamiento archipiélagico como alternativa al pensamiento continental, que habría flaqueado al no considerar el no sistema generalizado de las culturas del mundo. A contrario, el pensamiento del archipiélago es «un pensamiento asistemático, inductivo, en la exploración de la impredecibilidad de la totalidad-mundo y conciliando escritura con oralidad y oralidad con escritura»⁵. La perspectiva ofrecida por Glissant es pues una lectura desarticuladora ante los discursos hegemónicos que por siglos instalaron una relación disimétrica entre el sujeto de poder y saber del colonizador y los territorios colonizados, es decir entre un amo y un esclavo bajo la luz totalitaria de la razón

³ Véase J. W. Moore, “The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis”. *The Journal of Peasant Studies*, 44 (3), 2017, pp. 594-630; Id., “The Capitalocene Part II: accumulation by appropriation and the centrality of unpaid work/energy”. *The Journal of Peasant Studies*, 45(2), 2018, pp. 237-279; Id. (ed.), *Anthropocene or Capitalocene. Nature, History and the Crisis of Capitalism*. Oakland (CA): Kairos, 2016.

⁴ Véase F. Bonfiglio, “El ensayo que se repite, o el Caribe como *lugar-común* (Antonio Benítez Rojo, Édouard Glissant, Kamau Brathwaite)”. *Anclajes*, XVIII.2 (diciembre 2014), pp. 19-31.

⁵ E. Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ed. del Bronce, 2002, p. 45.

occidental. Esa desarticulación promueve la opacidad – del idioma, de las raíces de la tradición, de las relaciones sociales - como metáfora de la resistencia a esa luz totalitaria, todopoderosa de la ilustración, que en su dialéctica se ha vuelto deslumbrante respecto a todo saber no occidental.

En este sentido, el pensamiento archipiélagico puede ofrecer una alternativa a la imagen tecno-dogmática de Internet, entendiendo ésta como una red donde la dimensión pulsante, idiomática, de la localidad se reduce a su doble digital en los nudos algorítmicos de la geolocalización. El archipiélago sería entonces el pre-texto para repensar nuestro presente digital y para resistir a la pulsión de control, transparencia y homogeneización que parecen caracterizar las nuevas formas de gubernamentalidad que aprovechan de los avances algorítmicos y digitales. Se trata entonces de un problema de ecología relacional, y otra vez de economía política. Al mismo tiempo, es desde este problema que se nos ofrece la oportunidad de interpretar la primera figura del presente, es decir el archipiélago en el Antropoceno, como el reflejo de una aniquilación tendencial y generalizada de la diversidad a todo nivel: biológico, social, cultural y político⁶.

Intentemos ahora dibujar un recorrido, aunque esquemático, de la segunda figura del presente doblado o difractado del archipiélago, tratando de entender los movimientos de pliegue y repliegue que las poéticas caribeñas expresan emblemáticamente, para luego tratar de esbozar una postura alternativa a la algoritmización de las existencias, que pase por la ecología relacional propuesta por Glissant. Ahora bien, es preciso subrayar que este recorrido no tiene ninguna ambición de recopilación exhaustiva, tampoco pretende ofrecer un discurso general sobre los estudios caribeños, los Islands studies o bien las varias vertientes del pensamiento decolonial y postcolonial. La operación ha de entenderse como el trazo de un pliegue que se desarrolla apoyándose sobre la una o la otra isla conceptual, atravesando espacios, tiempos y cosmovisiones distintos, para intentar difractar nuestra mirada sobre el presente.

REPETICIONES (CON DIFERENCIAS)

Siguiendo a Antonio Benítez Rojo podemos afirmar que, desde el punto de vista material y geográfico, el Caribe es un hecho, el «hecho indiscutible de que las Antillas constituyen un puente de islas que conecta». Sin embargo, desde el punto de vista formal, según Benítez Rojo, el archipiélago caribeño, al igual que otros, puede verse como «una isla que se “repite” a sí misma, desplegándose y bifurcándose hasta

⁶ Véase B. Stiegler, *La société automatique I. L'avenir du travail*. Paris: Fayard, 2015, p. 31.

alcanzar todos los mares y tierras del globo», una repetición que «entraña necesariamente una diferencia»⁷. La repetición sería entonces el motor de esta transformación, que coincide con la cultura del archipiélago:

la cultura del Caribe, [...] una cultura sinuosa donde el tiempo se despliega irregularmente y se resiste a ser capturado por el ciclo del reloj o el del calendario. El Caribe es el reino natural e impredecible de las corrientes marinas, de las ondas, de los pliegues y repliegues, de la fluidez y las sinuosidades. Es, a fin de cuentas, una cultura de meta-archipiélago: un caos que retorna, un detour sin propósito, un continuo fluir de paradojas; es una máquina feed-back de procesos asimétricos, como es el mar, el viento y las nubes, la Vía Láctea, la novela uncanny, la cadena biológica, la música malaya, el teorema de Gódel y la matemática fractal.⁸

El del archipiélago caribeño sería pues un origen que siempre vuelve, es decir que siempre vuelve en el presente, y siempre vuelve diferente. Este retorno con diferencia es también lo que el poeta de Barbados, Kamau Brathwaite llama marealéctica (tidalectic)⁹, palabra que junta dos términos heterogéneos, la marea y la dialéctica: algo físico, material, con algo teórico, conceptual. Es más, ya que la marea, con sus olas repetidas una y otra vez, como en un eterno retorno, pero un eterno retorno de lo diferente¹⁰, parece no tener un fin, un telos. El fin, como la historia – y como el fin de la historia concebido por la dialéctica hegeliana – es algo humano, demasiado humano para esta entidad inabarcable y en movimiento continuo. A propósito, comentando la tidalectic, Beatriz Llenín-Figueroa afirma que aunque «el océano parece comprometido en una repetición infinita del mismo movimiento una y otra vez, la marea no es, de hecho, nunca exactamente la misma, ni se retrae o retorna al mismo lugar de ‘origen’»¹¹. Podríamos atrevernos a pensar en la marealéctica como algo más que un mero juego de palabras¹², ya que parece un

⁷ A. Benítez Rojo, *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea, 1998, p. 17.

⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁹ E. K. Brathwaite, *Rights of Passage*. New York: Oxford University Press, 1967. A. Reckin, “Tidalectic Lectures: Kamau Brathwaite’s Prose/Poetry as Sound-Space”. *Anthurium: A Caribbean Studies Journal*, vol. 1, Iss. 1, 2003, Art. 5.

¹⁰ En este apartado nos apoyamos sobre la famosa interpretación que Deleuze dio del eterno retorno nietzscheano. Véase G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002.

¹¹ B. Llenín-Figueroa, *Imagined Islands: A Caribbean Tidalectics*, Tesis doctoral – Graduate Program in Literature, Duke University, 2012. p. 7. Disponible en línea: https://dukespace.lib.duke.edu/dspace/bitstream/handle/10161/5420/LlennFigueroa_duke_0066D_11264.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

¹² «La marealéctica puede ser expresada –o como lo diría Brathwaite, xpresada– como la forma en que las ideas fluyen juntas y se separan como las crestas de las olas en una playa de coral. Se entrelazan, se transforman, se separan, retroceden y avanzan otra vez. Esta imagen es más adecuada para las tradiciones intelectuales del Caribe que aquellos modelos oposicionales euro-americanos, como la dialéctica, sobre la cual la marealéctica es un obvio juego de palabras». E. Savory, “Wordsongs & Wordwounds / Homecoming: Kamau Brathwaite’s Barabajan Poems”. *World*

auténtico e irreverente trabajo del concepto que termina por poner en tela de juicio la propia dialéctica, es decir el movimiento de contradicciones y síntesis dirigido hacia el fin de la historia, que en Hegel coincide con la revelación del espíritu absoluto, en que el concepto – es decir el saber – se da en su total transparencia, se vuelve transparente per se, se ve en su transparencia. A contrario, el océano y sus movimientos filtran y difractan la luz, impidiendo la síntesis dialéctica, la transparencia. En tanto pensamiento de la opacidad y de la no transparencia, la marealéctica es el trabajo del concepto que deconstruye la dialéctica y sugiere otra forma de orientarse en el pensamiento.

Análogamente a la perspectiva de Benítez Rojo con su isla que se repite, la marealéctica reenvía a un pensamiento del pliegue, cuya unidad mínima, o pliegue mínimo, es la ola. En este sentido, y siguiendo con la vertiente alternativa a la dialéctica hegeliana, se hace imposible no traer a colación aquel paso de ¿Qué es la filosofía? de Deleuze y Guattari que parece reflejarse en este concepto y que además convoca a la figura del archipiélago:

Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla. [...] Los conceptos son el archipiélago o el esqueleto, más columna vertebral que cráneo, mientras que el plano es la respiración que envuelve estos isolats.¹³

Queriendo insistir por este sendero deleuziano, podemos decir que en el archipiélago del Caribe, en su literatura, la dialéctica deviene en marealéctica, así como las olas se vuelven conceptos y las raíces devienen en rizomas, es decir que se multiplican, se entrelazan y se vuelven movedizas, nómadas, viajeras. En particular, es Edouard Glissant quien pone el rizoma de Deleuze y Guattari en relación con el pensamiento archipiélagico¹⁴. Ahora bien, según el poeta antillano, el rizoma no definiría solamente, y en términos generales, el archipiélago del Caribe con su

Literature Today, n. 68(4), 1994, p. 754. Traducido y citado en C. B. Davies, “Los mares esquizofrénicos y la transnación caribeña”. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, N.º 138, agosto-noviembre 2018, pp. 17-31.

¹³ G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama, 1993, pp. 38-39. Como es sabido, en *Crítica y clínica*, Deleuze ha sentado la semilla para una comprensión del archipiélago como figura de la multiplicidad y de nuevos procesos de subjetivación colectiva. Sin embargo, el enfoque – o el pliegue – del presente ensayo resulta distinto de la temática desarrollada por Deleuze. Se ha desarrollado este tema en P. Vignola, “Geofilosofía sin sombras. El grado cero de un pueblo por venir”, en Id. (ed.), *Las artes de Gilles Deleuze. Procesos artísticos, creaciones y experimentaciones*. Guayaquil: UArtes ediciones, 2018, pp. 151-164.

¹⁴ Sobre las huellas de un pensamiento archipiélagico en Deleuze y la relación con Glissant, desde el punto de vista de los *Island Studies*, véase, E. DeLoughrey, *Routes and roots: navigating Caribbean and Pacific island literatures*. Honolulu: University of Hawaii Press 2007; J. Pugh, “Island movements: thinking with the archipelago”. *Island Studies Journal*, 8(1), 2013, pp. 9-24.

morfología, sino directamente el melting-pot de las plantaciones, con su ambivalencia simbólica. Las plantaciones son sin duda los lugares heterotópicos de la explotación, de la esclavitud, del mestizaje, pero también de la criollización como resistencia al propio mestizaje e invención idiomática y política. En la poética de Glissant, la plantación y su dimensión rizomática serían la metonimia de la situación caribeña: «El micro-rizoma de la plantación aparece como ejemplo típico de las relaciones insulares caribeñas y de aquellas de todo el mundo»¹⁵.

