

Aportes desde los feminismos del sur/latinoamericanos a los debates posthumanistas

Contributions from southern/Latin American feminisms to posthumanist debates

Andrea Torrano, Gabriela Balcarce

RESUMEN

En el presente artículo indagaremos sobre los aportes que pueden realizarse desde los feminismos del sur/Latinoamericanos al posthumanismo crítico. No pretendemos dar cuenta de las recepciones que el posthumanismo ha tenido en nuestras latitudes, por el contrario, nuestra intención es recuperar reflexiones propuestas desde los feminismos del sur que pueden inscribirse en los debates posthumanistas. Realizaremos un análisis documental de fuentes, que incluye tanto textos académicos como no académicos, producidos por teóricas no provenientes de espacios legitimados del saber. Específicamente, nos centraremos en la noción *cuerpo-territorio*, pero alejándonos de toda mirada esencialista (que alude a una primacía originaria del cuerpo-naturaleza). Esta noción permite visibilizar dos cuestiones relegadas de los debates posthumanistas: 1) la articulación del concepto de Antropoceno con el extractivismo, y sus efectos diferenciales sobre el cuerpo y la vida de las mujeres y los pueblos indígenas, y 2) la interdependencia entre espiritualidad, memoria y buen vivir, como formas de apertura a ser-con-otrxs (humanxs y no humanxs), propuesta desde las cosmologías no modernas. *Cuerpo-territorio* no solo problematiza las dicotomías tradicionales que han estructurado el pensamiento occidental “falocéntrico”, sino que también revela la historia de lucha en defensa del territorio-tierra y del cuerpo, de los saberes y del cuidado de la vida.

Palabras clave: Feminismos del sur; Posthumanismo; Cuerpo-territorio.

Andrea Torrano 

Universidad Nacional de Córdoba – Argentina. andrea.torrano@unc.edu.ar

Gabriela Balcarce 

Universidad de Buenos Aires – Argentina. gabriela.balcarce@gmail.com

<http://doi.org/10.46652/resistances.v4i7.116>

ISSN 2737-6230

Vol. 4 No. 7 January-June 2023, e230116

Quito, Ecuador

Submitted: March 14, 2023

Accepted: June 06, 2023

Published: June 28, 2023

Continuous Publication



ABSTRACT

In this article we will inquire about the contributions that can be made from southern/Latin American feminisms to critical posthumanism. We do not intend to account for the receptions that posthumanism has had in our latitudes, on the contrary, our intention is to recover reflections proposed from southern feminisms that can be included in posthumanist debates. To do this, we will carry out a documentary analysis of sources, which includes both academic and non-academic texts, produced by theorists who do not come from legitimate spaces of knowledge. Specifically, we will focus on the notion of body-territory but moving away from any essentialist gaze (which alludes to an original primacy of the body-nature). This notion makes it possible to visualize two issues that have been relegated from post-humanist debates: 1) the articulation of the concept of the Anthropocene with extractivism, and its differential effects on the body and life of women and indigenous peoples, and 2) the interdependence between spirituality, memory and good living, as forms of openness to being-with-others (humans and non-humans), proposed from non-modern cosmologies. Body-territory not only problematizes the traditional dichotomies that have structured “phallogocentric” Western thought, but also reveals the history of the struggle in defense of territory-land and the body, knowledge, and care for life.

Keywords: Southern Feminisms; Posthumanism; Body-territory.

1. Introducción

Partiendo de un cuestionamiento radical de lo que se ha entendido tradicionalmente como “lo humano”, el posthumanismo crítico enlaza la epistemología, la tecnología, el cuerpo, la ética, entre otras líneas de investigación, para insistir en una perspectiva post-antropocéntrica y feminista. Como afirma Francesca Ferrando (2019), el post-humanismo se caracteriza por ser post-antropocéntrica y post-dualista, propone el descentramiento de lo humano y rechaza las dicotomías tradicionales de la metafísica y sus jerarquías, por lo que se puede encontrar una invitación a pensar desde un prisma feminista post-androcentrista y post-especista. Precisamente, el prefijo *post* no debe comprenderse en términos de superación del humanismo y de lo humano (como sí lo hace el transhumanismo, cuya sigla es conocida como H+), sino como una crítica radical de los supuestos y fundamentos del humanismo. De este modo, lejos de establecer un escenario de superación/salvación de lo humano en *tiempos de catástrofes*, cabe recordar la expresión de Haraway (2019, p. 20) de “aprender a seguir con el problema de vivir y morir con responsabilidad en una tierra dañada”. A diferencia del *enhacement* (trans)humano, nos interesa poner el foco en la denuncia de una forma de vida (y una norma de vida) que ha arrasado con el mundo que la rodea. Esta experiencia de daño es lo que signa el post del posthumanismo (en clara confrontación con el trascender del transhumanismo), el arrasamiento del impacto antrópico-capitalista en el que hoy vivimos, junto con el desafío de una regeneración multiespecie, de propiciar modos más hospitalarios del ser-con-otrxs.

El posthumanismo objeta principalmente la afirmación humanista de que “el hombre es la medida de todas las cosas” y su concepción de sujeto: autónomo, racional, independiente y determinante de la existencia (Braidotti, 2015), sobre la cual se construyeron las humanidades. Critica el posicionamiento andro, antropo y eurocéntrico de la ciencia y la tecnología. Y reconoce al género, la raza, la sexualidad, la clase como parte de la urdimbre de nuestros cuerpos y trama esencial de nuestra vida.

