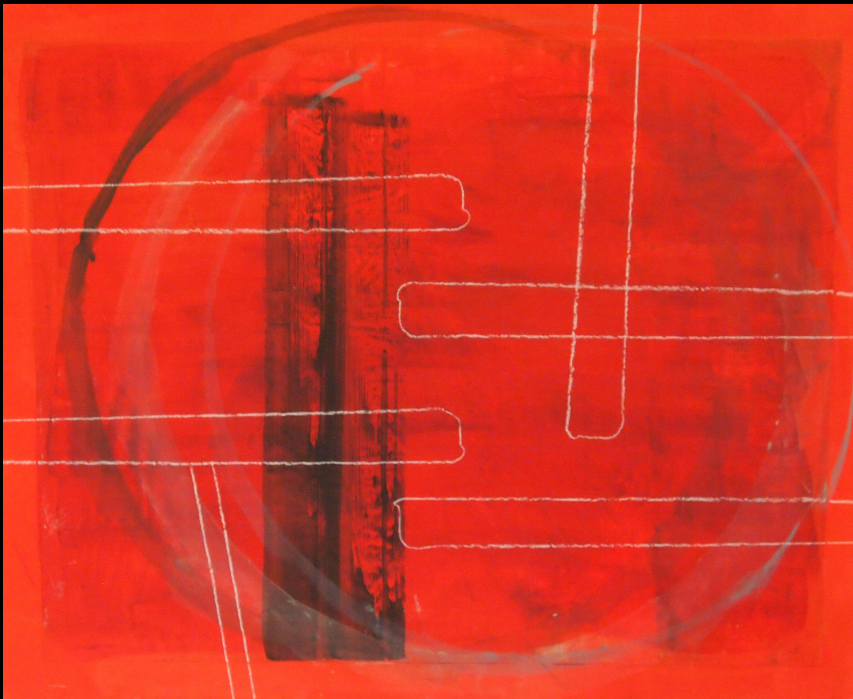


ESTUDIOS POSTHUMANOS

Año II, Nro. 2, primavera de 2023

# Nuevos Colonialismos





ISSN: 2953-4089

<https://www.estudiosposthumanos.com.ar/>

Diseño Web  
Valeria Gonzalez

Diseño de Tapa  
Sol Pinazo

Obra de Tapa  
*Ocell*  
por Juan Dorr  
Enero 2020  
Acrílico y lapiz pastel  
38 y 25 cm.

Año II, Nro. 2, primavera de 2023





## **Equipo Editorial**

### **Dirección**

Gabi Balcarce

### **Co-Dirección**

Andrea Torrano

Juan Pablo Sabino

### **Secretaría**

Germán Di Iorio

Tomás Stöck

## **Comité Académico**

Natalia Lorio, Ana Sorin, Malena Nijensohn, Micaela Anzoátegui, Agustina Wetzel, María Teresa García Bravo, Ana Asprea, Sofía Raggio, Mariano Dorr, María Belén Ballardó, Juan Pablo Espínola, Juliana Robles de la Pava, Laura Royán, Juan Sobral, Juan Pablo Restrepo Tafur, Facundo C. Rocca y Valeria González.

## **Comité Científico Asesor**

Mónica B. Cragolini (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Fabián Ludueña Romandini (Universidad de Buenos Aires-UADE, Argentina), Elsa Astrid Ulloa Cubillos (Universidad Nacional de Colombia), Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Flavia Costa (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Michaela Fiserova (Metropolitní Univerzita Praha, República Checa), Macarena Marey (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Laura Llevadot (Universitat Barcelona, España), Rafael Haddock-Lobo (Universidade Federal do Rio de Janeiro), Anahí Gabriela González (Universidad Nacional de San Juan, Argentina), Diego Parente (Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina),

María Marta Adreatta (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina), Andrés Vaccari (Universidad Nacional de Río Negro, Argentina), Cassiana Lopes Stephan (Universidad Federal de Paraná, Brasil), Germán Prósperi (Universidad Nacional de La Plata, Argentina), Gabriela Méndez Cota (Universidad Iberoamericana de México), Miriam Jerade (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile), Mauro Senatore (Universidad Adolfo Ibáñez, Chile), Francesca Ferrando (New York University, Estados Unidos), Helen Torres, Nikoleta Zampaki (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Peggy Karpouzou (National and Kapodistrian University of Athens, Grecia), Ana María Aboglio (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Víctor Krebs (Pontificia Universidad Católica del Perú), Alexandra Navarro (Universidad de La Plata, Argentina), Juan Evaristo Vals Boix (Universitat Barcelona, España), Silvina Pezzeta (Universidad Nacional de Rosario, Argentina), Daniel Dei (Universidad Nacional de Lanús, Argentina), Hernán Borisonik (Universidad Nacional de San Martín, Argentina), Pablo Pachilla (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Silvana Vignale (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina) y Solange Camauër (Universidad de Buenos Aires y Universidad Torcuato di Tella, Argentina)

# ÍNDICE

<b>Editorial</b>	<b>9</b>
<b>Artículos</b>	
<b>Desenmascarar lo humano: encuentros entre estudios decoloniales y estudios animales</b> <i>Anahí Gabriela González y Martina Davidson</i>	<b>15</b>
<b>Continuidades y desplazamientos de lo colonial: reflexiones desde territorio comechingón</b> <i>Laura Misetich Astrada, Pablo Reyna y Sofía Soria</i>	<b>35</b>
<b>Junturas, articulaciones y coaliciones epistémico-metodológicas-políticas de los feminismos del sur para una historia de las resistencias de mujeres de nuestra américa</b> <i>Mariana Alvarado</i>	<b>61</b>
<b>Mánticas geosituadas y neocolonialismos epistémicos: tensiones, diálogos e interrogantes</b> <i>Matías Ahumada</i>	<b>77</b>
<b>Cómo enfrentar la colonización psíquica: del sueño americano al sueño amerindio</b> <i>Gabriel P. Asís Sagrado</i>	<b>103</b>

**Ritmos plurales, entre la colonialidad del poder y las prácticas de improvisación** 133  
*dieg rodríguez*

**Traducción**

**Decolonizar la antropología. Una crítica filosófica al concepto de humano (Introducción) de Marc Rölli, traducido por Tadeo González Warcalde** 157

**Entrevista a Karina Bidaseca**

**En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades** 181

**Realizada por Juan Pablo Sabino y Andrea Torrano**

**Reseñas** 206

# EDITORIAL

Este tercer número de Estudios Posthumanos está dedicado a los “Nuevos Colonialismos”. En el contexto actual de un mundo que no termina de asumir ni sellar las profundas marcas que ha dejado la pandemia del 2020 para sumergirse en la configuración de históricos conflictos bélicos que impactan a nivel global enfrentándonos a nuevas conformaciones de violencia y afrontando nuevas aristas de racismo y discriminación; se vuelve necesario seguir pensando el problema del colonialismo en el entramado contemporáneo, analizando sus perspectivas, sus conformaciones, sus derroteros, sus anudamientos y su rizomatización.

La noción tradicional de colonialismo ha estado signada por la explotación territorial y cultural de países generalmente ubicados en el hemisferio norte. Los estudios de *las epistemologías del Sur* han comenzado a cuestionar dicha configuración territorial para evidenciar las complejidades de dicha conformación. El Sur es un significante que hoy no puede ser pensado exclusivamente en forma geográfica. Toda forma o movimiento de disputa y resistencia contra el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado ya sea en el norte o en el sur geográfico, ingresa en el nuevo sentido que se le busca dar al significante Sur. En esta búsqueda no se trata de borrar diferencias, de unificar o de cambiar una hegemonía por otra, se busca dar lugar a las diferencias, a borrar los centros y las periferias, a reconocer la pluralidad étnica, cultural, sexual, epistemológica, científica, etc. Para ello es necesario revisar la noción de colonialismo que se ha ido transformando en nuevas formas, menos evidentes, pero igualmente perniciosas. Es sabido que la independencia política de las colonias europeas no significó el fin del colonialismo, tan solo implicó la transformación de este por otros. En este contexto, se hace indispensable analizar y comprender los llamados “Nuevos Colonialismos”, una realidad compleja y

multifacética que permea diferentes esferas sociales, económicas y políticas en la actualidad: colonialismo interno, neocolonialismo, imperialismo, racismo, xenofobia, etcétera.

La expresión "Nuevos Colonialismos" abarca una serie de dinámicas contemporáneas que reproducen estructuras de dominación y explotación arraigadas en relaciones de poder asimétricas que persisten a nivel global, perpetuando desigualdades y subordinaciones que en la actualidad se manifiestan de manera más sutil y disimulada. Quizá una de las expresiones en las que se nos presenta en forma más evidente es en la economía global. Las denominadas –por las estructuras de poder– «naciones desarrolladas» siguen imponiendo sus agendas económicas favoreciendo sus intereses a expensas de las naciones denominadas «en vías de desarrollo». En las prácticas financieras internacionales, en la confirmación sistemática de la deuda externa y en los acuerdos comerciales siempre desiguales, se perpetúa la dependencia económica de ciertos países (del norte) respecto a otros, extendiendo redes de dominación y subordinación. Pero estas relaciones no son exclusivamente económicas y financieras, los nuevos colonialismos también se dan en el ámbito cultural. A través de la imposición de valores, normas y patrones culturales hegemónicos que menosprecian y subestiman las expresiones culturales situadas en las distintas regiones y/o comunidades se pueden observar el modo en que han ido surgiendo nuevas expresiones de colonialismo. Estas imposiciones culturales no solo socavan la diversidad cultural, también buscan perpetuar ciertos estereotipos y desigualdades funcionales al poder hegemónico del norte, invisibilizando las diversidades culturales, identitarias y comunitarias.

El terreno político tampoco está exento de la conformación de nuevas formas de colonialismo. En las intervenciones y la conformación de agendas geopolíticas que imponen las potencias dominantes que muchas veces son camufladas en los discursos de

ayuda humanitaria o promoción de la democracia en diferentes regiones, buscan instalar estrategias políticas que responden a sus intereses capitales (narcotráfico, tráfico de armas, recursos minerales, instalación de empresas contaminantes, etc.). Estas políticas, lejos de generar un desarrollo genuino, con frecuencia contribuyen a la inestabilidad, el conflicto y la perpetuación de intereses ajenos a las necesidades reales de dichas comunidades locales. Se ha vuelto crucial para comprender la complejidad de la configuración de los llamados “Nuevos Colonialismos”, explicitar que estos no se limitan exclusivamente a las relaciones entre naciones. Se debe prestar especial atención a las dinámicas internas, como en la explotación de recursos naturales dentro de un mismo país, donde empresas transnacionales se benefician a costa de comunidades locales, a menudo sin respetar sus derechos o su entorno natural.

Además, el avance tecnológico en relación con la expansión de la globalización, han generado nuevas formas de dominación que trascienden las fronteras físicas y geopolíticas. La cibercultura presenta en la actualidad un complejo espacio en el cual se legitiman, naturalizan y reproducen desigualdades a través del acceso a la información y a la tecnología, como también la circulación de representaciones simbólicas a cerca de una perspectiva del mundo, de las culturas, de la política, de las comunidades y de las subjetividades, de la ciencia y de los saberes en general que generan nuevas formas de dominación y naturalizan las desigualdades, las marginalidades, las brechas y las jerarquías entre naciones, comunidades y subjetividades tanto humanas como no humanas.

Por ello, es necesario poner en disputa la agenda de problemas y tratamientos globales desde un enfoque que visibilice efectivamente estos nuevos colonialismos desde perspectivas pluridisciplinarias y colaborativas que entrecrucen saberes de las ciencias humanas, sociales, la economía, la política, la antropología

entre otros campos. Además, es fundamental jerarquizar equitativamente las distintas voces comunitarias, especialmente de aquellas que vienen siendo sistemáticamente invisibilizadas, reconociendo sus conocimientos y experiencias como elementos centrales en la búsqueda de soluciones equitativas y sostenibles.