El rizoma en las plantaciones es pues otra forma, esta vez un tanto literal, del trabajo del concepto. Lo que el concepto de rizoma trabaja, o mejor dicho pone en tela de duda, es toda forma de hipostatización de la identidad, es decir del ídem y de lo mismo. Ahora bien, si el rizoma, como encuentro imprevisible entre diferencias, desterritorializa las raíces identitarias, y descentraliza los tropos territoriales del Caribe, puede contribuir también a la deconstrucción del insulacentrismo que expresa la perspectiva de Benítez Rojo. Siguiendo a Juan Duchesne Winter, el concepto de archipiélago así como la realidad del Caribe, tomados en su potencia deconstructiva del marco colonizador occidental, no pueden tener como matriz la imagen de una isla, menos aún de una isla que se repite: «el tropo de la isla sirve para reproducir cierta tropología colonial dentro del campo de los estudios caribeños. [...] Apuntala así una epistemología basada en la reducción de las diferencias a un modelo abstracto único»¹⁶. Sería precisamente el concepto de rizoma el que pone en tela de duda la existencia de una unidad mínima del archipiélago que residiera en la isla, en la medida en que este concepto «sugiere una topología donde las nociones de interior y exterior se volatilizan, pues no instala un área segmentada por bordes o fronteras, sino cruzada por vasos comunicantes donde cada nexos es frontera y es relación abierta de interioridad/exterioridad, sin posibilidad de contener un centro»¹⁷.

Ahora bien, más allá de la isla que se repite a sí misma, Benítez Rojo ofrece también la noción de meta-archipiélago, que aunque mantenga una relación con la repetición, apunta hacia una cuestión alternativa a la del isla-centrismo. Según el poeta cubano, el Caribe es un “meta-archipiélago” que como tal «tiene la virtud de carecer de límites y de centro» - sería entonces rizomático. Además, al acuñar el término de meta-archipiélago, Benítez Rojo quiere destacar una genealogía cosmológica que abarque a la vez la historia y la economía, la estética y la epistemología:

el Atlántico es hoy el Atlántico (con todas sus ciudades portuarias) porque alguna vez fue producto de la cópula de Europa —ese insaciable toro solar— con las costas del Caribe; el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Eu-

¹⁵ M. Ott, “Double réflexion: Deleuze et la littérature américaine (poétique de la relation chez Édouard Glissant)”. En B. Gelas, H. Micolet (eds.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*. Nantes: Editions Cécile Defaut, 2007, pp. 382-383.

¹⁶ J. Duchesne Winter, *Caribe Caribana, cosmografías literarias*. San Juan: Callejon, 2015, p. 18.

¹⁷ *Ibid.* p. 22.

ropa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África; el Atlántico es hoy el Atlántico —NATO, World Bank, New York Stock Exchange, Mercado Común Europeo, etc.— porque fue el parto doloroso del Caribe, su vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de los indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del coolie y la discriminación del criollo, entre el monopolio comercial y la piratería, entre el palenque y el palacio del gobernador.¹⁸

De un campo al otro del saber, así como desde un extremo al otro del océano, habría un va y ven de repeticiones. Repeticiones de la violencia y del nacimiento a lo largo de una historia que a su vez no deja de repetir y que sin embargo se diferencia. Esta consideración además de dialogar con la imagen proporcionada por Brathwaite de la mirada colonial europea como un misil fálico dirigido hacia América¹⁹, visibiliza también aquella línea abismal de la colonialidad del saber destacada por Santiago Castro-Gómez y Boaventura de Sousa Santos²⁰, que analizaremos a continuación.

LÍNEAS Y PLIEGUES

El concepto de línea abismal se refiere a la tendencia, propia de la razón y el episteme occidental, a presentar su saber y conocimiento como absolutamente objetivos, desnudados de cualquier corporeidad y afectividad, por ende científicos, con el fin de legitimarlos jerárquicamente frente a los otros saberes no occidentales. Por consiguiente, todos los conocimientos procedentes de otros territorios quedarán en el abismo. Tesis general de los estudios sobre la colonialidad del saber y el poder, es que a lo largo de la modernidad ha estado dibujándose entonces una especie de línea geoepistémica que ha convertido las «experiencias no occidentales» en «desperdicios culturales», negándoles la posibilidad de existir. Los estudios coloniales, post-coloniales y decoloniales muestran con extrema claridad como el conocimiento que está por encima de esta línea abismal, supuestamente objetivo, neutral, universal y válido para todos, siempre ha ido de la mano con un conjunto de dispositivos de poder que han sistemáticamente reducido los saberes «no científicos» extra-europeos a «saberes étnicos», y por ende objetos pasivos del propio saber occidental, de su absolutismo epistémico.

¹⁸ A. Benitez-Rojo, *La isla que se repite*, p. 19.

¹⁹ E. K. Brathwaite, «Caribbean Culture: Two Paradigms». In J. Martini (ed.), *Missile and Capsule*. Bremen: Jürgen Martini, 1983.

²⁰ S. Castro-Gómez, «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes». En S. Castro-Gómez, R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007; B. de Sousa Santos, *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO y Prometeo Libros, 2010.