En consonancia con ello, el posthumanismo rechaza las dicotomías tradicionales que han estructurado el pensamiento occidental “falocéntrico”: orgánico/ tecnológico, humano/animal, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, sujeto/objeto, varón/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual, blanco/negro, vida/muerte, material/inmaterial, secular/religioso. La lógica binaria de oposiciones no solo confronta a las categorías, sino que trata a la diferencia de un modo peyorativo, como “diferencia devaluada” (Braidotti, 2016, p. 381). Así, la *episteme* humanista pretende distinguir *clara y distintamente* los modos de alteridad significativos, cuáles son y en qué difieren, intentando traducirlos a una oposición, y volcarlos así al modelo opositivo de la dialéctica, donde *lx otrx* es solo un momento a ser integrado en una totalidad (Braidotti, 2015).

Como corriendo las luces hacia el decorado, o mejor aún, como si el decorado mismo entrara en escena (Latour 2017), allí es posible volver a pensar(nos), poner en abismo nuestras epistemologías, donde aprendemos lo que ya tendríamos que haber sabido: que el morir es parte de nuestras vidas y que el individuo –unidad de lo existente en la modernidad– no sobrevive. La imagen del solipsismo autopoiético se desbarata, mostrando(nos) *lxs miles de otrxs* que somos siempre, esto es:

Ninguna especie actúa sola, ni siquiera nuestra arrogante especie, que pretende estar constituida por buenos individuos según los guiones occidentales llamados modernos; los ensamblajes de especies orgánicas y de actores abióticos hacen historia, de tipo evolutivo y también de otros tipos. (Haraway, 2019, p. 154)

Vale destacar, en este sentido, el carácter simbiótico y simpoiético -generar-*con*- (Haraway, 2019) que atraviesan a lo posthumano, el necesario reajuste de escalas que este implica: el paso de lo individual a lo plural y simbiótico que renueva la pregunta por la agencia y las ilusorias ideas acerca de una autopóiesis desafectada de todo lo que no es humano. Para la mirada moderna, solo el hombre actúa. Para este posthumanismo, la agentividad es siempre plural, multiespecie.

En este artículo interesa indagar sobre los aportes que pueden realizarse desde los feminismos del sur/Latinoamericanos al posthumanismo crítico. No se trata de dar cuenta de las posibles recepciones que el posthumanismo crítico ha tenido en nuestras latitudes, sino más bien intentar retomar algunas nociones claves y problemas centrales que se han visibilizado desde los femi-

nismos del sur (decoloniales, de Abya Yala, comunitarios, populares, territoriales) y que pueden aportar a los debates posthumanistas. De esta manera, se cuestiona también a la “cultura de la recepción”, que muchas veces es alentada desde los propios feminismos académicos cuando nos limitamos a traducir, citar y hacer circular textos y voces del norte global (Alvarado, 2020, p. 19), olvidando las problemáticas y especificidades propias de nuestras latitudes. Esto no significa rechazar los aportes que desde el norte puedan hacerse, pero sí cuestionar el modo en que circulan y se imponen los discursos, especialmente desde las reflexiones críticas que han denunciado el colonialismo –como es el caso del posthumanismo–, pero no han puesto seriamente en discusión el colonialismo académico que se sigue (re)produciendo.

Se habla de feminismos del sur, lo cual remite a un corte espacial existente entre los países ubicados al norte del globo y las antiguas colonias situadas en el sur, pero también a una clasificación sobre lxs humanxs, que define a algunxs como portadores de la “verdadera” o “completa” humanidad y, a otrxs, como subhumanidad, construida por Europa a fines del siglo XV (Ciriza y Korol, 2021, p. 255). Esta preocupación sobre quiénes en la modernidad han sido considerados como “completamente humanos” (*fully human*) es una de las reflexiones centrales del posthumanismo. Como expresa Braidotti (2019), las mujeres, la comunidad LGBTQ+, las personas colonizadas y descendientes de esclavxs nunca fueron considerados completamente humanxs. Frente a esta denuncia, siguiendo a Braidotti, parecen abrirse dos estrategias diferentes, por un lado –de ciertos feminismos y teóricxs antirracistas y poscoloniales–, que proponen una forma de vivir-*contra*, por otro, una forma de vivir-*con* con la que se identifica el posthumanismo. En este último sentido es posible comprender los aportes de los feminismos del sur al posthumanismo, una propuesta que más que afirmar contra-identidades, se plantea una “construcción de puentes” (Braidotti, 2019) o un habitar/cuestionar desde los “territorios fronterizos” (Anzaldúa, 2016), en una especie de umbral que establece diálogos a partir de las diferencias, como un modo de vivir-*con* ellas y -*en* ellas.