Juan Pablo Sabino  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
Primavera de 2023



# ARTÍCULOS



# **DESENMASCARAR LO HUMANO: ENCUENTROS ENTRE ESTUDIOS DECOLONIALES Y ESTUDIOS ANIMALES**

UNMASKING THE HUMAN: CROSSOVERS AND  
DISAGREEMENTS BETWEEN DECOLONIAL STUDIES AND  
ANIMAL STUDIES

*Anahí Gabriela González<sup>1</sup>*

*Martina Davidson<sup>2</sup>*

Los humanos, encarnaciones  
enmascaradas del bosque, deberán  
desenmascararse de lo humano y  
enmascararse de nuevo con el saber de las  
abejas.  
Paul B. Preciado (2014)

---

<sup>1</sup> Doctora en Filosofía por un programa de cotutela entre la Universidad Nacional de San Martín (Argentina) y la Université Paris VIII. Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ, Argentina). Actualmente es Becaria Posdoctoral del CONICET y realiza un Posdoctorado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Es Docente de las materias Ética, Filosofía Contemporánea y Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la UNSJ. Directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales y codirectora del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA). Miembro de la red *Cosmografías: Red Iberoamericana de Ontologías Posthumanas* y del Colectivo BIOS. Email: [anahigabrielagonzalez@gmail.com](mailto:anahigabrielagonzalez@gmail.com)

<sup>2</sup> Martina Davidson (elle/ella) tiene máster (Universidade Federal Fluminense, Brasil) y es doctorande en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Es profesore del Núcleo de Bioética y Ética Aplicada de la UFRJ. Autore del libro "Repensando o Veganismo" publicado por el ed. Ape'ku en 2021, cuya traducción en español saldrá próximamente. Miembro de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, del Laboratorio de Ética Animal y Ambiental (UFF) y el grupo de investigación Nosotres: dissidências feministas (CAPES). E-mail: [martinaadavidson@gmail.com](mailto:martinaadavidson@gmail.com)

Recibido 30-04-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año II, Nro. 2, primavera de 2023,  
ISSN: 2953-4089, 15-33 – Aceptado 30-05-2023.

## **Resumen**

En el cruce de estudios animales y estudios decoloniales, se ha patentado la urgencia de abordar los modos en que la dicotomía jerárquica humano/no-humano ha operado como central de la Modernidad colonial. Este trabajo reconstruye la procedencia colonial del antiespecismo, recurriendo a análisis sobre los paradigmas dicotómicos de la Modernidad. A partir de ese recorrido, se sugiere que el proyecto colonial ha implementado la animalización como táctica política para trazar fronteras entre las vidas que importan y las vidas que no, distribuyéndolas en una escala piramidal. Por ello, desarrollamos una lectura crítica hacia las analogías racistas del antiespecismo colonial y blanco como una forma de resaltar la necesidad de reposicionar el antiespecismo como apuesta conceptual inseparable de la decolonialidad (y del antirracismo). A través de esta propuesta, sugerimos una vía de doble sentido: la decolonialidad debería comprometerse con el fin del especismo, fruto de la razón blanca occidental criticada por el giro decolonial, y el antiespecismo también debería comprometerse con la decolonialidad.

**Palabras clave:** Animalización – Colonialidad – Antiespecismo – Decolonialidad

## **Abstract**

At the crossovers of animal studies and decolonial studies, the urgency of addressing the ways in which the human/non-human hierarchical dichotomy has operated as central to colonial Modernity has been patented. This article reconstructs the colonial origin of anti-speciesism, resorting to the analysis of the dichotomous paradigms of Modernity. Then, it is suggested that the colonial project has implemented animalization as a political tactic to draw borders between the lives that matter and the lives that do not, distributing them on a pyramidal scale. For this reason, we develop a critical reading of the racist analogies of colonial and white anti-speciesisms as a way of highlighting the need to reposition anti-speciesism as a conceptual commitment inseparable from decoloniality (and anti-racism). Following the conceptual path in question, we end up suggesting a two-way street: decoloniality

should be committed to the end of speciesism, the result of white Western reason criticized for the decolonial turn, and antispeciesism should also be committed to decoloniality.

**Keywords:** Animalization – Coloniality – Antispeciesism – Decoloniality

## I

Las tematizaciones actuales sobre racismo, colonialismo y animalidad tienen su punto de partida en las teorizaciones de Aimé Césaire (2006), Frantz Fanon (2009) y Sylvia Wynter (2015), cuyo trabajo ha sido central para cuestionar la autoridad epistemológica del “Hombre”, así como la ligazón inextricable del humanismo con la historia del imperialismo occidental. Sus abordajes mostraron que la figura del “Hombre” no es sinónimo de “la humanidad” sino una tecnología del colonialismo europeo que despliega su imperio mediante un despliegue racializado de la fuerza (Jackson, 2013). Más recientemente, han surgido una serie de teorizaciones que, ubicándose en el umbral de los estudios críticos animales y poscoloniales, desafían cierta ausencia de problematización del racismo y el colonialismo en los primeros, al tiempo que sostienen que, en los segundos, el proyecto de búsqueda del reconocimiento “pleno” de la humanidad para los cuerpos racializados deja muchas veces sin cuestionar el humanismo liberal y el estatus problemático de la animalidad en el discurso occidental (Jackson, 2013, 2020; Deckha, 2018).

En este sentido, en el cruce de estudios animales y estudios decoloniales, se ha mostrado la urgencia de abordar los modos en que la dicotomía jerárquica humano/no-humano ha operado como central de la modernidad colonial, dictaminando la distribución política de los cuerpos, con arreglo a diferentes marcadores de poder. Es decir, las operaciones coloniales de imposición/creación de categorías, tales como sexo-género, capacidad y raza, están directamente conectadas con la clasificación de determinados cuerpos y existencias como “no humanas” o “menos-que humanas”. En efecto, “el especismo”, impuesto por la colonialidad, es una

estructura de opresión que permite, por intermedio de sus operaciones simbólicas y concretas, marcar “como animales” a aquellas vidas que, al no responder a la normatividad humana europea quedan excluidas de las protecciones que gozan quienes sí son reconocidos como sujetos legítimos (Davidson y González, 2023; González, 2021a).

Al comprender el especismo desde esta perspectiva, y a través de un abordaje de las operaciones coloniales, el presente trabajo argumenta que deconstruir la dicotomía humano-animal es un desafío ineludible para la contemporaneidad, puesto que dicho binomio consolida una política (y una ontología) racista, falocéntrica, cisheterosexual, patriarcal, colonial y especista que perpetúa una labor de dar muerte a aquellas otras existencias no codificadas como “humanas”. Más aún, como sugiere la propuesta de la interseccionalidad en los estudios sobre la colonialidad –que permean el lenguaje, el ser, el saber, el género, la naturaleza y el poder–, entendemos que una propuesta animalista y decolonial termina por ofrecer vislumbres de mundos otros, donde se entretengan relaciones horizontales, no jerárquicas y comunales, en diversos ámbitos como el social, cultural y ambiental (Ferreira, 2020).

De este modo el pensamiento decolonial aún necesita comprometerse con una política de la animalidad que tenga en cuenta las subjetividades y futuridades animales. Belcourt argumenta que “una ética animal decolonial debe operar [...] utilizando las cosmologías indígenas como marcos para una animalidad no especista y anticolonial” (Belcourt, 2015: 8, traducción libre). Asimismo, si pretendemos deconstruir y reconstruir un marco antiespecista antiopresión, será necesario recorrer puntos fundamentales que nos permitan reconstruir la procedencia colonial del antiespecismo, recurriendo a análisis sobre los paradigmas dicotómicos de la Modernidad. Estos puntos serán atravesados por los trabajos e ideas de teorías decoloniales e interseccionales como la de María Lugones, Walter Dignolo y Aníbal Quijano. Recorriendo estos caminos teóricos, apostamos, en este trabajo, por la posibilidad de descolonizar el mundo hegemónico para enunciar las alternativas de mundos y modos en

sus enredos multiespecíficos; y animalizar los estudios decoloniales para otorgar importancia a proyectos y otras formas de ser, vivir y devenir en mundos comunes y posibles (Rocha, 2021).

## II

Cada vez más se hace más notoria la importancia de utilizar referentes teóricos más allá del recuadro clásico de las teorías animalistas. No se trata de un abandono de dichas referencias, sino de una transposición de los límites, para rediseñarlos de manera que se escuchen voces históricamente silenciadas. No solo Peter Singer y Tom Regan han abordado la cuestión animal, las epistemologías decoloniales, negras, indígenas, feministas y disidentes también son fuentes fértiles para discusiones que buscan superar una visión jerárquica y reduccionista de la diferencia. En ese sentido, visibilizar otros aportes teórico-prácticos capaces de conducir a una defensa más compleja y heterogénea del antiespecismo se torna un movimiento imprescindible.

Con base en una necesidad de diagnosticar la estructuración del pensamiento colonial moderno, María Lugones (2011: 106) sugirió que la jerarquía dicotómica humano/no humano se configuró como la dicotomía central de la modernidad colonial y fue impuesta a partir del proceso de colonización de las Américas y el Caribe por parte de los europeos. Por dicha razón, a pesar de que los estudios críticos animales han tendido a eludir la cuestión colonial, consideramos que para entender el modo en que opera el binomio humano/animal es preciso abordar los procesos de colonización/colonialidad en “América”, sin los cuales no podría haberse dado la Modernidad. De hecho, las Américas, aunque dadas como conceptualmente incuestionables, son una invención de la propia modernidad<sup>3</sup>, debido a que solo se configuran como periferia geopolítica a través del colonialismo. Es a través de este proceso que Europa se convirtió en el centro del mundo y el capitalismo adquirió dimensiones globales (Dussel, 1999). Así, a partir de esa relación entre modernidad occidental, colonialismo y

---

<sup>3</sup> Iniciada en el siglo XV, según Quijano (1995).

capitalismo mundial se definió un patrón global de poder, definido por Aníbal Quijano (1995) como “colonialidad del poder”.

El proyecto colonial, a través de la racialización, la generificación y otras lógicas de dominación, creó jerarquías que justificaron la violencia colonial, perdurando y reeditándose de diversas formas a lo largo del tiempo. La colonialidad del ser, propuesta inicialmente por Mignolo (2003), se refería a la imposición de un nuevo lenguaje a las poblaciones esclavizadas en territorio latinoamericano.

Así, según Maldonado-Torres (2017), y como lo propone Mignolo (2003), al negar la posibilidad de que las personas racializadas tuvieran sus propias lenguas, la colonialidad del saber las despojó de su propia humanidad. Por eso una de las principales consecuencias persistentes del proyecto colonial ha sido la animalización de los pueblos colonizados (Lugones, 2010; Quijano, 2000). Dicha animalización fue la que justificó, entre otros factores, la esclavización de los pueblos afrodescendientes e indígenas en las Américas (Curiel, 2018). Estos pueblos fueron concebidos como salvajes y primitivos, ubicados como parte del "pasado", el cual sería "superado" –supuestamente– por el desenvolvimiento de la "Historia universal", teniendo como cúspide al Hombre civilizado. Dichas narrativas racistas fueron reforzadas por las afirmaciones científicas sobre las semejanzas biológicas y fisonómicas entre las personas no blancas y los animales, legitimando con ello que la blancura se convirtiera en el modelo y el patrón de la humanidad (Deckha, 2018).