Esta línea abismal proviene, esencialmente, de la perspectiva renacentista del sujeto cognoscente, conquistador, que actúa siguiendo la fórmula baconiana «saber es poder». Es en este sentido que Jason Moore acuñó el término Capitaloceno para describir la «ecología-mundo dominante», durante el largo siglo XVI, en la cual el mapeo de los territorios estaba directamente orientado a la conquista del globo, no a su representación o conocimiento abstracto: «Para el materialismo de la primera modernidad, el punto no era solamente interpretar el mundo, sino controlarlo»²¹. En otras palabras, esta mirada expresa la voluntad de poder implícita en el sujeto del conocimiento, ubicado en una línea trans-hemisférica y unívoca, geo-epistémica y geopolítica, que cruza el globo de norte a sur, es decir, de Europa y América del Norte hasta todos los demás lugares del mundo para conquistarlos y dominar la Naturaleza, considerada como un recurso infinitamente explotable.

Dibujada con la sangre de los esclavos, con el sudor de los trabajadores, esta línea abismal procede también del telos del humanismo, donde empieza a definirse el antropocentrismo. Es también el telos lineal de la razón occidental, trazado por el conjunto de tecnologías que la han estado concretizando a lo largo de la historia, primero en la piedra, la madera y el barro, luego en papel y luego en plomo, acero y carbón, hasta el cobalto y el silicio de nuestra época²². Esa línea es por ende la que promueve un concepto de *anthropos* y un conocimiento sobre él, para volverlos universales. La propia idea de *anthropos*, así como procede del conjunto epistémico, moral y político del cual brotaba el humanismo, tendría que ser entendida como la metonimia de la colonización y de la colonialidad del saber que la acompaña²³.

Al tocar la costa caribeña, el telos lineal de los conquistadores europeos encuentra entonces, materialmente, un pliegue, aquel pliegue formado por un conjunto de islas que se miran recíprocamente mirando al mar y al continente. El pliegue, sin embargo, no es solamente geográfico, sino epistémico, como la antropología, de El pensamiento salvaje de Lévi-Strauss a *Metafísicas caníbales* de Viveiros de Castro, lo muestra. En efecto, las cosmologías ancestrales amerindias representan una verdadera desorientación, una curva extrema o un pliegue vertiginoso para los fundamentos del pensamiento humanista y moderno. Y esto porque es justamente el concepto de humanidad lo que está en juego. Si Foucault en *Las palabras y las cosas*, había anunciado la pronta desaparición del hombre del conocimiento moderno, como una raya en la arena, la famosa parábola reportada en el segundo

²¹ J. W. Moore, “The Capitalocene, Part II”, p. 244.

²² Sobre este tema véase B. Stiegler, *The Neganthropocene*. London: Open Humanities Press, 2017.

²³ Sobre este tema, véase P. Vignola, “Notes for a Minor Anthropocene”. *Azimuth*, n. 8 (2/2017), pp. 81-95.

volumen de la Antropología estructural de Lévi-Strauss, representa en algún sentido su realización ante litteram.

En las Antillas mayores, algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas tenían alma o no, estos últimos se dedicaban a sumergir blancos prisioneros a fin de verificar, mediante una vigilancia prolongada, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.²⁴

Viveiros de Castro trae a colación este fragmento para destacar que los indígenas amerindios, al averiguar la ontología de los europeos a través de los cadáveres de aquellos, exhibían una epistemología radicalmente otra respecto a la de los colonizadores, y fundamentada en relaciones variables con los mundos no humanos, por la cual el propio concepto de "humano" no designa una sustancia sino un punto de vista dentro de una relación, ocupable performativamente por cualquier ser de la Tierra. El antropólogo brasileño describe esta postura epistemológica mediante los conceptos de multinaturalismo ontológico y perspectivismo interespecífico, que hoy día pueden ser asociados con algunas de las tendencias más interesantes de post-humanismo epistemológico. Veamos en qué sentido.

El multinaturalismo ontológico amerindio, contrariamente al multiculturalismo occidental, plantea una continuidad metafísica, o unidad del espíritu, que atraviesa todo lo existente y una discontinuidad física, basada en las diferencias entre las especies vivientes, que hace que no haya una naturaleza, sino muchas, y que por ende a los diferentes cuerpos correspondan mundos diferentes.²⁵ Esta sería la razón de aquel raro examen fisiológico relatado por Lévi-Strauss: si los europeos se preguntaban por si los amerindios fuesen humanos o no, y buscaban el alma para averiguarlo, los indígenas se preguntaban qué especie de humanos fueran aquellos, y buscaban analogías y diferencias en los cuerpos. La diferencia en el cuerpo determina el punto de vista y, por consiguiente, denota un mundo distinto²⁶. En este sentido, si todos los seres pueden ser calificados de humanos, el propio concepto de humanidad resulta radicalmente diferente de lo nuestro. Ahora bien, no cabe duda de que se trate de una forma radical de perspectivismo, donde lo que se pone en perspectiva es ante todo y esencialmente lo humano. En este sentido, el estatuto del sujeto, "reducido" a un punto de vista generador de mundo, puede concretizarse en cuerpos humanos, animales, vegetales y minerales²⁷.

²⁴ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, p. 384. Citado en E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Kaiz, 2010, p. 27.

²⁵ Cfr. E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, pp. 52-56.

²⁶ Véase *ibid.*, p. 55.

²⁷ *Ibid.*, p. 56.