Una de las nociones claves, y podría decirse estratégica, propuesta desde los feminismos del sur es la de *cuerpo-territorio*. Esta noción es utilizada por los feminismos comunitarios, los feminismos indígenas, los feminismos decoloniales, las teologías feministas de la liberación y las geógrafas feministas (Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 2017). Existen distintas expresiones que remiten al cuerpo-territorio: “tierra-territorio-cuerpo”, “territorio-naturaleza”, “cuerpo-tierra”, “territorio-cuerpo (de la tierra)” (Haesbaert, 2020). La misma surge en los activismos feministas, y luego es incorporada en la academia, para cuestionar la ausencia de análisis sobre los efectos de los extractivismos en las relaciones de género y la violencia dirigida a las mujeres y sobre cómo se afectan las relaciones entre pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos (Ulloa, 2016, p. 125). Asimismo, se propone como una noción de defensa de la vida, del cuerpo, del territorio, de la naturaleza y también como una crítica al capitalismo extractivista (Cabnal, 2013). En este sentido, el *cuerpo-territorio* está en relación con la idea no moderna de Buen vivir, la cual se enfrenta a los modelos capitalistas y coloniales, como también al patriarcado. Esta noción remite a

un cuerpo situado que lleva las marcas del colonialismo, la conquista, la explotación, el extractivismo, el patriarcado. Pero, también, alberga la potencia de vida y resistencia, y las historias de luchas.

2. El cuerpo-territorio frente al Antropoceno: un modo de ser-con

El posthumanismo crítico toma como punto de partida el *continuum* entre naturaleza y cultura, lo cual pone en cuestión el núcleo central de todo humanismo, a saber, la tesis del excepcionalismo humano y la distinción sujeto/objeto. Estableciendo una primacía óptico-ontológica de sí, el hombre se ha constituido en dominador de la naturaleza y de lxs otrxs (humanos y no humanos), confinándolxs a la pasividad del recurso, a la sensualidad de lo animal, al pasado y a lo primitivo. De allí que solo el hombre puede ocupar el rol de sujeto frente al resto de lo existente, al que se reserva el carácter de objeto. Esta división, que contrapone y enfrenta a los sujetos con los objetos, es cuestionada desde una posición que reconoce el daño ambiental causado por el accionar humano a gran escala.

Es sabido que en los últimos años el activismo y la academia se han preocupado por poner en discusión el impacto ambiental ocurrido en los últimos cincuenta años. Se ha denominado *Antropoceno* (Crutzen y Stoermer, 2000) a la forma de denominar a un nuevo tiempo histórico-geológico que marcaría la salida del Holoceno, donde el humano (entendido como *anthropos*) se ha vuelto el principal agente geológico, y, por tanto, con la capacidad de realizar transformaciones sustantivas en el planeta. Los niveles de contaminación, el calentamiento global, la deforestación y la explotación de combustibles fósiles, la pérdida de la biodiversidad, el crecimiento demográfico humano y de animales para el consumo, y las pandemias sobrevenidas por la zoonosis revelan la situación crítica del planeta. Alterando el sistema Tierra y la pauta de vida, hoy asistimos a la Sexta Extinción Masiva de Especies.

Desde nuestras latitudes, activismos como el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, proponen categorías para dar cuenta de esos procesos, como lo es la de *Terricidio*, que abarca las nociones de ecocidio, femicidio y epistemicidio, al tiempo que pone énfasis en la responsabilidad de los Estados y las empresas en las prácticas criminales genocidas que pueden ser consideradas crímenes de lesa-humanidad y de lesa-naturaleza (Millán, 2021). Otras investigaciones prefieren hablar de violencia territorial (Misetich Astrada, 2021, p. 37), para dar cuenta de múltiples violencias: física, psicológica y simbólica; material y simbólica; étnica/racial; epistémica/filosófica; de género; ontológica/terrícola; institucional/jurídica/política.

En *Posthuman Glossary* (2018, p. 53) se señalan algunas limitaciones del concepto Antropoceno, que no es la mejor solución conceptual para resolver los complejos inter-vínculos entre análisis científicos de los procesos de la naturaleza, las agendas políticas, las orientaciones económicas y el deseo afectivo que todavía gobierna el uso de los combustibles fósiles en la era contemporánea. Sin embargo, como se señala en *Glosario de Filosofía de la técnica* (Biset, 2022), este concepto vuelve

inoperantes las clásicas distinciones entre cultura y naturaleza, y entre lo humano y lo no humano, aunque instala paradójicamente a lo humano en el centro de la escena. Si bien puede decirse que el concepto de Antropoceno presenta ciertas dificultades, especialmente en relación con la acción/agenda política, no obstante, ha permitido reconsiderar de manera crítica el lugar que ha ocupado el *anthropos* –y con él la excepcionalidad humana– en la ordenación de lo existente, en términos ontológicos y epistemológicos (Anzoátegui, 2021), pero también políticos. En este sentido, los debates en torno al Antropoceno son de suma relevancia para el posthumanismo crítico.

Situándolo en el sur, Svampa (2019) recupera la noción de Antropoceno como “concepto-diagnóstico” y reconoce el extractivismo y neo/extractivismo como dimensiones histórico-estructurales vinculadas a la “invención de Europa”, a la expansión del capital y a la profundización de una lógica de desposesión; además, advierte nuevas disputas y resistencias sociales impensadas desde el imaginario desarrollista dominante. Para la autora, la noción de *Antropoceno* no debe ser pensada solo en relación con el extractivismo sino también desde una perspectiva feminista del Sur. Por su parte, Bidaseca (2011, 2020) incorpora la perspectiva feminista a sus análisis sobre antropoceno, extractivismo y colonialismo, y reconoce en el capitalismo extractivista una matriz civilizatoria moderna/colonial/occidental y heteropatriarcal que intentó borrar los saberes de los pueblos y las formas de cuidado de la vida.