En lugar de reconocer la preexistencia de toda una estructura presente, el proceso de colonización instituyó la categoría “colonizado/a/e” y, a partir de ella, redujo a esas personas a seres privados de la moral atribuida a algunos tipos de seres humanos<sup>4</sup> (Lugones, 2014). Si esta deshumanización entre humano/no humano, fue un recurso colonial de justificación para la

---

<sup>4</sup> Es importante reconocer que no todos en la sociedad europea del siglo XVI tenían el mismo estatuto de moralidad o derechos legales y sociales. Había una jerarquía que variaba según la clase social, por el hecho de ser hombre, heterosexual, cisgénero, sin discapacidad, etc.



esclavización de personas racializadas, entonces nada de esto habría sucedido sin 1) la lógica de la razón, la raza, el conocimiento y el ser únicos y 2) la lógica especista antropocéntrica.

De ahí que para Lugones “la dicotomía jerárquica como marca de lo humano también se convirtió en una herramienta normativa para condenar a los colonizados” (2014: 937). Eso porque la ausencia de humanidad delegada a los colonizados *los animalizaba* para justificar su explotación, opresión y objetificación. De esta manera, el análisis en torno a la creación o imposición de la dicotomía entre lo humano/no humano como forjadora y justificadora de la explotación es de suma importancia para entender el proyecto colonizador en sí mismo como contribuyentes a la lógica especista. Si la razón blanca europea justificó la explotación sobre la base de la no humanidad, la no humanidad es la característica permisiva de ese acto atroz. Esa lógica es alta y directamente aplicable al caso de los animales no humanos, que por ser de otra especie son clasificados como “menos que humanos” y, bajo dicha conceptualización, se legitima su explotación y exterminio. De hecho, el aparato colonial instauró un conjunto de espacialidades de muerte y de disciplinamiento para confinar a los demás animales a diversos espacios de encierro y explotación (zoológicos, bioterios, circos, acuarios, granjas), siendo reducidos a mera mercancía, donde sus gritos y voces permanecen inaudibles.

Asimismo, la propia occidentalidad blanca colonial perpetuó la dicotomía entre naturaleza/humanos o humanos/no humanos. En otras palabras, podríamos leer que en la “naturaleza” se incluyen los animales no humanos y, en base a una política de las diferencias<sup>5</sup>, como lo anunciaron Walker (1979) y Federici (2017), esto permitió el establecimiento del especismo como una forma de opresión. Así, la blanquitud sería responsable por el especismo y, por lo tanto, su perpetuación sería parte del proyecto capitalista colonizador, tanto

---

<sup>5</sup> Es decir, esa diferencia es lo que nos hace propensos a ser oprimidos. Y si somos oprimidos, podemos ser explotados, mercantilizados, cosificados, violentados (Walker, 1979). La diferencia la determinan quienes tienen el poder de decidir a quién o qué explotar (Federici, 2017), es decir, cuanto más diferente es un individuo de un ser humano hombre, cisgénero, heterosexual, blanco, rico, del Norte Global, mayor será su saldo social de pérdida de privilegios.

por la herramienta de la animalización, como por la cuestión mercantil y la explotación capitalista de los demás animales. Por tanto, la discusión sobre la imposición de la lógica especista no puede ocurrir de una manera disociada de la discusión decolonial, debido a que, como sugiere Aph Ko (2019), es la lógica colonial la que justifica y forja la explotación actual de animales no humanos y de personas humanas subalternizadas y esclavizadas (que en la actualidad sufren la violencia racista).

El proyecto colonial estableció, entonces, formas de poder que perduran hasta el presente por medio de la racialización, la *generificación*, el capacitismo, el establecimiento de la epistemología occidental blanca como única, etc., y que continúan reeditándose. En lo que respecta a la animalización, es importante señalar que este recurso solo es válido como argumento de inferiorización siempre y cuando exista la colonización y el especismo que conlleva e impone. En otras palabras, con ello vemos la necesidad de que los movimientos antiespecistas se comprometan en una discusión decolonial y, por lo tanto, antirracista, ya que la supremacía blanca occidental sigue dominando las narrativas de construcción del antiespecismo. Y ningún debate, militancia o activismo antiespecista proveniente de voces hegemónicas puede tener un compromiso decolonial.

En efecto, la colonialidad y la imposición de categorías dicotómicas de justificación para la opresión y la explotación posibilitaron no solo el racismo, el machismo, la LGBTfobia y el capacitismo, sino, como argumentamos, también el especismo. Se crea una vía de doble sentido: la decolonialidad debería comprometerse con el fin del especismo, fruto de la razón blanca occidental criticada por el giro decolonial, y el antiespecismo también debería comprometerse con la decolonialidad. Incluso por qué, considerando las estructuras conceptuales opresivas<sup>6</sup> (como las define Warren, 2000), la crítica a la colonialidad se hace un camino inevitable para la superación de los “ismos” de dominación (especismo, sexismo, clasismo, cisheterosexismo, racismo, etc.), ya

---

<sup>6</sup> El conjunto de creencias, valores, actitudes y supuestos que dan forma y reflejan cómo alguien se ve a sí mismo y al mundo (Warren, 2000: 60).

que operan bajo la misma lógica binaria.

### III

El proyecto colonial ha implementado la animalización como recurso y táctica política para trazar fronteras entre las vidas que importan y las vidas inhabitables e invivibles, distribuyéndolas en una escala piramidal (González, 2021b). Esta escala establece un parámetro de un cuerpo humano normal –el varón cis-heterosexual, blanco, occidental, capacitado, neurotípico y con un cuerpo productivo– mientras quienes se distancian de su ideal y modelo normativo se encuentran sometidos a grados diferenciales de violencia y subordinación. En palabras de De Mauro Rucovsky (2022) “lo animal es el reverso degradado de lo humano, es decir, es una operación constante de jerarquización, atribución y gestión política de la vida. En los bordes de la especie humana, en esa zona de la animalidad se ubican los zoológicos humanos del S. XIX, la feminidad, la negritud y lo indígena.”

Sin embargo, las articulaciones animalistas por parte de instituciones, organizaciones y grupos predominantemente blancos<sup>7</sup>, en lugar de realizar un análisis histórico que aborde la continuidad entre los dispositivos especistas y las lógicas racistas o coloniales, han utilizado constantemente comparaciones descuidadas entre opresiones. De esta forma, como han puesto de relieve varias autoras afrofeministas, feministas negras/interseccionales o mujeristas antiespecistas, se configura un animalismo que reproduce los discursos colonizadores que han oprimido a las personas racializadas desde la época de la colonización. Según Aph y Syl Ko (2017), el uso de comparaciones entre animales no humanos y personas negras, cuando se establece

---

<sup>7</sup> Como PETA, Personas por el Trato Ético de los Animales (en su traducción), un grupo conocido por realizar campañas que usan imágenes descuidadas y violentas para enfrentar el especismo. Un ejemplo bastante conocido es la campaña “Piel es asesinato”, que usa de imágenes de mujeres negras con su piel siendo arrancada -como forma de concientizar a la población- asumiendo carácter racista, gordofóbico y sexista-machista, para alertar los problemas del uso de pieles de animales no humanos.

de manera rápida, irreflexiva o insensible, es sumamente problemático.

Ante esto, es fácil entender que las personas negras o las personas involucradas en movimientos negros no quieran, de antemano, involucrarse con activistas que reproducen continuamente estas formas de analogías. Al respecto, Aph Ko (2019: 44), afirma que los intentos de agendas dirigidas a las personas negras por parte de activistas animalistas (blancos, en su mayoría) se da a través de la lógica y la empatía antiespecistas. Al omitir el tenor político del antirracismo y quedarse en un abordaje simplista emocional o lógico, se reproducen estrategias europeas ineficaces que no abordan de modo directo la colonialidad y el racismo. Como existen muchos otros recursos para hablar del especismo y su conexión estructural con otras opresiones, las hermanas Ko sugieren que este tipo de comparación sea reemplazada por otra estrategia discursiva. De hecho, Aph Ko (2019) afirma que visibilizar el recurso de la “animalización” implementado por la colonialidad puede ser un terreno fértil para discutir la opresión de humanos y animales no humanos. En tal sentido, ella explora la noción de que la supremacía blanca es la responsable de dar lugar al especismo y el racismo y que, por lo tanto, las comparaciones entre esas opresiones deben ser hechas con cuidado, prestando siempre atención a este origen común.

Quizás, sugiere Ko (2019: 45), el debate sobre la “animalización” –o la animalidad– pueda repercutir en los movimientos negros o espacios de discusiones raciales, reemplazando así la estrategia utilizada hasta entonces de intentar cooptar a estas personas para los movimientos animalistas dominantes, que llevan en su estructuración una blancura tóxica y un quehacer colonizador. Si esto fuese prioridad para el antiespecismo, los movimientos animalistas se acercarían a la descolonización admitiendo que las luchas antirracistas ya tienen la capacidad de llevar a cabo la discusión de la opresión especista, sin la necesidad de la acción de sus políticas intervencionistas. Las mujeres negras como Aph Ko ya están haciendo un movimiento para demostrar que la supremacía blanca trata a las personas racializadas a través de la animalización y que, por lo tanto, para

quienes emprenden una lucha antirracista, es más que posible comprender y agregar la agenda antiespecista en su militancia (2019: 46).

A partir de lo dicho, podemos afirmar que si reconociéramos al especismo como uno de los *ismos* de dominación que componen las injusticias sociales y, en consecuencia, que requiere una comprensión más amplia de cómo se produce la opresión basada en la especie (Oliveira, 2021), nos encontraríamos con una expresión estructural multidimensional que se hace indisociable de un abordaje interseccional. En tal sentido, Belcourt (2015) sugiere, en sintonía con Aph Ko (2019), que el especismo se trata de una construcción originada en la supremacía blanca. Esta afirmación teórica se da por el entendimiento de que la supremacía blanca es una maquinaria política basada en la expansión y usurpación territorial, en consonancia con la explotación y el exterminio de los cuerpos indígenas y animales. De esta forma, la conexión entre el especismo, en cuanto aspecto estructural, y un posicionamiento anti-opresión se vuelve fundamental, creando así las condiciones para la emergencia de un antiespecismo comprometido también con el combate a analogías reproductoras de violencias coloniales.

Asimismo, Belcourt (2015) apunta que la supremacía blanca se ocupó de homogeneizar –y así higienizar, en el sentido colonial de borrar toda producción de conocimiento o producción política por parte de pueblos racializados (Santos, 2019)– las culturas alimentarias y las formas de cultivo. A través de una imposición capitalista colonial, la Modernidad y los sujetos hegemónicos relacionados a ella, se desplegó un proceso de apropiación de la tierra y se consolidaron normas que promovieron una alimentación con parámetros coloniales. En consecuencia, esa operación aniquiló diferentes visiones del mundo e impuso un cierto patrón de sabor, gustos y deseos. Dicho en otras palabras, el recurso colonial de poder sobre lo inmaterial (como los conocimientos de formas de cultivo) y material (alimentos y semillas) (Warren, 2003) no se puede disociar del proyecto de expansión y usurpación territorial, esto es, de la dominación cultural sobre la producción agrícola (Oliveira, 2021). Cabe añadir que el aparato colonial también impuso una reconfiguración de las vidas y de los cuerpos de los demás animales

debido a que las prácticas de explotación animal, como la cría industrial y la experimentación animal, se han desarrollado en las tierras expropiadas mediante la colonización, con impactos violentos sobre los pueblos humanos y los animales no-humanos (Corman, 2020: 159).