A propósito, resulta por lo menos interesante que tal “humanidad”, expresión y punto de vista virtualmente posible de todas las entidades, humanas y no humanas, que atraviesa todos los seres, pueda ser comparada con la interpretación del superhombre nietzscheano propuesta por Deleuze en *Lógica del sentido*: «esta singularidad libre, anónima y nómada que recorre tanto los hombres como las plantas y los animales independientemente de las materias de su individuación y de las formas de su personalidad; superhombre no quiere decir otra cosa, el tipo superior de todo lo que existe»²⁸. La singularidad trascendental de la que hablaba Deleuze, trasladada en la cosmología amerindia, deviene en el punto de vista que cada cuerpo lleva consigo, o mejor dicho que alcanza, entendiendo la perspectiva como un umbral. Esta es también una de las tesis más radicales de *El pliegue*, donde Deleuze retoma Whitehead con Leibniz para otorgar al punto de vista y la perspectiva un estatuto ontológico poderoso:

Ése es el fundamento del perspectivismo. Este no significa una dependencia con respecto a un sujeto definido previamente: al contrario, será sujeto lo que viene al punto de vista...²⁹

Si en el marco del relativismo y el multiculturalismo occidentales el punto de vista crea el objeto, el perspectivismo interespecífico, así como el perspectivismo radical de Whitehead, plantea más bien lo contrario, por lo que es el punto de vista quien crea el sujeto. En lugar de ser expresión o propiedad de un sujeto constituyente sobre un objeto, la perspectiva anticipa, prepara y condiciona la constitución de este mismo sujeto: el sujeto y el objeto se encuentran colgados a la perspectiva.

Cabe decir que la analogía con la perspectiva deleuziana no termina aquí: por un lado, en su curso sobre el poder en Foucault, Deleuze proponía pensar en ese superhombre como el ser que, en un sentido post-humanista, se vuelve responsable de los animales, las plantas, las rocas y todos los elementos de la Tierra³⁰. En este caso, Viveiros de Castro nos ayuda a ver esta responsabilidad en la cosmopolítica chamánica:

El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos. Al ver a los seres no humanos tal como se ven ellos mismos (como humanos), los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; y sobre todo, son capaces de volver para

²⁸ G. Deleuze, *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós, 2011, p. 141.

²⁹ G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le Baroc*. Paris: Minuit, 1988, p. 27. Citado en nota por E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, p. 54.

³⁰ Véase G. Deleuze, *El Poder. Curso sobre Foucault - Tomo II*. Buenos Aires: Cactus, 2014.

contar el cuento, cosa que los profanos difícilmente pueden hacer. El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso, y un arte político, una diplomacia. Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica.³¹

Ser responsable significaría en este caso comprender - respetar y compartir - los puntos de vistas de los otros seres, desarrollando nuevas ecologías inclusivas y antropocentradas; por otro lado, en este mismo curso, Deleuze describe al super-hombre posthumanista como si se tratara de un nuevo pliegue epistemológico en la historia de Occidente³², posterior a aquel pliegue con el cual Foucault había definido lo que solemos llamar el hombre: «el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una nueva forma»³³. El hombre es una invención reciente, la invención del humanismo que le otorga una nueva forma al saber, la forma-hombre justamente.

Ahora bien, siguiendo y extendiendo, pero también replegando el análisis de Viveiros de Castro, cabe decir que mientras esta «invención» empezaba a colonizar sistemáticamente al mundo, este mismo hombre se empataba con algo que, sin alejarnos mucho de Nietzsche³⁴, podríamos llamar el super-hombre tropical, es decir precisamente aquel conjunto de elementos epistémicos, éticos y estéticos que componen las cosmologías amerindias³⁵. Dicho de otra manera, en el mismo momento en que el humanismo empezaba a humanizar al globo, el mundo recién “descubierto” y que se quería humanizar ya presentaba rasgos posthumanistas, como por ejemplo el decentramiento del hombre respecto a las otras entidades y la decostrucción de la pareja Natura/Cultura, análogos a las perspectivas de final del

³¹ E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, p. 40.

³² *Ibid.*

³³ M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 9.

³⁴ Véase F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §197, y el comentario de Gilles Deleuze en *Nietzsche y la filosofía*, p. 156.

³⁵ Con respecto al tema de una epistemología amerindia, es interesante el planteamiento descrito por Viveiros de Castro sobre la radical oposición entre el conocimiento como objetivación y desubjetivación típicamente occidental, y el conocimiento como subjetivación de las cosmologías amerindias. En este caso también es posible ver rasgos nietzscheanos en el planteamiento general, que parecería prometedor investigar. Para «la epistemología objetivista que la modernidad occidental estimula [...] conocer es “objetivar”, es poder distinguir en el objeto lo que le es intrínseco de lo que pertenece al sujeto conocedor y que, como tal, ha sido indebida o inevitablemente proyectado sobre el objeto. Conocer, así, es desubjetivar [...] la forma del Otro es la cosa. [...] El chamanismo amerindio se guía por el ideal inverso: conocer es “personificar - tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer. O más bien de *quien* es preciso conocer, porque todo consiste en saber “el *quién* de las cosas” [...]. La forma del Otro es la persona», E. Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*, pp. 40-41.

siglo XX, como la de Rosi Braidotti, Donna Haraway, Bruno Latour, Roberto Marchesini entre otros, basadas en la naturaleza esencialmente relacional, provisoria y procesual de la vida humana.