Siguiendo las propuestas de estas investigaciones es que se puede afirmar que la conceptualización del Antropoceno en el sur, y con perspectiva feminista, ha hecho hincapié fundamentalmente en la estrecha conexión de este concepto con el extractivismo, como uno de sus rasgos centrales. Además, se reconoce el origen antrópico –caracterizado como androcéntrico, occidental y moderno– de la crisis socioambiental, de allí que los activismos de mujeres, diversidades y/o feministas lo recuperen para denunciar las prácticas genocidas contra la vida, como resultado de la matriz moderna patriarcal y colonial. Cabe agregar que el Antropoceno –en relación con el neo/extractivismo y colonialismo–, puede comprenderse en relación con la “acumulación por desposesión” que supone que el extractivismo atenta directamente sobre las condiciones materiales de existencia de los pueblos indígenas y, especialmente, de las mujeres (García Gualda, 2020). Esto permite evidenciar que el Antropoceno tiene efectos diferenciales sobre el cuerpo y vida de las mujeres y los pueblos indígenas, algo que en las conceptualizaciones del norte global pasaron inadvertidas.

Es en este contexto que la noción de *cuerpo-territorio*, que caracteriza a los feminismos del sur, brinda una complejización a los debates en relación con el Antropoceno, especialmente en su entramado con el posthumanismo crítico. El *cuerpo-territorio* permite dar cuenta del extractivismo sobre los territorios, pero también, y estrechamente ligado a estos, sobre los cuerpos. Para sustraer esta noción de cualquier esencialismo y naturalismo es central el cuestionamiento a la diferencia ontológica entre el cuerpo y el territorio como así también a la primacía originaria del cuerpo-naturaleza; por el contrario, cuerpo y territorio deben ser comprendidos como una relación in-

trínseca, lo cual puede inscribirse, en términos más amplios, en el *continuum* cultura-naturaleza propuesto por el posthumanismo. Asimismo, el *cuerpo-territorio* permite evidenciar las violencias que, basadas en la diferenciación cultura/naturaleza, se ha ejercido sobre lo existente (que incluye lo viviente no humano, pero también lo no viviente y los cuerpos que no han sido considerados como “completamente humanos”, como es el caso de los cuerpos de las mujeres colonizadas/ subalternizadas/ racializadas). Por último, aunque también crucial, se vincula con una epistemología feminista que recupera el cuerpo colectivo como punto de partida para la producción de saberes. Esto es, el *cuerpo-territorio* es tanto un concepto como un método que consiste en estimular el conocimiento colectivo a partir de las experiencias de opresión vividas (Zaragocin y Caretta, 2020, p. 6).

La noción *cuerpo-territorio* sintetiza la experiencia de “El cuerpo es nuestro primer territorio” (Cabnal, 2013). En nuestras latitudes existe una estrecha conexión entre la apropiación de los cuerpos –especialmente de las mujeres, poblaciones indígenas y diversidades– y la (re)colonización. Para Cabnal (2013) esta noción permite denunciar el despojo que implica la globalización, y que, desde la teoría y la práctica, se viene construyendo un imaginario político y de lucha que se centra en el cuerpo de las mujeres como primer territorio a defender, pero también en tanto nudo de coherencia de los procesos comunitarios. En este sentido, pensándolo desde el extractivismo, cuando el territorio –incluida el agua– es contaminado, también lo es el cuerpo, creando una estrecha conexión entre espacio y cuerpo (Zaragozin y Caretta, 2020, p. 6). Así, la lucha por la recuperación y defensa del territorio-tierra es inseparable de la lucha por el cuerpo-territorio, que expresa una superficie de inscripción de múltiples violencias; lo cual se resume en la defensa y lucha por la recuperación del cuerpo-territorio-tierra: “las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra” (Cabnal, 2010, p. 23).

De esta manera, la noción *cuerpo-territorio* viene a poner en cuestión al menos tres ejes que consideramos centrales como aportes para un posthumanismo crítico. En primer lugar, la noción de territorio habilita a una comprensión en dos sentidos distintos, por un lado, la que ha primado en Occidente, que es la unión entre espacio geográfico, leyes y población y, por otro, la no occidental que concibe al territorio como un espacio para ser y estar, donde todo está integrado. Existe una relación con los tiempos y el cosmos, de lo material con lo inmaterial. Se trata de una concepción del territorio que trasciende lo concreto: incluye la subjetividad, las afectividades, los vínculos con la tierra (Cabnal, 2013). Es en este segundo sentido, que podemos comprender el territorio desde un posicionamiento que busca descentrar al *anthropos*.

En segundo lugar, la propia noción de cuerpo es también puesta en cuestión. La noción de cuerpo-territorio permite dar cuenta que el cuerpo ha sido objeto (objetualizado) de múltiples opresiones (raza, clase, género, etc.). Es el cuerpo el que ha sufrido la colonización, y con ella el saqueo de los saberes ancestrales. Es también con la colonización con la que se comienza a sufrir

un racismo que se centra en el cuerpo. Como sostiene Moira Millán (2022), las mujeres indígenas enfrentamos la colonialidad que habita al interior de nuestros pueblos y ocasiona violencia de género, pérdida de nuestra espiritualidad e identidad, y el terricidio en todas sus formas. La contaminación del territorio, el cambio climático y sus consecuencias afectan de manera directa en nuestras ‘cuerpas-territorio’. En este sentido, cuerpo-territorio-tierra es *una apuesta por la sanación*, como dice Cabnal (2013), o *de regeneración, porque hemos sido profundamente heridas*, como expresa Haraway (1995).