En ese contexto, cabe señalar que los primordios del complejo animal-industrial, abordados por Noske (1989), fueron formados a partir de un modelo colonial de alimentación basado en la matanza de animales a gran escala. Fue en ese proceso que los cuerpos de los animales y las semillas, ambos símbolos de lo que la colonialidad asumió como “la naturaleza”<sup>8</sup>, fueron totalmente apropiados. De hecho, la expansión colonial incluyó el traslado y la introducción de los animales denominados “domésticos”, como cerdos y vacas, lo que impuso relaciones inéditas con la vida animal provocando, además, el desplazamiento y la extinción de los animales nativos (Corman, 2020). Chloë Taylor y Kelly Struthers (2020: 139) sostienen, al respecto, que la expansión de la ganadería no solo funcionó como un modo primario de territorialización, sino que también era una de las formas principales en la que los colonos interactuaban con los otros animales. Para los colonos, la domesticación y las relaciones de propiedad aparecían como naturales, incuestionables y un signo para medir el progreso, debido a que implicaba convertir a los animales en mercancías disponibles para el desarrollo económico de cada nación (Taylor y Struthers; 2020: 139). Al asumirse esa correlación entre el grado de explotación de los animales y el grado de civilización, la resistencia de ciertos pueblos a la domesticación animal funcionó como un indicador de la superioridad europea, y por tanto, como un modo de legitimar la expansión colonial (Ávila, 2017).

Por ende, el especismo asociado con el racismo y la apropiación del territorio todavía se expresa como parte de la supremacía blanca en el capitalismo neoliberal. Este panorama establece bases para que abordemos al especismo estructural como

---

<sup>8</sup> Es decir, se trataba, también, del proceso simbólico de dominación de la naturaleza, contra-parte de la dicotomía civilización (colonizadores) X naturaleza (personas racializadas, animales no humanos, personas enfermas o discapacitadas, etc) (Gómez, 2010).

el “reconocimiento de la ubicación de la opresión de los animales no humanos dentro de la organización social” (Oliveira, 2021: 20). Una ubicación que presenta aspectos racistas, de soberanía territorial, de colonialidad, entre otros. Teniendo en cuenta la complejidad de los cambios relacionales entre el capitalismo, la raza, la colonialidad y la animalidad, podemos entender el especismo estructural como el pleno reconocimiento de una trama codependiente entre los *ismos* de dominación (Olivera, 2021). Tanto el colonialismo como el propio capitalismo establecieron una expresión político-social dependiente de la imposición especista.

De ahí la importancia de establecer una mirada no neutral sobre la dicotomía humano/no humano, propuesta por Lugones, como central en la modernidad colonial capitalista, y la consecuente necesidad de que los antiespecismos y feminismos se comprometan con la decolonialidad como compromiso político. En este sentido, Oliveira (2021: 192) recupera la necesidad “de incorporar una definición de especismo que recurra al sentido de opresión” para señalar posibles estrategias políticas interseccionales de resistencia –y que incluyan a los animales no humanos y a la naturaleza. Dada la conexión estructural del antiespecismo con otras formas de dominación, un análisis de las opresiones en términos analógicos se hace insuficiente. No solo porque esas analogías suelen ser violentas y descuidadas, sino porque no recurren a una *genealogía* común para integrar sus estrategias, direccionar sus acciones y comprometerse con la interseccionalidad como metodología (Akotirene, 2018).

#### IV

A partir del recorrido propuesto, y siguiendo a Calarco (2021: 23), el procedimiento de establecer analogías supone que el especismo es independiente y constituye una forma de opresión específica de los animales no humanos y, por tanto, es un fenómeno aislado que debe ser conectado con otras opresiones –a través de las secciones anteriores podemos entender que esta afirmación está sujeta a problematizaciones de origen decolonial. Así, al abordar el especismo de manera independiente, algunos movimientos animalistas no cuestionan ciertas jerarquías éticas y políticas, lo cual

tiene por consecuencia que carezcan de un auténtico compromiso con la superación del recurso animalizadorio<sup>9</sup> como un todo.

Dado que la animalización es, entonces, el resultado de operaciones entrelazadas entre fuerzas políticas, institucionales y tecnologías de poder, podemos entender, en este sentido, que la noción de “animalidad” opera como un dispositivo central para la consolidación de prácticas y discursos que relegan a ciertos cuerpos a una situación de explotación, precarización y abandono socio-económico. Esto se debe a que el humanismo colonial estableció el umbral de lo que cuenta como humano a través de una política de subordinación que designa al “animal” como el reverso negativo de lo considerado plenamente humano y, por tanto, como vida sacrificable y disponible (Derrida, 2006). Si comprendemos entonces que el recurso animalizadorio se vincula a las exclusiones históricas de diversas poblaciones humanas, quizás se tornaría posible establecer un enfoque interseccional que nos impulse a abordar las consecuencias del especismo no solo en el cuerpo de los animales no humanos, sino que además nos permita analizar sus efectos en los cuerpos humanos históricamente animalizados.

Es a partir de la comprensión de que las vidas y existencias subalternizadas son subyugadas y oprimidas bajo la "prerrogativa animal" que podemos convocar resistencias animales y animalistas, bajo moldes anti-coloniales. Es decir, bajo alianzas entre *animales no humanos* y *humanos demasíadamente animales* somos capaces de destronar estrategias políticas que siguen despreocupadas con el combate al antropocentrismo y al especismo, incluyendo la preocupación animalista al entramado de opresiones que buscamos cuestionar. En línea con esto, es importante destacar que la superación del Hombre colonial como escala última de la moral y la política pasa por superar la segregación de esa humanidad de otras formas de existencia, ya que esto implica un modelo de exploración de los cuerpos y existencias de tal manera de considerar al “otro” como un bloque homogéneo disponible en el proceso de reificación

---

<sup>9</sup> Por recurso animalizadorio entendemos la operación colonial que utiliza a los animales no humanos como referencias para la objetificación, la inferiorización ética/política y la explotación de formas de vida y subjetividades que escapan de las identidades normativas y hegemónicas.



(Kirksey, 2017). Con ello, se subestiman las subjetividades, agentividades y capacidades de las existencias subalternizadas y las posibles relaciones de no pasividad y de co-construcción de realidades que pueden derivar de una resistencia más-que-humana o animal. En este sentido, comprender los modos en que la colonialidad inscribe y distribuye los cuerpos es clave en cuanto abre un espacio de alianza entre diferentes formas de vida y minorías políticas que han sido capturados bajo cierta gramática de dominación y a su vez han reconfigurado dicha gramática en sus ejercicios de resistencia.

Precisamente buscando expandir esos ejercicios de resistencia que se oponen al colonialismo, Belcourt delimita, una vez más, que el antiespecismo “no puede existir dentro de espacios carnistas y arquitectónicos de blanquitud a través de los cuales las estructuras político-económicas indígenas se vuelven anacrónicas y la totalidad de la descolonización se vuelve inimaginable” (Belcourt, 2015: 3). Es decir, al rastrear la inseparable conexión entre el recurso colonial animalizador, el antirracismo, la necesidad de destrucción de las jerarquías coloniales de moralidad y la apuesta antiespecista, terminamos argumentando que el encuentro entre los estudios decoloniales y los estudios animalistas no es una mera recomendación, sino un compromiso teórico-práctico ineludible. Quizás es precisamente bajo el paraguas de la animalidad que podemos entender y desarrollar apuestas por mundos plurales, anticoloniales, antirracistas y antiopresión.

## Bibliografía

Ávila I. (2017): *Rebelión en la granja*, Bogotá, Desde Abajo.

Belcourt B-R. (2015): "Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought, *Societies*, Vol. 5, pp. 1-11.

Belcourt B-R. (2020): "An Indigenous Critique of Critical Animal Studies" en: *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, London & New York, Routledge, 19-29.

Calarco, M. (2021): *Animal Studies. The Key Concepts*, London & New York, Routledge.

Corman, L. (2020): "He(a)rd. Animal cultures and anti-colonial politics" en: C. Taylor y K. Struthers (ed.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, London & New York, Routledge, 159-180.

Crenshaw, K. (1989): "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics," *University of Chicago Legal Forum*, Vol 1, Article 8, 139-167.

Curiel, O. (2018): *Decolonizando o feminismo: uma perspectiva desde a América Latina e o Caribe*. Primero coloquio latinoamericano sobre praxis e pensamiento feminista. Anais... Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista (GLEFAS), 1-5

De Mauro Rucovsky, M. (2020): "La huella animal, una mirada salvaje desde el transfeminismo". Disponible en: [www.diarioconvos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/](http://www.diarioconvos.com/2022/04/29/la-huella-animal-una-mirada-salvaje-desde-el-transfeminismo/). Acceso: 2/5/2022

Deckha, M. (2018): "Postcolonial" en: Lori Gruen (ed.), *Critical Terms for Animal Studies*, Chicago, University of Chicago Press.

Derrida, J. (2006): *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée.

Dussel, E. (1999): *Six Theses toward a critique of political reason: The citizen as political agent of justice in the community*. Radical Philosophy Review (Boston) Vol. 2, 90.

Fanon, F. (2009): *Piel Negra, Máscaras Blancas*, trad. Iría Álvarez Moreno, Paloma Monleón Alonso & Ana Useros Martín, Madrid, Akal.

Federici, S. (2017): *Calibã e a bruxa. Mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Trad. de Coletivo Sycorax, São Paulo, Elefante.

Ferreira, N. (2020): *Intersecções decoloniais: gênero, raça, espécie*. Criciúma, Unesc, Anpuh.

Gómez, S. (2000), "La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas", en: Lander, Edgardo (comp). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales -CLACSO, pp. 193-238.

González, A. G. & Davidson, M. (2023): "Aianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista", *Revista Desbordes*, 13 (1), 11 - 54: <https://doi.org/10.22490/25394150.6775>

González, A. G. (2021a): "Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo", *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, Adrogué. Disponible en: <https://bit.ly/feminismoanimalidad>, 123-144.

González, A., G. (2021b): *Insurrecciones Animales*. Publicación Propia. Disponible en: <https://bit.ly/insurreccionesanimales>

Jackson, Z. I. (2020): *Becoming Human: Matter and Meaning in an Antiblack World*, Sexual Cultures, New York, New York University Press.

Jackson, Z. I. (2013): "Animal: New Directions in the Theorization of Race and Posthumanism". *Feminist Studies*, Vol. 39, Nº 3, 669-685.

Kirksey, E. (2017): Lively Multispecies Communities, Deadly Racial Assemblages, and the Promise of Justice. *South Atlantic Quarterly*, Vol. 116, N° 1, 195-206.

Ko A.y Ko S. (2017): *Aphro-ism. Essays on Pop Culture, Feminism and Black Veganism from two sisters*, Nueva York, Lantern, 144.

Ko, A. (2019) *Racism as Zoological Witchcraft: A Guide to Getting Out*. Herndon, Lantern Publishing & Media.

Lugones, M. (2010): "Toward a Decolonial Feminism," *Hypatia* vol. 25, N° 4, 742-59.

Lugones, M. (2011): "Hacia un feminismo descolonial", *La manzana de la discordia*; Vol. 6, N° 2, 105-119.

Lugones, M. (2014): *Rumo a um feminismo decolonial*. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n° 3, septiembre-diciembre, 936.

Maldonado-Torres, N. (2014): "AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World", *Journal of the American Academy Of Religion*, Vol. 82, N°3, 636-665.

Maldonado-Torres, N. (2017): *A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade*. Revista Crítica de Ciências Sociais, Vol. 80, 71-114.

Mignolo, W. (2003): *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira, Belo Horizonte, Ed. UFMG.

Noske, B. (1989): *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*, Pluto Press, 244.

Oliveira, F. (2021): "Especismo Estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VIII, Vol. II, Buenos Aires, 190.

Preciado, P. (2014): "Le féminisme n'est pas un humanisme".

*Libération*, 2. Acceso:

[www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme\\_1109309](http://www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309)

Quijano A. (2007): "Colonialidad del poder y clasificación social", en: R. Grosfoguel, S. Castro-Gómez (ed.), *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del Hombre, 93-126.

Quijano, A. (1995): *Modernity, Identity, and Utopia in Latin America*, en Beverley, J.; Aronna, M.I; Oviedo, J. (Ed.). *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham: Duke University Press, 201-216.