Si entonces, las cosmologías amerindias reflejarían un pliegue epistemológico comparable a los epistemes históricos trazados por Foucault, parece licito afirmar que tal vez una nueva forma del hombre, post-humano ante litteram, ya existía y fue precisamente aquello contra el cual se topó la pauta geoepistémica del humanismo llegando al Caribe. Es en este sentido pues que el pliegue geográfico del archipiélago caribeño, al encontrarse con la civilización europea, se vuelve un pliegue temporal, por ende un archi-pliegue, que implica una difracción de la historia –y de la historia del pensamiento–, una curvatura geopolítica y cosmopolítica del espacio-tiempo, como el Caribe espacio-temporal de Derek Walcott o como el territorio caribeño descrito por Juan Duchesne Winter: «El territorio es trama cósmica de espacios pero también trama de tiempos constituidos por los seres humanos y no humanos que los articulan, los sienten, los piensan, los sueñan en su relacionarse»³⁶.

LA POÉTICA DEL PLIEGUE Y LA INTELIGENCIA ARCHIPIÉLAGICA

En el segundo apartado se destacó el rizoma deleuziano como figura clave en la concepción descentrada, multiple y anti-jerarquica del archipiélago que nos proporciona Glissant. Si el archipiélago de Glissant es ante todo relación poética entre las islas, lo que el rizoma define es pues nada menos que la poética de la relación, entendida esencialmente como hibridación, es decir constitución de la identidad desde el encuentro y el intercambio con el otro³⁷.

No obstante, el sentido de tal poética no se agota en la esfera de lo ético. La poética de la relación de Glissant, donde se re-piensen y difractan los conceptos de identidad, lengua y nación, es también una epistemología poética, basada en la relación entre la geografía (paisaje), la física (teoría del caos), el arte (pintura), la lingüística, la política, la botánica (rizoma), las matemáticas (fractal), la literatura³⁸. Es esta “epistemología poética” la que resiste a la colonialidad del poder, del saber, del pensar, y del ser en el mundo; es una resistencia que, lejos de una simple oposición con Europa, articula la comprensión de un Mundo plural, pluriversal y procesual. La función-archipiélago de esta poética de la relación reside entonces en

³⁶ J. Duchesne Winter, *Caribe Caribana. Cosmografías literarias*, p. 7.

³⁷ É. Glissant, *Poétique de la relation*. Paris: Gallimard, 1990, p. 23, y también 235: «Raíz múltiple, extendida en redes en la tierra o en el aire, sin que ningún tronco intervenga como predador irremediable».

³⁸ Véase N. Acero, R. Marilef, “La integración como epistemología. Esbozos de la teoría y la poética de Edouard Glissant”. *Acta literaria*, Dic 2015, no.51, pp.47-66.

el orientar la epistemología ya no hacia la exclusión y el reparto jerárquico de los saberes, sino en pos de una activación contagiosa de vínculos y complicidades del caos-mundo para imaginar una criollización mundial o una transculturación: «En la Relación, lo que enlaza es - en primer lugar - la serie de contactos entre las diferencias, que vienen al encuentro unas con otras. Las raíces viajeras (los rizomas) de las ideas, identidades, intuiciones, toman el relevo. Es allí donde se revelan los lugares-comunes que compartimos»³⁹.

La función-archipiélago representa también una especie de contra-efectuación - por ende una respuesta crítica y afirmativa - de la historia del Caribe, una historia balcanizada, donde las islas a pesar de su proximidad han estado separadas por los colonizadores y sus lenguas. La balcanización y fragmentación del Caribe entonces no es solo geopolítica, también es idiomática. La poética de la relación consiste pues en el reconstruir archipiélagicamente el todo-mundo de este caos-mundo, sin perder su pluralidad o pluriversalidad:

Entiendo por caos-mundo [...] la colisión, la intersección, las refracciones, las atracciones, las convivencias, las oposiciones, los conflictos entre las culturas de los distintos pueblos de la totalidad-mundo contemporánea. Consecuentemente, la definición o mejor el enfoque que propongo de esta noción de caos-mundo es muy precisa: se trata de la mezcla cultural, que no consiste en un mero “melting-pot”, en virtud de la cual la totalidad-mundo se ve hoy materializado.⁴⁰

En lugar de un «mero melting pot», como resultado de un mestizaje impuesto por los colonizadores, Glissant muestra la potencia pluriversal de la criollización, concepto antropopoiético, es decir de creación, construcción del humano que no solamente dice de un proceso de mestizaje consciente de sí mismo, sino que apunta hacia nuestros presentes y futuros:

La criollización, como lo inextricable de la relación entre las culturas, con tantas e inesperadas prolongaciones. Sabemos que la criollización no es la simple hibridación, el melting-pot, la mecánica de los multiculturalismos. Hay una alquimia viva de la criollización que supera los mestizajes, aunque a menudo los recorre. En la criollización ninguno de sus componentes se diluye en otros que hubieran podido erigirse como más poderosos y agresivos. La criollización no es una mezcla informe en la que cada cual podría perderse, sino una consecuencia de asombrosos - y sobre todo imprevisibles - resultados.⁴¹

Desde esta perspectiva la criollización sería un proceso que propone pensar las relaciones respetando las diferencias frente a los riesgos de la estandarización que promueve la globalización, como «una manera permanente de luchar contra esa

³⁹ E. Glissant, “Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente”, p. 10.

⁴⁰ E. Glissant, *Introducción a una poética de lo diverso*. Barcelona: Ed. Del Bronce, 2002, p. 82.