En tercer lugar, en términos epistémicos, la noción de *cuerpo-territorio* apunta hacia una “herida epistémica feminista”, donde la herida remite tanto a una corporalidad como a una lesión, que puede ser pensada desde dos dimensiones, por un lado, las corporalidades que han sido invisibilizadas, y, por otro, como un sujeto del conocimiento abierto (Benavidez y Guerra Pérez, 2017). El cuerpo puede considerarse como punto de partida en la autoindagación de la memoria, haciendo visibles las representaciones sociales inscritas en él, como parte de legados históricos, sociales y culturales complejos que nos conforman individual y colectivamente (Cuevas, 2013). Esto se conecta con la recuperación de los saberes sobre nuestros cuerpos, las plantas, los ríos, la tierra, etc., que fueron olvidados y acallados.

La noción *cuerpo-territorio* apunta hacia el corazón de las dicotomías que son puestas en entredicho por el posthumanismo. Se juega en el *entre*, el guión (-), que une el cuerpo y el territorio, que refiere a las continuidades, a las co-constituciones, a las marcas y las historias comunes. Pero, además, recupera la dimensión política. No es solo una noción que sirve de dispositivo de denuncia (apropiación/despojo de los cuerpos-territorios) sino que se afirma en el entramado de los cuerpos y los territorios (una alianza ontológica-epistemológica-política de cuerpos y territorios). De allí que, como señala Braidotti (2019), no aludiría a una forma de vivir-*contra*, sino que es una invitación a vivir-*con*, a componer, a generar-*con*.

3. El cuerpo-territorio como interdependencia: espiritualidad, memoria y buen vivir

Como señala Ferrando (2016), el posthumanismo no reconoce a lxs humanos como seres excepcionales o separados del resto de los existentes, sino en conexión con estos. Justamente, se trata de un paradigma de interconexión entre humanxs, no humanxs, máquinas y ambiente. Solo desde esta perspectiva postantropocéntrica es posible pensar un buen vivir (p. 245-246). Distanciando las nociones de religión y espiritualidad cabe destacar que esta última es efectivamente central para nuestros análisis. Por supuesto, es necesario aclarar que no puede brindarse una mirada única de la cuestión, ya que la espiritualidad, al encontrarse enlazada con la materia y los existentes, se da de manera situada y no busca la universalidad, como es el caso de la/s religión/es.

Las perspectivas epistemológicas que la academia nos ha legado –herencia Occidental– constituyen una delimitación profundamente injusta con quienes han quedado del lado de lo coloni-

zado o lo no moderno (Latour, 2014). En este sentido, consideramos que es de suma importancia volcarse hacia estos relatos en un intento de ampliación epistemológica que pueda brindarnos nuevas perspectivas. No porque estas sean realmente nuevas, sino que solo lo son para quienes hemos vuelto la mirada hacia ellas recién ahora, como modo de ampliar y reconocer otras epistemologías y formas de comprender el mundo. Como señala Paula Mercedes Alvarado Mamani (perteneciente al pueblo Kolla):

En la Argentina resulta una asignatura pendiente la promoción de los derechos de las mujeres indígenas y más aún en la comprensión de la perspectiva intercultural y el entendimiento de las pautas culturales ancestrales. El aislamiento al que nos encontramos sometidas es causado, entre otras, por una baja autoestima que nos define y caracteriza en gran medida. (2022)

En el año 2020 el taller ofrecido por el Movimiento de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir, cuyo título fue “Racismo y segregación en las políticas de los Estados coloniales” dictado por Moira Millán (nación mapuche), abordó el conflicto de la conformación del Estado Nacional Argentino en 1880 que impulsó la conocida “Campana del Desierto”. Esta campaña consistió en el exterminio sistemático de los pueblos indígenas, de allí que frente al eufemismo que representa la apelación a la imagen de un recorrido por un lugar desértico (a la que suelen incentivar en las escuelas al enseñarnos nuestra historia), deberíamos hablar de “producción de desierto” a la luz de una narrativa de lo salvaje y bárbaro contra la civilización europea. El racismo resultante arroja un sinfín de consecuencias terribles (marginación, pobreza, desprecio, chineo) frente a la igualdad ontológica del buen vivir, allí donde la tierra suena, habla (*mapuzugun*). Es claro el vínculo que se establece entre la catástrofe ambiental y la colonización, el paralelismo entre la producción de terribilidad como un desierto de la Tierra.

Posteriormente, en el 2021 y 2022 en el marco de los talleres “Hacedoras del Buen Vivir”, se compartieron experiencias e ideas sobre arte, espiritualidad, vida comunitaria, patriarcado y terribilidad. Desplazadxs de sus tierras, las cuales a partir de la llegada del colonizador fueron repartidas en el gesto engañoso, forzado y performativo de generar un título de propiedad que nunca se había poseído (Ramos y Canuqueo, 2018, p.28). Justamente, la tierra no es apropiable, más aún, *se le pide permiso*. No hay apropiación, sino contacto permanente. “Todo está unido a la tierra”, “hay un vínculo de reciprocidad con los elementos”, señala Evis Millán (nación mapuche). Y es por ello por lo que terribilidad también es la extinción de pueblos enteros desplazándose de sus territorios.