Rocha, J. J. G. da. (2021): Direito, decolonialidade e giro multiespécie. *Revista Direito E Práxis*, Vol. 12, No. 2, 885–914. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/4693>

Santos, S. J. S. (2019): *Índia pós-colonial: discursos hegemônicos e apagamento da diversidade*. Universidade Católica do Salvador, Anais da 22ª Semana de Mobilização Científica- SEMOC.

Santos. S. (2013): *Mas como toda opressão está conectada?*, Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos), Florianópolis.

Taylor C., Struthers K. (2020): "Beyond Edibility: Towards a Nonspeciesist, Decolonial Food Ontology", en C. Taylor y K. Struthers (ed.), *Colonialism and Animality: Anti-Colonial Perspectives in Critical Animal Studies*, London & New York, Routledge, 129-177.

Walker, A. (1979): *coming apart. in: \_\_. you can't keep a good woman down*, San Diego, Harverst, 41-53.

Warren, K. (2000): *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What It Is and Why It Matters*, Rowman & Littlefield Publishers.

Wynter S. (2015): *On Being Human as Praxis*, ed. McKittrick K., Durham, Duke University Press.



# CONTINUIDADES Y DESPLAZAMIENTOS DE LO COLONIAL: REFLEXIONES DESDE TERRITORIO COMECHINGÓN

COLONIAL CONTINUITIES AND DISPLACEMENTS: REFLECTIONS  
FROM COMECHINGÓN TERRITORY

*Laura Misetich Astrada<sup>1</sup>*

*Comunidad Canchira (pueblo Camiare / Comechingon) / Red de Información y Discusión sobre  
Arqueología y Patrimonio / Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba.*

*Pablo Reyna<sup>2</sup>*

*Comunidad Timoteo Reyna (pueblo Camiare / Comechingon) / Centro de Investigación del  
Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba / Universidad Provincial de Córdoba.*

*Sofía Soria<sup>3</sup>*

*CONICET / Universidad Nacional de Córdoba.*

---

<sup>1</sup> Mujer Camiare Camichingón, Comunidad Canchira. Profesora y Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Magíster en Antropología por la misma universidad. Diplomada en Género y Movimientos Feministas por la Universidad Nacional de Buenos Aires. Docente del Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba (ICA). Integrante de la Red de Información y Discusión sobre Arqueología y Patrimonio (RIDAP) y del Grupo de Estudios sobre Feminismos e Interseccionalidad (FCS-UNC).

<sup>2</sup> Nawan de la Comunidad Timoteo Reyna del pueblo Camiare (Comechingón). Profesor en Historia por el Instituto de Culturas Aborígenes de Córdoba (ICA) y Licenciado en Historia por la Universidad Católica de Córdoba (UCC). Se desempeña como docente en Educación Media en ámbitos rurales (Escuela Canteras El Sauce), en Educación Superior no Universitaria (ICA) y Universitaria (Universidad Provincial de Córdoba). Además integra el colectivo Camitalalo (que agrupa a personas de comunidades indígenas de Córdoba) y es investigador del CIICA (Centro de Investigación del Instituto de Culturas Aborígenes).

<sup>3</sup> Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Doctora en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Profesora Adjunta de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba (FCS-UNC). Coordina el Grupo de Estudios sobre Feminismos e Interseccionalidad (FCS-UNC). Investiga la relación entre política, mujeres indígenas y feminismos en el contexto argentino contemporáneo desde una perspectiva pos y decolonial. Como parte de esta trayectoria, acompaña proyectos y actividades vinculados a la defensa de los derechos indígenas en general, y de las mujeres indígenas en particular.

Recibido 30-04-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año II, Nro. 2, primavera de 2023,  
ISSN: 2953-4089, 35-60 – Aceptado 30-05-2023.

## **Resumen**

En este artículo delineamos una discusión acerca de los modos de presencia de lo colonial en el territorio hoy llamado Córdoba. Desde una alianza que nos encuentra como autorxs indígenas y no indígenas, nuestro objetivo es mostrar principios de organización social que configuran relaciones coloniales en el presente y en el pasado, uno de cuyos efectos es la continuidad de la subalternización de los pueblos indígenas. En el primer apartado, reconstruimos las particularidades del imaginario de extinción de lo indígena y de la expropiación territorial que contribuyeron a conformar la idea de “Córdoba sin indixs”. En el segundo apartado, a partir de algunos conflictos emergentes, nos detenemos a pensar en las nuevas –o desplazadas– formas de lo colonial bajo el signo de preservación o defensa del patrimonio. En el tercer apartado, y a modo de conclusión, destacamos la importancia de seguir pensando en los desplazamientos de lo colonial para problematizar sus modos de continuidad.

**Palabras clave:** Córdoba – Imaginario colonial – Violencia territorial – Patrimonio

## **Abstract**

In this article we outline a discussion about the modes of colonial presence in the territory today called Córdoba. From an alliance that finds us as indigenous and non-indigenous authors, our objective is to show principles of social organization that configure colonial relations in the present and in the past, one of whose effects is the continuity of the subalternization of indigenous peoples. In the first section, we reconstruct the particularities of the imaginary of the extinction of the indigenous and territorial expropriation that contributed to shape the idea of “Córdoba without natives”. In the second section, from some conflicts emerging, we stop to think about the new -or displaced- forms of the colonial under the sign of preservation or defense of the heritage. In the third section, and by way of conclusion, we highlight the importance of continuing to think about the displacement of the colonial in order to problematize its modes of continuity.



**Keywords:** Córdoba – Colonial imaginary – Territorial  
violence – Heritage

Yo sé, señor,  
yo he visto la noche sobre el campo,  
su condición de estrella, su silencio pesado  
y digo que no es cierto que puedan alquilarla,  
que le alambren el torso, que le vendan la espalda,  
porque la tierra entera pertenece a la noche,  
al universo entero, al sudor de la azada  
que mueve la fatiga campesina del mundo,  
la voluntad labriega como una enorme pala...  
Armando Tejada Gómez

### ¿NUEVOS COLONIALISMOS?: CONTINUIDADES Y DESPLAZAMIENTOS DE LO COLONIAL

Sostener la idea de “nuevos colonialismos” como hipótesis de lectura de algunos procesos de nuestra contemporaneidad implica, como punto de partida, preguntarnos sobre la distinción entre “lo viejo” y “lo nuevo”. Esto supone no dar por sentado el significado y alcance de lo colonial, porque de la demarcación de su especificidad dependerá lo que podamos identificar como sus rasgos constitutivos y sus modos de presencia en el presente. Asumiendo que no toda relación de dominación es colonial, podemos plantear esta cuestión a partir de los siguientes interrogantes: ¿qué es lo colonial?, ¿cómo se articuló lo colonial en el contexto latinoamericano?, ¿la lógica colonial ha operado de la misma manera en todas las escalas territoriales de esta región del sur global?, ¿de qué modo persiste lo colonial en el presente?, ¿como continuidad, reproducción, reactualización, desplazamiento?

En un dossier relativamente reciente, Laura Catelli, Mario Rufer y Alejandro De Oto, luego de señalar la innegable expansión de la crítica poscolonial anglosajona y el giro decolonial en las últimas décadas, indican no solo cierta ausencia de definición de lo colonial, sino también una insuficiente discusión acerca del “qué” de lo colonial y el “cómo” permanece. En sus palabras:

[C]onsideramos que es necesario poner en discusión que la persistencia de lo colonial no puede resumirse como una serie de continuidades inalterables. Dichas continuidades han sido ocultadas por los discursos de quiebre de las élites criollas en los momentos genésicos de la nación latinoamericana; o suprimidas por instauraciones performativas: mestizaje, ciudadanía, igualdad, hibridez, república. Al mismo tiempo, pareciera que cuesta definir qué entendemos por 'lo colonial' en cualquier caso, como si al trabajarlo como *síntoma* del presente, perdiera la posibilidad de ser definido al menos genealógicamente. ¿Qué es lo que *continúa*? ¿Qué es lo que *marca*? ¿Hablamos de discursividades, de prácticas, de invenciones signícas de diferencia, jerarquía, subjetividad y territorialidad? (Catelli, Rufer y De Oto, 2018: 11-13, el resaltado es del original).

De esto resulta la precaución analítica de asumir que lo colonial, antes que una premisa que no necesita mayor explicación, requiere una delimitación en vistas de mirar con la mayor justeza posible sus singularidades contextuales y modalidades de presencia y/o persistencia. En este sentido, pensar la lógica colonial implica tener en cuenta al menos dos dimensiones analíticas: una espacial y otra temporal. En relación a la dimensión espacial, surge la pregunta de si todos los territorios del sur global pueden enmarcarse en categorías como las de colonialidad del poder (Quijano, 1998 y 2000) que, en los últimos años, ha tenido una gran difusión para dar cuenta del nuevo patrón de poder que surgió con la Conquista de América. No es la intención aquí cuestionar la fecundidad de este concepto –que de hecho tiene la virtud de haber situado la discusión de la modernidad desde los procesos de colonización en América Latina–, pero sí introducir la pregunta sobre la pertinencia de analizar cualquier contexto y práctica de dominación desde categorías como esas o si, en todo caso, necesitamos de reflexiones situadas que nos permitan poner el acento en procesos e instituciones que han tenido eficacia en algunos territorios más que en otros.

Sin la pretensión de promover lecturas excluyentes sobre la pertinencia de una u otra forma de colonialismo, nos interesa puntualizar la centralidad de una reflexión situacional en vistas de

delinear los particulares discursos, instituciones y/o dispositivos de saber-poder que promovieron procesos de (des)marcación de la otredad y de expropiación territorial. No hay duda que, dentro de esa compleja trama, la construcción de imaginarios en torno a lo indígena fue una de las piezas constitutivas del andamiaje de lo colonial. Y es en este punto donde la dimensión temporal adquiere relevancia, ya que uno de los rasgos distintivos de esta forma de dominación fue y es la configuración del mito según el cual la historia de la civilización humana comienza en un estado de naturaleza y culmina en un estado de cultura, representado por la experiencia de Europa (Quijano, 1992 y 2000). Esta concepción del tiempo que inauguró la modernidad/colonialidad supuso la representación de los pueblos indígenas como expresión de un tiempo pasado dentro de un tiempo lineal y homogéneo; hecho que pone en evidencia la estructuración de un prisma cronologizante y cartografiante de lo indígena u originario (Reyna, 2020).

Laura Catelli (2018), retomando a Trouillot y Castoriadis, propone el concepto de *lo imaginario colonial* como conjunto de representaciones sostenidas sobre la dinámica de huella (visibilidad) y silencio (invisibilidad); a lo que podríamos agregar una dimensión no menos importante: la audibilidad e inaudibilidad de voces que expresan representaciones u ontologías otras. Ante esto, una de las tareas consiste en analizar lo colonial desde sus construcciones simbólicas, entendidas como invenciones con efectos subjetivantes con no pocas implicancias materiales en términos de las violencias que supone, pues de eso depende que podamos comprender por qué y bajo qué condiciones algunos hechos fueron posibles. Así, por ejemplo, sin considerar ese prisma cronologizante y cartografiante mencionado, no podríamos entender los procesos de interrupción, desplazamiento, expropiación territorial, desarticulación familiar y comunitaria, diáspora, violencia sexual, servidumbre, difamaciones y sospechas sobre la identidad indígena que operaron en Córdoba, y que pretendemos mostrar en este texto.

De este modo, lo espacial y temporal, como dimensiones analíticas, nos dan la posibilidad de ordenar algunas indicaciones sobre las particularidades de la estructuración colonial y sus efectos.