⁴¹ E. Glissant, “Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente”, p. 5.

suerte de depredador invisible que es la mundialización»⁴². Estamos otra vez ante un pliegue, o mejor dicho, el pensamiento del archipiélago que nos ofrece Glissant permite apreciar el efecto gráfico y ocular del pliegue, es decir la oscuridad u opacidad que resulta del plegamiento o del doblar:

Exigir para todos el derecho a la opacidad, es renunciar a circunscribir las verdades del mundo a la única medida de una sola transparencia, de una sola iluminación, que serían las mías y que yo impondría. La parte de opacidad negociada entre el otro y yo mismo, mutuamente consentida, garantiza su libertad y confirma mi libre albedrío, en una relación de puro compartir.⁴³

Si el pensamiento del archipiélago ofrecido por Glissant es pues una lectura dearticuladora ante dominantes discursos que por siglos instalaron una relación disimétrica entre un esclavo y un amo bajo la luz totalitaria de la razón occidental, la opacidad es metáfora de la resistencia a esa luz totalitaria, todopoderosa de la ilustración, que en su dialéctica y en su concretización tecno-lógica se ha vuelto deslumbrante respecto a todo saber no occidental. En este sentido, parece posible utilizar el tema de la opacidad y la criollización en tanto «consecuencia de asombrosos e imprevisibles resultados», como analogía crítica ante el devenir tecnológico en acto, y por ende la imagen de la red digital como última expresión de aquella luz totalitaria de la razón que hemos encontrado durante nuestro pequeño recorrido archipiélagico. Aplicando las palabras de Glissant, si la época digital, con sus inéditas formas de colonización, pone nuevos retos para la criollización, amenaza también con nuevos mestizajes homogeneizadores que nos impiden pasar del vivir pasivamente el «caos-mundo» a la construcción de un «Todo-Mundo»⁴⁴, es decir una visión del mundo afirmativa, capaz de otorgarle un nuevo sentido al presente, salvaguardando las diferencias.

Para poder apreciar esta analogía resulta útil presentar, aunque de forma esquemática, el planteamiento crítico que caracteriza la perspectiva teórica adoptada por el proyecto Real Smart Cities⁴⁵, la cual mantiene una relación de cercanía conceptual con el pensamiento farmacológico de Bernard Stiegler⁴⁶. La smartness de la smart city, en la farmacología stiegleriana no reflejaría el resultado de la inteligencia colectiva, sino precisamente su cortocircuito, en la medida en que se trata de

⁴² Entrevista a Édouard Glissant, “Nous sommes tous des créoles”, por T. Clermont y O. Casamayor, *Régards*, enero de 1998, p. 40.

⁴³ E. Glissant, “Pensamientos del Archipiélago, pensamientos del Continente”, p. 11.

⁴⁴ E. Glissant, *Tratado del Todo-Mundo*, 2006.

⁴⁵ Proyecto Horizon 2020, en el marco de las acciones Marie Curie, 2017-2020. Véase <http://realisms.eu/>.

⁴⁶ Véase en particular B. Stiegler, *La société automatique I*, y Id., *Qu'appelle-t-on panser? I. L'immense régression*. Paris: Les liens qui libèrent, 2018.

una inteligencia artificial que ya no tiene a la humanidad como sujeto, vector o representante⁴⁷. La inteligencia artificial que nos rodea, posibilitada por la reticulación masiva de la población mundial, sería más bien propiedad de las máquinas y plataformas digitales, el nuevo capital fijo de la economía política⁴⁸, mientras que los humanos quedarían tendencialmente reducidos a objetos o recursos de esta inédita forma de extractivismo – la minería de datos – gobernada por los algoritmos⁴⁹. Acorde Antoinette Rouvroy y Thomas Berns, quienes acuñaron el término de “gubernamentalidad algorítmica”⁵⁰ estamos ante una nueva forma de colonización, tanto del espacio público como de la conciencia individual⁵¹:

las operaciones de datamining [...] no generan espacio público. [...] en la era de la gubernamentalidad algorítmica en verdad estamos frente a una colonización del espacio público por parte de una esfera privada hipertrofiada. Llegamos a temer que los nuevos modos de filtrar información desemboquen en formas de inmunización informática que podrían alentar una radicalización de las opiniones y una desaparición de la experiencia común. [...] El datamining y la elaboración algorítmica de perfiles, en su relación aparentemente no selectiva con el mundo, parecen considerar la integridad de cada ser real hasta en sus aspectos más triviales e insignificantes, poniendo a todo el mundo en igualdad. [...] Ya no se trata de excluir lo que se sale del promedio, sino de evitar lo imprevisible.⁵²

La gubernamentalidad algorítmica, gracias a la reticulación global que vuelve la biosfera una tecnosfera⁵³, apunta a poder controlar y hasta anticipar toda forma de relación social a varias escalas: desde la escala del usuario-consumidor y su perfil

⁴⁷ En la perspectiva de Stiegler, antes de ser habitada o atravesada por los humanos, la ciudad inteligente es reticulada tecno-geográficamente, y esta es la condición de posibilidad del control sistemático y continuo que ejerce sobre sus ciudadanos, reducidos a simples usuarios. Esta forma de controlar y anticipar a los sujetos representa para Stiegler la imposibilidad de desarrollar inteligencia social y pensamiento crítico. Véase B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser ?*.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ «La nouvelle intelligence artificielle rendue possible par la réticulation massive de la population mondiale, créant le nouveau type de milieu associé technogéographique où l'humanité est devenue au même titre que le charbon une ressource (*Bestand*) non renouvelable [...] – au service d'une extraction massive de plus-value par le calcul sur les moyennes», *Ibid.*, p. 197.