Las diferencias irreductibles entre cada pueblo-nación, incluso de las 36 que habitan en el Estado argentino no son, por lo demás, faltas de significado. Las historias no son las mismas para todxs, no obstante, puede destacarse como un elemento en común la importancia de la espiritualidad como modo de vivir en comunidad.

La epistemología se construye como un tejido heterogéneo de prácticas, recetas de cocina, relatos, cantos y sueños que rompen con la linealidad del tiempo en el denso tejido de las memorias ancestrales. En la alfarería y la confección de artesanías, por ejemplo, Nadia Chumbita (pueblo Diaguita) habla de un trabajo de “plasmación espiritual”.

Como señala María Eugenia Choque Quispe (pueblo Aymara), a diferencia de la escuela moderna, en la educación indígena la construcción del conocimiento es colectiva. El conocimiento no es de arriba a abajo, es circular. El principio del *qhip nayra* también es parte del método epistemológico, puede ser leído a la luz de la noción *cuerpo-territorio*. *Qhip* quiere decir atrás; *nayra* quiere decir adelante y también quiere decir ojo y puede ser también pasado. En el aymara todo concepto tiene su razón de ser y tiene su tiempo y espacio. Entonces, el *qhip nayra* es un camino de conocimiento que permite entender el presente a través de una interrogación al pasado. “Para mí, el pasado no es pasado, se actualiza en mi vida, en mi lucha, se actualiza en mi camino político” (2015).

La temática del buen vivir recorre las tierras de la Abya Yala anudando comunidades que nos enseñan que “el mundo más allá de lo humano no es un mundo sin significado” (Kohn, 2021, p. 98). Como señalan Tola y Restrepo, la etnografía amerindia de las últimas cuatro décadas desarrolló conceptos de gran productividad teórica para pensar las ontologías, las relaciones entre los existentes y las articulaciones entre identidad y alteridad. De este modo, lxs autorxs destacan la noción de persona y afirman: “las ontologías amerindias tienden a atribuir la posición de sujeto a un gran número de seres, y en este universo cargado de sujetos intencionales y agentivos, las relaciones son de gran inter-dependencia” (2021, p. 214).

La noción de “*sumak kawsay*” que describe Manari Ushigua (pueblo quechua) en las primeras páginas de *Cómo piensan los bosques* parece estar en consonancia con ello, ya que “es un concepto que viene desde el mundo espiritual y nos enseña la importancia de estar equilibrados con el mundo de la selva” (Kohn, 2021, p. XVI). Este equilibrio se logra en los sueños, ya que es por medio de los sueños que “entramos al mundo espiritual” (Kohn, 2021, p. XVI). El *sumak kaway* es una forma del buen vivir, una orientación ética que viene del mundo viviente. *Sumak* significa “armoniosa” en kichwa, por lo que conectar con la vida espiritual es sinónimo que conectar con lo que acontece en la selva, con aquello que emerge en el vivir y es por ello que “nuestra crisis ecológica es también una crisis espiritual” (Kohn, 2021, p. XVII).

Vida y pensamiento no se separan para el buen vivir, por el contrario, la mirada moderna solo insiste en esta separación para poder apropiarse de la vida, más aún, para dominar la vida desde una sola forma de vida que arrasa con cualquier diferencia y desprecia lo que no se ajusta a sus criterios de demarcación epistemológicos. La polifonía epistemológica viviente (Tsing, 2021) denuncia la limitada concepción de ciencia occidental como sinónimo de sabiduría.

La idea de Ilustración como “desencantamiento del mundo” parece haber ahondado en nuestros pensamientos a tal punto que aplicamos estas restricciones a pluriversos completamente he-

terogéneos como pueden ser las cosmologías animistas. Impera la necesidad de establecer otras coordenadas y entrelazamientos entre materia y espíritu, y entre vivientes, humanos o no. Como señala Kohn: “apreciar lo que podría significar ‘vivir’ (en kichwa, *kawsa-nga-pa*) en mundos que están abiertos a lo que se extiende más allá de lo humano nos podría permitir volvernos un poco más ‘del mundo’” (2021, p. 41).

4. Conclusiones

El cuestionamiento al colonialismo inherente en el modo de comprender el mundo, así como también al relevo de los nuevos colonialismos globales que se imponen en diferentes territorios reforzando los borramientos históricamente sostenidos e incrementando el racismo entre diferentes formas de vida, humanas o no, han permitido repensar las ontologías, epistemologías y políticas que han sostenido un ordenamiento jerárquico de lo existente.

Frente a la postura humanista clásica y su férrea distinción con el mundo natural, cuya agencia solo se restringe al mundo de lo humano y el pensamiento de la cultura como la superación de ese mundo, un posthumanismo crítico apoya a la tesis del descentramiento de lo humano (post-antropocentrismo) y de su lugar de privilegio óntico-ontológico, favoreciendo la posibilidad de pensar otros modos de ser-con-otrxs y de generar con-.