Permiten demarcar algunos contornos sobre la dicotomía entre sujeto moderno y alteridades indígenas (Castro-Gómez, 2000; Mignolo, 2010; Soria, 2015) que, en términos de sus efectos concretos, explican prácticas de apropiación y expropiación del espacio íntimamente vinculadas a imaginarios temporalizantes y espacializantes de lo indígena en diferentes momentos históricos, y no exclusivamente en el llamado periodo colonial. En otras palabras, desde estas coordenadas es posible comprender la configuración de ordenamientos territoriales que no han cesado hasta el presente y que prescriben formas de ser y estar en el mundo; mundo que luego del acontecimiento de la conquista se postuló como uno (moderno, capitalista, occidental, noratlántico, cristiano, patriarcal). Como indica Nick Shepherd (2015), dichos ordenamientos se asentaron en la conquista del tiempo y el espacio, cuyo resultado fue la institución de la tipología de lo pre-colonial, lo colonial y lo postcolonial<sup>4</sup> que canceló compresiones distintas y multiformes del tiempo y el espacio.

Desde esta perspectiva, buscamos pensar los efectos de lo colonial en el presente de este territorio hoy llamado Córdoba. Pero ¿cómo pensar dichos efectos? En línea con lo que señala Gayatri Spivak (1997) en relación a las reactualizaciones del imperialismo, antes que una simple repetición de lo mismo preferimos pensar en *desplazamientos*; es decir, cómo lo colonial puede aparecer bajo formas que en apariencia no tendrían que ver con él y que, sin embargo, deben su eficacia a ese borramiento. Movernos entre lo que vemos y aquello que todavía no puede verse, pues está camuflado y es subyacente desde hace más de quinientos años, es una manera de transitar algunas respuestas sobre la distinción entre “lo viejo” y “lo nuevo”. Algo así como un desplazamiento camaleónico que nos invita a observar aquello que funciona como principio de organización de relaciones sociales coloniales y que se expresa en distintas formas de despojo territorial y modalidades de

---

<sup>4</sup> Vale aclarar que, en este caso, referimos a una estructuración en términos de una linealidad que avanza desde la naturaleza hacia la cultura, donde lo post-colonial representa una etapa temporal. Por el contrario, cuando se habla de una perspectiva poscolonial, antes que aludir a una temporalidad específica, refiere a una postura epistemológica que interviene en los discursos e imaginarios coloniales.

disciplinamiento, subalternización, culturalización y tradicionalización de la diferencia que promueven ideas estáticas de un otrx local o nativx.

El objetivo de este artículo es mostrar contextos y procesos que dan cuenta de la presencia de lo colonial como principio de organización social en este territorio que habitamos bajo el nombre de Córdoba y que, en el presente, siguen vulnerabilizando a los pueblos indígenas. En el primer apartado, reconstruimos las particularidades de la configuración del imaginario de extinción de lo indígena y de la expropiación territorial que contribuyeron a conformar la extendida idea de “Córdoba sin indixs”. En el segundo apartado, a partir de algunos conflictos como emergentes, nos detenemos a pensar en las nuevas –o desplazadas– formas de lo colonial bajo el signo de preservación o defensa del patrimonio. En el tercer, y último apartado, ofrecemos algunas reflexiones a modo de conclusión que destacan la importancia de problematizar las continuidades de lo colonial a partir de sus desplazamientos.

Antes de pasar, entonces, al desarrollo de esta contribución, es importante reafirmar que emprendemos esta escritura desde diferentes trayectorias e identificaciones que nos sitúan en lugares diferenciales, pero lo hacemos desde una apuesta de enunciación que encuentra su suelo en historias indígenas acalladas pero no olvidadas; en memorias de abuelos y abuelas que marcan batallas que se libran en los tribunales y en las calles; en la investigación y la docencia; en la producción teórica y en los encuentros con hermanos y hermanas indígenas; en las ceremonias y en los ríos; en fin, en alianzas que se gestan en diferentes caminares.

### **¿CÓRDOBA SIN INDIXS?: LA CONFIGURACIÓN DE UN IMAGINARIO ANTROPOFÁGICO DE LA DIFERENCIA**

El cambio histórico, en tanto experiencia de transformación que ocurre en determinado tiempo y espacio, no es algo que pueden vivenciar libremente todas las sociedades del globo. Algunos pueblos y naciones deben permanecer inmutables, anclados en sus tradiciones y habitando mudamente un no-tiempo mientras esperan, cual testigos pasivos, su anunciada muerte definitiva. Al

menos es lo que se espera para los pueblos indígenas en la gran mayoría de los territorios hoy llamados americanos. La transmutación, tan propia de la vida, tan necesaria en nuestro camino hacia la muerte, es un derecho del que pueden gozar solo algunos pocos, quienes encaramados en la senda del progreso y la civilización, ciertamente sí tienen futuro ¿Cómo es que hemos llegado a construir esas ideas que imaginan lo indígena en términos museificantes?, ¿acaso la alteración de pautas culturales, por citar solo un ejemplo, consolida la senda de la extinción de un pueblo?, ¿dónde quedan, entonces, las adaptaciones a contextos opresivos, las posibilidades de resignificar imposiciones y la habilidad para seguir existiendo?, ¿qué es al fin y al cabo la identidad?

Abordar estas preguntas supone el esfuerzo de ofrecer explicaciones más allá de esquemas binarios y simplistas, como analiza Damián Gálvez González en referencia a la obra de Said: llevar adelante un análisis del discurso colonial supone una interrogación de las “‘geografías imaginarias y sus representaciones’, tanto como las ‘territorialidades superpuestas’ en las cuales colonizador y colonizado [...] siguen coexistiendo a través de proyecciones, relatos e historias entretreídas” (2018: 15). Esta experiencia de coexistencia y superposición, desde donde pretendemos dar una discusión como autorxs indígenas y no indígenas, quizás perturbe ciertas representaciones. Sin embargo, no queremos clausurar este lugar de enunciación sino asumir que, en esta escritura surgida desde fronteras que se tejen desde lo conceptual, lo disciplinar y lo vivencial, transitaremos la complejidad de diversas conceptualizaciones de lo indígena como portadores de una diferencia radical asociada casi exclusivamente con la ruralidad, la oralidad, la naturaleza y la ritualidad. O, en palabras de Stuart Hall (1992), conceptualizaciones que surgieron vinculadas a la estructuración del mundo en términos de buenos/malos, nosotros/ellos, civilizados/incivilizados.

Correr el velo de un imaginario antropofágico de la diferencia en esta provincia nos permite dar cuenta de representaciones construidas y consolidadas a través de conocimientos inobjetados, como los científicos o estatales. Muchas discusiones sobre la identidad, la subjetividad, las otredades o

alteridades, han tendido a reificar las identidades indígenas, sin reconocer los problemas políticos, epistemológicos y ontológicos que derivan de la inhabilitación de la complejidad del cambio histórico, las disputas y los conflictos (Benhabib, 2006). Yendo a experiencias concretas, no podemos dejar de compartir que quienes pertenecen a los pueblos indígenas en Córdoba se ven tristemente obligados a cumplir con determinadas expectativas para ser interlocutores válidos –como es el caso de dos de quienes escribimos este texto, cuando decidimos salir al ámbito público para llevar adelante algún reclamo o plantear cierta problemática. Expectativas alimentadas por estereotipos que no solo tienden a ontologizar lo indígena en el pasado o en ciertas geografías, sino que se proponen de fondo controlar y regular la velocidad con la que debe darse el cambio histórico. Es que cuando los indígenas tienen la osadía de anunciarse públicamente, se motorizan un sinnúmero de representaciones de larga data (Zapata Silva, 2019) que desvían, las más de las veces, la atención en referencia a los asuntos que en principio se quieren discutir.

Pero ¿cuándo y quiénes han producido esos imaginarios que encapsulan el ser indígena en Córdoba en coordenadas tan estrechas? Si nos damos la tarea de rastrear genealógicamente indicios y huellas al respecto, podemos observar instituciones y dispositivos que contribuyeron no solo a una progresiva desterritorialización y desestructuración de familias y comunidades indígenas, sino también a abonar la idea de que, pasado cierto periodo de ordenamiento político-territorial y de gestión de la población, los pueblos indígenas podían darse por extinguidos.

Desde los primeros años de la invasión a la *Canchira*<sup>5</sup> se llevó adelante la expropiación de territorios a partir de repartimientos de tierras y solares, cuyo resultado fue que los invasores obtuvieran títulos de propiedad; si bien, no está de más recordarlo, instituciones como la encomienda negaban la titulación de tierras según las leyes de la época. Desde el siglo XVI y por lo menos hasta finales del siglo XVIII, la encomienda fue uno de los dispositivos por excelencia que permitió que, mediante merced real, los encomenderos gozaran de la propiedad de la tierra *de hecho*, pero

---

<sup>5</sup> En lengua *camiare*, madre sierra o sierra madre.

también de ciertos beneficios: entre ellos, el control y el “cuidado” de indixs, garantizados por la figura del repartimiento. En estos encuadres coloniales, los encomenderos desplegaron diversas estrategias para acceder “legalmente” a la propiedad de las tierras de los encomendados y perpetraron prácticas de abuso, servidumbre, esclavitud, humillación y evangelización.

De manera complementaria, las diversas legislaciones coloniales promovieron la creación de “reducciones” o “pueblos de indios” para asegurar la permanencia de las familias indígenas en demarcaciones territoriales precisas y, así, garantizar su control y disciplinamiento mediante distintos mecanismos. Uno de los efectos más notables de esta dinámica fue que, mediante la práctica evangelizadora, se impusieron los nombres y apellidos de los conquistadores a través del bautismo: el Concilio de Trento y el Tercer Concilio Limense permitieron “extirpar nombres de las idolatrías” y aceptaron el mecanismo para que las familias indígenas adoptaran aquellos nombres y apellidos, generándose así una política del olvido que intentó cortar los lazos que unían a los linajes originarios con el territorio (Reyna, 2020).

Esta imposición tuvo el efecto de ocultar linajes considerados indeseables e interrumpir la posibilidad de que los pueblos indígenas ejercieran el derecho a nombrarse y reconocerse como parte de una compleja trama ontológica e identitaria vinculada al territorio. Veamos más en detalle los efectos de este andamiaje que resultó en desplazamientos, despojos, borramientos y negaciones:

[El] reagrupamiento en “pueblos de indios” tuvo como régimen de administración el Cabildo emulando a la institución blanca y española, por lo cual se estableció una mixtura entre curacas, regidores y alcaldes para el gobierno del pueblo, los llamados “mandones” estaban encargados del control social y de generar los mecanismos necesarios para el pago del tributo que debían entregar al Capitán Recaudador, quien iba acompañado del curaca o “mandón” y de otras autoridades como regidores o soldados. Recordemos que las disposiciones con respecto al empadronamiento de tributarios establecían que debían registrarse todos los que habitaban el pueblo. En este sentido, el



Virrey Sobremonte expresaba las prerrogativas que tenían los indios tributarios declarando que estos estaban exentos de “cualquier servicio personal y real no ocupándose de las milicias ni contribuciones dejándoles el uso de sus tierras en común y en particular”. Estas prerrogativas no se desarrollaron en la práctica, ni con relación a las milicias, ni al uso de sus tierras. En este último punto, las autoridades o vecinos litigantes en los conflictos por tierras alegaban que los que las ocupaban no eran indios originarios –argumento poco viable de cumplir ante el avance del mestizaje–, que andaban dispersos –en una geografía caracterizada por montes y bosques–, o que eran vagamundos, la connotación social de “vago” –cuando en la mayoría de los casos desarrollaban economías de subsistencia–, y que no cumplían con la obligación de tributar. De esta manera, los discursos citados justificaban el reagrupamiento y desalojo sobre todo de los grupos o pueblos poco numerosos y en consecuencia los indígenas perdían su principal medio de subsistencia que era la tierra (Misetich Astrada, 2023: 6).