⁵⁰ La gubernamentalidad algorítmica consistiría en una nueva forma de gobernanza y control de los individuos y los grupos, basada en anticipar, modular y seleccionar las acciones y los deseos individuales y colectivos a través de la perfilación sistemática de los usuarios de las redes digitales, para asegurar comportamientos específicos o minimizar expresiones inapropiadas en relación con las esferas del mercado, de la finanza y la política.

⁵¹ Véase N. Fitzpatrick, J. Kelleher, “On the Exactitude of Big Data: la Bêtise and Artificial Intelligence”. *La Deleuziana*, vol. 7, 2018, pp. 142-155.

⁵² A. Rouvroy, T. Berns, “Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación?”. *Adenda filosófica*, n. 1, 2016, p. 96.

⁵³ Véase B. Stiegler, *Qu'appelle-t-on penser ?*.

digital a la escala económica de diseño, producción, logística y comercialización, pasando por la escala de los grupos a los que este propio usuario se encuentra reticulado y por ende atrapado algorítmicamente. Nos encontramos pues ante un nuevo pliegue de la razón occidental, caracterizado por la extensión generalizada y a todos los niveles de la explotación material, libidinal, estética, simbólica de la vida humana. Esta es la condición que Achille Mbembe define como un devenir negro del mundo y que resultaría ser el resultado final de la dialéctica de la razón occidental concretizada en el capitalismo computacional:

la posibilidad de que los seres humanos sean transformados en cosas animadas, en datos digitales y códigos. Por primera vez en la historia de la humanidad, la palabra negro no remite solamente a la condición que se les impuso a las personas de origen africano durante el primer capitalismo — depredaciones de distinta índole, desposesión de todo poder de autodeterminación y, sobre todo, del futuro y del tiempo, esas dos matrices de lo posible—. Es esta nueva característica fungible, esta solubilidad, su institucionalización como nueva norma de existencia y su propagación al resto del planeta, lo que llamamos el devenir-negro del mundo.⁵⁴

Podemos comprender la relación que mantiene esta afirmación con la necesidad de una nueva criollización si entendemos este devenir-negro como una especie de nuevo mestizaje, es decir de nivelación homogeneizadora orientada ya no por los reinos europeos colonizadores, sino por el neoliberalismo y las tecnologías digitales. Se trataría claramente de una reducción dramática de las libertades, del poder crítico y del horizonte de espera. Es en este sentido que podríamos afirmar que el capitalismo de las plataformas, junto con todas las estrategias de la financiarización neoliberal, hizo de la red digital la última expresión del mestizaje. Así como hubo un mestizaje colonial, donde los individuos quedaban reducidos a poco más que animales, y luego el mestizaje del capitalismo de mercado y su mercadotecnia que convirtió los ciudadanos en consumidores, hoy estamos viviendo la época del mestizaje algorítmico, en que todos, en mayor o menor medida, nos estamos volviendo esclavos de un proceso de colonización algorítmica incesante, que se produce 24 horas al día, siete días por semana⁵⁵. Y como lo vimos en la gubernamentalidad algorítmica, lo que desaparece, en este proceso de mestizaje, es exactamente aquella imprevisibilidad de las diferencias que caracterizaría la criollización de Glissant.

A propósito, el proyecto Real Smart Cities afirma precisamente que la única forma para no caer víctimas de este devenir-negro del mundo en salsa algorítmica, consiste en el imaginar nuevas criollizaciones mundiales por medio de las cuales dejar de adaptarse a las normas del capitalismo digital y empezar a adoptar la

⁵⁴ A. Mbembe, *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016, p. 28. Véase también: «Lo negro, pensado de este modo, es un modo de nombrar nuevamente los elementos del mercado mundial, ahora compuestos a mayor velocidad y escala y según la necesidad de nuevas relaciones serviles (más afines a las lógicas del neoliberalismo, basadas en la industria del silicio, las tecnologías digitales y las finanzas)», *ibid.*, p. 12.

⁵⁵ Véase J. Crary, *24/7 El capitalismo tardío y el fin del sueño*. Madrid: Paidós, 2016.

tecnología para fortalecer y seguir desarrollando todo lo que forma parte de lo incalculable de nuestras existencias, a partir del lugar y su singularidad como punto de vista irreductible al cálculo. Este significa desarrollar prácticas de socialización y diseminación de los saberes basadas en enlaces con las alteridades, para no caer en la homogeneización y en la auto-representación identitaria, y siempre tomando en cuenta la especificidad local del saber, de la enunciación y de estos propios enlaces.

Para concluir, si la imagen de Internet y Smart Cities que le otorga el sentido común es la de la red, del network, donde los lugares son reemplazados por puntos, nudos, centros, y donde las relaciones entre estos nudos se controlan algorítmicamente, el proyecto intenta apostar teóricamente por el archipiélago como alternativa crítica y afirmativa: lo que hace en el presente la red digital como network es eliminar la especificidad de un lugar para que sea calculable, y de una singularidad para que sea controlable; contrariamente a eso, la imagen del archipiélago sugiere una inteligencia donde las relaciones se dan desde un lugar y sus propias diversidades. Una inteligencia archipelágica.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación ha sido impulsada por el proyecto Marie Skłodowska-Curie Action (MSCA) RISE RealSmartCities (<http://realmsms.eu>), financiado por el programa Horizonte2020 de la Unión Europea, grant agreement No. 777707.