El esfuerzo de pensar este más allá de lo humano implica considerar al mundo natural siempre cambiante, histórica y políticamente y, por ello mismo, de cuestionar los discursos que consideran a lo no humano (entre ellos, el mundo natural) como “recurso” a disposición de algunos hombres (*anthropos*).

Nada mejor para sumar estas nuevas voces para abandonar la soledad moderna, acompañando los latidos de nuevas perspectivas que nos enseñan a vivir y morir bien, no mejor. Lejos de toda idea de confort y al “autofascinación solipsista” (Danowski y Viveiros de Castro, 2019, p. 46) el buen vivir nos trae nuevas preguntas y experiencias, poniendo en contacto lo que había separado, abrazando la finitud y no oponiéndonos a esta, en aras de pensar desde una igualdad ontológica post-antropocéntrica.

La noción de *cuerpo-territorio*, que, como vimos, vuelve obsoleta la diferencia ontológica entre cuerpo y territorio, sin caer en esencialismos ni naturalismos, convoca a reflexionar desde los feminismos del sur, sobre el colonialismo, la conquista, la explotación, el extractivismo, el patriarcado. Cuerpos y territorios fueron objetivados y convertidos en recursos para la explotación/apropiación. Esto tuvo, especialmente, efectos diferenciales sobre el cuerpo y vida de las mujeres y los pueblos indígenas, algo que en las conceptualizaciones del norte global sobre el Antropoceno fueron relegadas.

El posthumanismo crítico cuestiona la separación sujeto/objeto y cultura/naturaleza, proponiendo un *continuum* cultura-naturaleza y reconociendo la agentividad en más que humanxs. En este sentido, la noción de *cuerpo-territorio* realiza aportes sustantivos a las reflexiones posthumanistas en tanto permite sustraer el cuerpo y el territorio de la objetualidad, para darle agencia al territorio (integrado por otrxs existentes, vivientes y no vivientes). Asimismo, recupera la espiritualidad, la memoria y el buen vivir –que siempre es un vivir con otrxs humanxs y no humanxs– posibilitando la apertura a un escenario post-secular, en el que la espiritualidad aparece enlazada con la materia, las prácticas y la memoria ancestral. De esta manera, la noción *cuerpo-territorio* permite cuestionar la separación entre humano y no humano, y, así, romper con el marco autoreferencial humanista.

Recuperar algunos de los elementos que caracterizan a los feminismos del sur, para inscribirlos en los debates del posthumanismo crítico, ha permitido no solo complejizar y situar estas discusiones sino también cuestionar –aunque de manera tangencial– la “cultura de la recepción” que opera incluso en los feminismos académicos poscoloniales. Hemos intentado establecer puentes y construir diálogos trayendo voces no siempre legitimadas por la academia (tanto en relación con la autoridad epistémica como en los soportes de difusión de sus saberes).

Comenzamos este artículo con el epígrafe: *Mapu taiñ kaliül* (La tierra es nuestro cuerpo), expresión de la nación mapuche, como modo de invitación al texto, pero también de apuesta ontológica-epistemológica-política. Como otra forma de romper, desde nuestras latitudes, con toda forma de antropocentrismo (con sus rasgos androcéntrico, occidental y moderno) y de apelar a un buen vivir que genere entrelazamientos entre materia y espíritu, y entre vivientes, humanos o no.

Referencias

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. Capitán Swing Libros.
- Anzoátegui, M. (2020). Antropocentrismo, antropoceno, evolución: una nueva epistemología del riesgo. *Das Questões*, 8, 2-21.
- Alvarado, M. (ed.) (2020). *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*. Prometeo.
- Alvarado Mamani, P. M. (2022, 29 de agosto). Las mujeres, por ser integrantes de comunidades indígenas, sufrimos una triple discriminación: por ser mujeres, pobres y pertenecer a pueblos indígenas. *ONU Mujeres*. <https://n9.cl/kgvtij>
- Benavidez, A., y Guerra Pérez, M. (2017). *La herida epistémica feminista. Te leo mientras atajo* [Ponencia]. III Coloquio Internacional Pensamiento Crítico del Sur. INCIHUSA-CONICET.
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(17), 61-89.
- Bidaseca, K. (2020, 15 de junio). La tierra late. Terricidio es feminicidio. *Telam*. <https://www.telam.com.ar/notas/202106/557842-opinion-terricidio.html>
- Biset, E. (2022). Antropoceno. En, D. Parente, A. Berti y C., Celis (coords.), *Glosario de Filosofía de la técnica*, (pp. 46-50). La Cebra.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Editorial Gedisa.
- Braidotti, R. (2016). The critical Posthumanities; or, is medianatures to natuculturesas Zoe is to Bios? *Cultural Politics*, 12, 380-390.
- Braidotti, R. (2019, 8 de marzo). We were never considered fully human, so why should we care about this crisis? Rosi Braidotti on collective positivity in the face of human extinction. *Harvard University Graduate School of Design*. <https://n9.cl/atcsp>
- Braidotti, R., & Hlavajova, M. (eds.) (2018). *Posthuman Glossary*. Bloomsbury Academic.
- Cabnal, L. (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Acsur-Las Segovias.
- Cabnal, L. (2013, 23 de mayo). Defender un territorio de la minería sin defernder a las mujeres de la violencia sexual es incoherencia. *Diagonal*. <https://n9.cl/utl8i>
- Cera, A. (2019). Dall'antropocene al tecnocene. Prospettive ético-antropoloiche dalla 'terra incognita'. *Scienza e Filosofia*. 21, 179-198. <https://n9.cl/6j85g>
- Ciriza, A., & Korol, C. (2021). Feminismos del Sur, feminismos de Abya Yala, feminismos populares. En, S. Gamba y T. Diz (coords.), *Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos*, (pp. 256-260). Biblios.
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2017). *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. leetm. <https://territorioyfeminismos.org/2017/11/13/guia-mapeando-el-cuerpo-territorio/>
- Chávez, A. L. (2019) *Mujeres creando*. Tz'k'at-red, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala.
- Choque Quispe, M. E. (2015). Esa educación te anula. Entrevista con Delfina Torres Cabrerros *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/universidad/10-275749-2015-06-26.html>
- Costa, F. (2021). *Tecnoceno*. Penguin Random House Grupo Editorial Argentina.