Podemos ver cómo estos procesos de marcación y desmarcación de lo indígena funcionaron como principio estructurante de relaciones sociales coloniales. En la conformación de narrativas de extinción participaron no solo cronistas, religiosos, funcionarios y militares del periodo colonial, sino que también en tiempos republicanos otros actores fueron partícipes activos en la consolidación de sentidos comunes acerca de la presencia/ausencia de los pueblos indígenas. Agencias estatales e instituciones académicas fueron parte de procesos de desmarcación étnica y operaciones de mestizaje que funcionaron “como instrumentos ordenadores de la des-etnización, en tanto cristalizaron la idea de ‘extinción’ del indígena comechingón” (Bompadre, 2013: 2). De allí que los discursos, instituciones y mecanismos de (des)marcación indígena deban ser leídos tanto en lo que dicen como en lo que silencian. Como uno de nosotrxs expresa en una reflexión sobre el papel de la historiografía en este proceso:

En Córdoba, como en otras provincias, esta narrativa negadora encuentra su génesis en ciertas hipótesis académicas de la historiografía del siglo XX. Se ha planteado que los procesos de *mestización*, y la *caída demográfica* del siglo XVIII, fueron hitos que nos hicieron desaparecer, y se ha tomado como *verdad* la cantidad de población *india* registrada en padrones y censos coloniales, para hipotetizar tal extinción. Claramente, negar que existió un proceso de desbarajuste y descenso poblacional (por el mismo impacto de la invasión, por los traslados forzosos, los maltratos, y las huidas al monte, etc.) sería aventurado [...] De allí que debemos comprender, como han señalado oportunamente Castro Olañeta y Tell (2011), que no se debe confundir el registro de la población con su historia [...] Así, por ejemplo, se ha tomado como verdad histórica la *ausencia de indios* en una encomienda, sin contemplar otros aspectos centrales para la historia colonial, como la manipulación hecha por parte de los encomenderos para declarar *vacías* las encomiendas (lo que les otorgaba derechos sobre las tierras) o las (reiteradamente registradas) estrategias de la *huida* y de la *fuga* (Reyna, 2020: 57-59, el resaltado es del original).

Y, en ese mismo sentido, tampoco debemos olvidar que ciertas normativas y discursividades modernas tuvieron la intencionalidad de disciplinar, marcar peyorativamente e invisibilizar prácticas indígenas y modos otros de estar en el territorio. Hablamos de las diversas leyes de tierras que desde 1858 desconocieron títulos en ese momento considerados como “precarios” e intentaron “ordenar” el territorio ya en términos liberales; de su corolario como fueron las leyes de expropiación de las “comunidades indígenas” (N° 250, 854 y 1002 de los años 1881 y 1885) que permitieron que miles de hectáreas dejaran de estar en manos indígenas<sup>6</sup>; del Código Rural de 1885 que prohibía realizar

---

<sup>6</sup> Nos estamos refiriendo con exclusividad a las tierras en manos de los antiguos pueblos de indios, dejando de lado las que el estado-nación expropiara al pueblo ranquel desde mediados de la década del 60 del siglo XIX cuando avanza la frontera del río Cochancharaba (Cuarto) al río Quinto (Popopis). Se estima que, entre las décadas del 70 y del 80 de ese siglo, Córdoba obtuvo cerca de 3 millones de hectáreas a partir de las campañas punitivas desplegadas durante el periodo, que tuvieron su corolario con la llamada “Conquista del desierto”. En relación a

“corridas” de suris y guanacos a los pobladores de la campaña; de la Ley de Vagos de 1883 que obligaba a conchabarse a los “malentretidos” (poniendo a producir en términos capitalistas a aquellas manos consideradas ociosas); de la instalación de la idea de “descendiente” como modalidad *sui generis* de “ser indígena” a fines del XIX (Bompadre, 2015); y de la generación de narrativas que sospechaban tempranamente de la indianidad de lxs sujetxs a los que se quería expropiar las tierras y que lxs marcaban como “perniciosos” para la república, como el auto de 1815 que el procurador Díaz Vélez dirigió al Gobernador Intendente en 1815 (CIICA, 2021), entre tantos otros ejemplos históricos que podríamos referenciar.

A partir de lo enunciado, podemos decir que la idea según la cual habitamos una provincia “libre de indixs” (entendiendo por indixs a aquellxs sujetxs imaginadxs como arcaicxs e incivilizadxs, no modernxs y cercanxs a la naturaleza) está arraigada en un principio de (des)marcación de lo indígena como organizador de una estructura colonial que promovió prácticas de desterritorialización, desarticulación comunitaria e interrupción de una trama relacional con la *Canchira*. Todo ello, da cuenta de un imaginario de mestizaje que, en muchos territorios hoy llamados latinoamericanos, funcionó como metáfora de la violencia colonial (Catelli, 2021); es decir, como forma desplazada de una violencia que representa la desaparición de lo indígena como una verdad histórica y no como una ficción con claros efectos en el presente.

## **VIOLENCIA TERRITORIAL: LO PATRIMONIAL COMO NUEVO ENCLAVE DE LO COLONIAL**

Si, tal como venimos anticipando, la estructuración colonial de las relaciones sociales en Córdoba puso en marcha diversas instituciones y dispositivos asentados en –y productores de– un

---

las tierras “ocupadas” por las “comunidades indígenas” (así lo expresa la ley de expropiación de 1881) si bien no hay cifras precisas, estimamos que fueron expropiadas más de 100 mil hectáreas que hasta el momento estaban en manos de los comuneros indígenas de Soto, Pichana, San Marcos, La Toma, Cosquín y Quilino (Reyna, 2020).

imaginario de extinción, una de las tareas urgentes que debemos seguir sosteniendo es desacomodar las piezas que componen esa narrativa. Hacerlo no es una cuestión sencilla, porque a pesar de una amplia normativa internacional, nacional y provincial que reconoce la preexistencia de pueblos indígenas a la conformación de los estados republicanos y que establecen garantías a sus derechos, lo imaginario configura subjetividades y formas de comprensión que siguen hondamente arraigadas. Tanto en el pasado como en el presente, el imaginario colonial que dicta el borramiento de lo indígena de la “progresión” de la historia opera en pliegues inimaginables. Para ilustrar este punto:

Hace un siglo era impensable la idea de que los pueblos indígenas fuesen una fuerza activa en el mundo contemporáneo. Para la mayoría de los pensadores occidentales, las sociedades nativas pertenecían a un estadio previo, inferior, de la historia de la humanidad, y estaban condenadas a la extinción por el avance de la historia y el progreso. Incluso quienes simpatizaban con tales pueblos, consideraban que no se podía hacer mucho para evitar su destrucción o, por lo menos, su asimilación al orden dominante (De la Cadena y Starn, 2009: 191).

Esto nos muestra no solo la complejidad del asunto sino también que el reconocimiento de la continuidad como derecho de los pueblos indígenas debe transitar un difícil derrotero. Y esto se pone en juego en campos tan distintos como el de la justicia, las políticas públicas, la academia, la lucha política, los afectos. Porque, como venimos diciendo, admitir la presencia de lo indígena en nuestra contemporaneidad supone ir a contrapelo de categorías, discursos y sentidos comunes relacionados con la historia, la cultura, la tradición, la identidad, el pasado y el presente. Es por este motivo que en Córdoba sigue siendo tan difícil admitir la presencia y continuidad de lo indígena, porque la historia local –incluso aquella que recupera una tradición revolucionaria que tiene sus símbolos en la Reforma del 18, el Cordobazo y el Viborazo (Reyna, 2020)– se ha sostenido sobre un supuesto de mestizaje o

acriollamiento que enuncia su composición poblacional bajo el nombre de “cordobeses”.

Pero detrás de ese nombre hay historias y procesos de comunalización contemporáneos que, por lo menos desde los noventa, recuperan *lo comechingón*<sup>7</sup> como signo de presencia y categoría de pertenencia en el marco de diversos procesos de autoreconocimiento. Una muestra de ello son los resultados de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004-2005, del Censo de Población y Vivienda de 2001, que contabilizó 10.863 personas que se autoidentificaron como comechingones,

[e]ntre ellos, 5.119 habitaban en la provincia de Córdoba, (reconociéndose 3.817 como pertenecientes a este pueblo y 1302 como descendientes de primera generación) y 5.744 en el resto del país. A su vez, la encuesta significó que el 88,1 % del total general vivía en centros urbanos, mientras que el 11,9% en zonas rurales. El Censo de Población, Hogares y Vivienda de 2010, actualizó estas cifras, arrojando un total de 34.546 personas que se reconocen comechingones (Bompadre, 2013: 5).

Estos datos muestran que, en el contexto de ciertas coyunturas, aquellas historias indígenas supuestamente desaparecidas comenzaron a rearticularse para mostrar que el pasado no es un mero “pasado”, sino una instancia que necesita ser re-narrada para el desocultamiento de linajes acallados (Misetich Astrada, 2023).

La rearticulación de esa presencia implica mostrar la continuidad de la violencia colonial allí donde parece no funcionar; o mejor dicho: hilar acontecimientos que a simple vista aparecen

---

<sup>7</sup> Etnónimo que da cuenta de uno de los pueblos indígenas asentados en la actual provincia de Córdoba y San Luis. Si bien existen discusiones sobre la existencia o no de un pueblo así llamado al momento de la invasión y conquista, es una de las nominaciones más utilizadas (junto con la de *camiare* y *camichingón*) por las actuales comunidades originarias en la región.

aislados o sin relación. Ese gesto político requiere también dar cuenta de los desplazamientos de la violencia colonial, porque ésta aparece incluso bajo el auspicio del reconocimiento, como por ejemplo cuando se otorga el derecho a hablar en clave de “tradicición”, “conservación de la cultura” o “resguardo de la naturaleza” en contextos de pretendida convivencia multicultural. En Córdoba, la lucha política viene mostrando la continuidad de una violencia territorial que no tiene la modalidad más conocida de extractivismo a gran escala, sino que se manifiesta en diversas prácticas que afectan la integridad psicofísica y la subsistencia familiar, tales como: desmontes, incendios, loteos inmobiliarios, proyectos turísticos, destrucción de sitios arqueológicos y reservas indígenas, estafas, engaños, corte de cercos perimetrales, amenazas, matanza de animales, y agresión a mujeres y niños.

Como lo denunciaron más de 30 comunidades indígenas en un documento que resultó de una conferencia de prensa titulada “La violencia territorial hacia las comunidades indígenas de Córdoba”, realizada el 14 de diciembre del 2020:

[E]stos atropellos y violación a nuestros derechos como pueblos originarios [son] hechos de VIOLENCIA TERRITORIAL pues todas las violencias en sus diversas manifestaciones tienen como objeto despojarnos hoy como ayer, de nuestros territorios ancestrales, conocimientos y espiritualidad. Comprendemos que esta escalada de VIOLENCIA TERRITORIAL no es reciente pero que se ha acrecentado producto de la pandemia y a raíz de la especulación inmobiliaria y negocios extractivistas, los incendios, la actividad extractivista de las canteras, usurpaciones y barrios cerrados, y la ausencia de políticas públicas y voluntad política de juzgados, municipios y comunas para hacer valer los derechos sancionados en la Constitución Nacional y el derecho indígena (Museo de Antropologías, “No podemos ser sin pertenecer”, 2020).

Tal como se enuncia allí, esta violencia territorial no es nueva pero adquirió una particular fuerza con la pandemia, contexto en el

que salieron a la luz mediática varios casos que pusieron en evidencia la fragilidad jurídica en la que se encuentran muchas familias y comunidades. En oportunidad de la conferencia de prensa, se mencionaron con detalle atropellos de diversa índole en territorios de los Departamentos Colón, Cruz del Eje, General Roca y Punilla. Tales hechos sintetizan una violencia territorial en sentido colonial, en la medida que atentan contra un modo de entender, estar, saber, hacer y sentir el territorio que se despliega en varias dimensiones según los casos: de género (contra los cuerpos-territorio de las mujeres), material (destrucción del monte), ontológica (destrucción de las tramas vinculares y espirituales con el territorio/monte) y epistémica (ya que en muchos conflictos se conceptualiza el territorio desde categorías científicas que arqueologizan y patrimonializan identidades y materialidades) (Misetich Astrada, 2021).