- Crutzen, P., y Stoermer, E. (2000). The 'Antropocene'. *Global Change News Letters*, 41. <https://inters.org/files/crutzenstoermer2000.pdf>
- Cuevas, P. (2013). Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial. En, C. Walsh (ed.). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, (pp. 69-103). Abya-Yala.
- Danowski, D., y Viveiros de Castro, G. (2019) *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Caja Negra.
- de Sousa Santos, B. (2009). *Una Epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores. CLACSO.
- Federici, S. (2021). *Brujas, caza de brujas y mujeres*. Tinta Limón.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloombury.
- Ferrando, F. (2016). Humans have always been posthuman: a spiritual genealogy posthumanism. En, D. Banerji y R., Makarand, R. (eds.), *Critical Posthumanism and Planetary Futures*, (pp. 243-256), Springer.
- García-Gualda, S.M. (2020). La flor de la palabra. Mujeres mapuce en defensa del territorio y el conocimiento ancestral. *Revista de Historia*, (21), 156-180.
- Haesbaert, R. (2020). Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (De la tierra): contribuciones Decoloniales. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 15, 267-301.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra.
- Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques: hacia una antropología más allá de lo humano*. Abya Yala.
- Korol, C. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía: mujeres, tierra y territorio en América Latina*. Coedición de GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI editores.
- Latour, B. (2014). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Siglo XXI editores.
- Machado Aráoz, H., Svampa, M. et alt. (2012). *15 mitos y realidades de la minería transnacional en Argentina: guía para desmontar el imaginario prominero*. El Colectivo Herramienta. CLACSO.
- Mc Brien, J. (2016). Accumulating Extinction Planetary Catastrophism in the Necrocene. En J. W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, (pp. 116-137). PM Press.
- Millán, M. (2022, 29 de agosto). Las mujeres indígenas enfrentamos la colonialidad, que ocasiona violencia de género, pérdida de nuestra espiritualidad e identidad y el terricidio en todas sus formas. *ONU Mujeres*. <https://n9.cl/h4v1r>
- Millán, M. (2021, 26 de julio). El Terricidio debe ser considerado un crimen de lesa naturaleza. *Anred*. <https://n9.cl/mwkha>
- Misetich Astrada, L. (2021). Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina). *Intersticios. Revista de política y cultura*, 10, 31-53.
- Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Traficantes de sueños.

- Ramos, A., y Cañuqueo, L. (2018). Para que el winka sepa que este territorio lo llamamos de otra forma. Producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia. *Runa*, 39(1), 23-40.
- Romero, L. E. L. (2012). *Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo*. Bogotá. Universidad Cooperativa de Colombia.
- Seoane, J. (2012). *Neoliberalismo y ofensiva extractivista. Actualidad de la acumulación por despojo, desafíos de Nuestra América*. Theomai.
- Sloterdijk, P. (2018). *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Siruela.
- Svampa, M. (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina. Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. CALAS.
- Tola, F., y Restrepo, J. P. (2021): Budismo y filosofías amerindias en el antropoceno. Seres no humanos en la actual crisis ecológica. *Boletín Americanista*, LXXI(82), 207-228.
- Tsing, A. L. (2021). *La seta del fin del mundo*. Capitán Swing Libros.
- Ulloa, A. (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139.
- Zaragozin, S., y Caretta, M. (2020). Cuerpo-territorio: a decolonial feminist geographical method for the study of embodiment. *Annals of the American Association of Geographers*, 1-16.

AUTORAS

Andrea Torrano. Doctora en Filosofía por la UNC. Docente de grado y posgrado de la Facultad de Ciencias Sociales (UNC). Investigadora Adjunta del CONICET con lugar de trabajo en el CIECS.

Gabriela Balcarce. Doctora en Filosofía por la UBA. Docente de grado y posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Investigadora Adjunta del CONICET. Autora de *Derrida* (Galerna 2016) y de *Posthumanismo espectral* (La Cebra 2023).

DECLARACIÓN

Conflicto de intereses

Las autoras declaran que no existe conflicto de interés posible.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo.

Agradecimientos

N/A

Nota

El artículo no se desprende de un trabajo anterior, tesis, proyecto, tampoco ha sido enviado a otra revista ni publicado previamente.