Este último aspecto resulta crucial para entender algunas continuidades de lo colonial en el presente, ya que muchos conflictos territoriales están atravesados por dispositivos de patrimonialización y arqueologización que definen lo que el territorio es, cómo debe resguardarse y qué medidas deben contemplarse ante la intervención que supone una obra pública o emprendimiento empresarial. En muchos conflictos se pone en juego un paradigma de lo patrimonial que define el marco de las luchas y las posibilidades/limitaciones para la defensa de los derechos indígenas. Ante esto, consideramos importante complejizar la idea de “nuevos” colonialismos a partir de emergentes que tomaron notoriedad reciente en el contexto del Proyecto Autovía Alternativa Ruta 38 en el Valle de Punilla y que ponen en escena el problema de lo patrimonial.

Impulsado desde hace algunos años, dicho proyecto forma parte del Plan Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), cuyo objetivo es trazar una vía para mayor conectividad regional entre regiones de Argentina y consolidar corredores biocénicos en pos de una matriz productivista. Desde el 2017, el estado provincial, a través de la Empresa Camino de las Sierras, presentó varios informes de impacto y evaluación ambiental, organizados en función de los

varios tramos que se pretenden construir. En ese marco, diferentes sujetos se organizaron en asambleas y diversas modalidades de respuesta territorial y ciudadana, logrando instancias de debate y resistencia que, entre otras cosas, lograron la realización de Audiencias Públicas con gran impacto político y mediático, sobre todo en 2018 y 2021 (Collo y Uanini, 2022; Britos y Zurbriggen, 2022).

Uno de los aspectos de este problema –en el que se conjugan ontologías, cosmovisiones y derechos indígenas, así como conocimientos científicos y agencias estatales– es precisamente el patrimonial. Una primera cuestión a mencionar son las irregularidades con las que se llevaron adelante algunos tramos de implementación de la obra porque, a pesar de procesos judiciales impulsados por ambientalistas, eventos, charlas, ceremonias y caminatas para detener la destrucción del monte y denunciar el incumplimiento de normativas de derecho indígena (como el Convenio 169 de la OIT), la inacción de la justicia local permitió la continuidad de la destrucción territorial bajo el instrumento de “informes de impacto”. Estos informes expresan datos de factibilidad de una obra e incluyen informes arqueológicos que miden riesgos que habilitan en muchos casos la destrucción de materialidades y la alteración de lugares sagrados indígenas.

Para ilustrar lo que venimos diciendo, resulta interesante mencionar un hecho reciente en el contexto de los conflictos y resistencias vinculados a este proyecto. En el mes de febrero del presente año, la Agencia Córdoba Cultura, ante el pedido de información de un referente de la Comunidad Indígena Las Tunas en relación al procedimiento y tratamiento de pircas ancestrales ubicadas en una de las trazas de la Autovía, decidió un procedimiento de desarme en base a un informe de impacto arqueológico y comunicó que:

En el caso de que los propietarios deseen recibir voluntariamente los materiales de las pircas que se encuentran en su terreno, deberán ser entregados con la elaboración de un acta policial [...] caso contrario, de no ser reclamados por los



propietarios, se recomienda colocarlos ordenadamente junto a los extremos en donde se produjo el corte, generando una acumulación en forma contigua que resultará en el engrosamiento de las pircas (Agencia Córdoba Cultura, 2023).

Esto generó una inmediata respuesta por parte del referente de la comunidad mencionado, quien declaró en un medio de comunicación:

Para mí, es el lugar de los originarios que me precedieron y me legaron la vida aquí. Repudio el desprecio manifiesto a nuestra comunidad indígena y el destrato permanente que nos ha prodigado. Rechazo y me indigno al comprobar que quien debe custodiar nuestro patrimonio, lo destruye y entrega como souvenir de recuerdo a los comuneros. Indignación, discriminación y necesidad de justicia (El Resaltador, "Autovía Punilla: denuncian destrucción de las pircas ancestrales a la Comunidad Las Tunas", 2023).

Traemos este ejemplo para mostrar no solo la manera en que el paradigma de lo patrimonial encierra una dinámica de protección/destrucción, sino también –y fundamentalmente– la manera en que pone a trabajar dispositivos científicos al servicio de la continuidad de la lógica colonial, al igual que ocurrió cuando se expropiaron las tierras de las comunidades indígenas de Córdoba a fines de siglo XIX (Reyna, 2020: 211). Es interesante observar de qué manera los estudios de impacto refuerzan una racionalidad científicista que, bajo distintos ropajes y lenguajes, opera a favor de una mayor acumulación por despojo en favor de sectores económicos y de una idea de desarrollo moderno/colonial. Muchos estudios de impacto arqueológico, al tiempo que clasifican y ordenan un territorio según criterios de la disciplina, lo liberan para que sea afectado, incluso bajo el argumento de "mitigar" su alteración. En este proceso de evaluación e información sobre los territorios y materialidades indígenas, se deja de lado la compleja y

rica trama ontológica, espiritual y filosófica que contienen los lugares sagrados<sup>8</sup> de las comunidades, incluidos los ríos, los árboles y las rocas que son parte constitutiva de las memorias ancestrales.

A los ojos de las/nuestras comunidades indígenas, no hay duda sobre qué es sagrado, ancestral y propio de la vida o historia de las actuales y pasadas generaciones, porque no hay relación de disociación o propiedad, sino un vínculo acorde a lo recibido de lxs ancestrxs, ser unx con la tierra, la *Canchira*, la *mapu*, la *pacha*.<sup>9</sup> Sin embargo, en el ejemplo mencionado y en muchos otros, el despojo de la autonomía sobre territorios y materialidades –como ocurre con ajuares funerarios, artefactos y piezas que se “recuperan” bajo el argumento de “preservar” bienes culturales–, violenta los vínculos establecidos entre los seres visibles y no visibles, altera e irrumpe las significaciones, cosmovisiones y ontologías indígenas. Por eso, la patrimonialización tiende un puente a la vez que una trampa, porque en nombre del bien común se anula la diferencia, se nos sigue consumiendo en el fragor de los despojos y, como dice Cristóbal Gnecco (2021), opera un desarraigo de los referentes de memoria indígena.

Ante esto, es necesario problematizar la supuesta neutralidad de nociones y normas relacionadas con el cuidado y preservación de la cultura, como es el caso de aquellas vinculadas al paradigma del patrimonio. En muchas ocasiones, las mismas interrumpen la relación entre las comunidades indígenas y las materialidades legadas, favoreciendo un despojo por incautación que quita bienes a una persona o colectivo y ejerce una violencia que incluye aspectos ligados a lo material, lo simbólico y lo ontológico. En este sentido, es una acción que expresa una “nueva” forma de la expropiación y expropiación colonial, en cuyo espectro se enfrentan maneras de habitar –y ser– con el territorio radicalmente distintas, donde una de ellas es puesta en desventaja, subalternizada y alterizada. Esto último no es menor porque, recordemos, en los

---

<sup>8</sup> A propósito, la idea de *lugar* o *sitio sagrado* la utilizamos para designar aquellos espacios particularmente importantes, por sus características históricas, espirituales, afectivas, etc. (Reyna, 2022).

<sup>9</sup> En mapudungum, *mapu* es tierra. En quechua, *pacha* si bien es tiempo/espacio, es significado comúnmente como tierra.

llamados estudios de impacto arqueológico que conciernen a obras que ponen en riesgo los derechos indígenas, las comunidades no son convocadas como voz legítima, ni para consensuar criterios ni para tomar decisiones. Numerosos sitios han sido afectados gravemente con la construcción de la autovía, lo que muestra un aspecto destructivo muy alejado de los mandatos internacionales de preservación y salvaguarda promovidos desde la UNESCO y las oficinas locales de gobernanza. En ese sentido, estas patrimonializaciones neoextractivistas mostrarían una cara de lo colonial operante, que sostiene jerarquías y subalterizaciones, multiplica desigualdades y despojos en zonas de sacrificio instituidas por el capitalismo contemporáneo (Jofré, 2019).

#### **A MODO DE CIERRE: REFLEXIONES COMPARTIDAS**

Como en muchos territorios de esta región del sur global, la conformación del estado nacional y los estados provinciales no estuvo al margen de la violencia colonial. Por el contrario, produjo y sigue reactualizando una antropofagia de la diferencia que, como hemos expresado, adquirió forma a través de narrativas de extinción, mestizaje y criollización; o bien, como dice María Calderón Archina en relación a narrativas huarpes, se materializó en una política de exhibición: “[t]odo aquello que tuviera que ver con las poblaciones originarias, fue relegado a un pasado estático y distante, materializado en pinturas rupestres o enseres exhibidos en las vitrinas de museos provinciales. Sin rastros que denotaran su continuidad” (2022: 264). Pasaron muchas décadas hasta que las normativas internacionales, nacionales y provinciales reconocieran esa continuidad y los renaceres que llevan décadas pulsando por el reconocimiento de la presencia de los pueblos originarios en el territorio de lo que hoy es Argentina, y en toda *Abya Yala*-América Latina.

No es novedad que la vigencia de leyes no lleva necesariamente a la efectivización de los derechos que reconocen, ni que el estado no sea el garante de los mismos a pesar de su adhesión a marcos jurídicos internacionales. Lo que intentamos mostrar en este texto es que el paradigma de lo patrimonial –donde se da una

compleja dinámica entre lo ancestral, lo territorial, lo burocrático, lo científico y lo empresarial–, las leyes y los marcos de comprensión que darían protección a los derechos indígenas generan un laberinto en el que dudosamente se encuentra una fácil salida. En este laberinto, las empresas tienen la llave maestra a partir de sus informes y estudios de impacto que, como han mostrado algunas investigaciones (Collo y Uanini, 2022), se sostienen en supuestos urbanocéntricos y antropocéntricos al servicio de la acumulación capitalista propia del modelo de desarrollo moderno/colonial y en detrimento de otras nociones de territorio.

Esto pone en evidencia cómo la gobernanza internacional y local, al tiempo que instituye la idea de patrimonio como criterio de resguardo mediante concepciones reificantes y romantizadas de las culturas indígenas, instrumenta mecanismos de destrucción y subalternización. Descolocar los sentidos del patrimonio en general, y del patrimonio arqueológico en particular, es una tarea necesaria para mostrar cómo sus paradojas y trampas atentan contra la autonomía de los pueblos indígenas, determinando sus destinos, poniendo en peligro sus vidas y destruyendo la relación entre seres del territorio. Como hemos intentado mostrar a partir de algunos conflictos territoriales emergentes en el presente de esta provincia llamada Córdoba, la cuestión patrimonial muchas veces pone en escena el modo en que lo colonial se desplaza y actualiza, en la medida que en muchos casos la densidad histórica y ontológica de lo indígena se tramita desde paradigmas y lenguajes que, antes que dislocar los principios estructurantes de lo colonial, lo confirman bajo nuevos signos y argumentos.

## Bibliografía

Benhabib, S. (2006): *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*, trad. Alejandra Vassallo, Buenos Aires, Katz.

Bompadre, J. M. (2013): "Procesos de comunalización contemporánea de pueblos originarios en contextos urbanos y rurales de la provincia de Córdoba", ponencia presentada en la X RAM - Reunión de Antropología del Mercosur, Córdoba, 10 - 13 de julio, inédita.

Bompadre, J. M. (2015): *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscigenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*, Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, inédita.

Britos-Castro, A. y Zurbriggen, S. (2022): "Narrar(nos) desde el cuerpo territorio. Nuevos apuntes para un pensamiento situado y metodologías en contexto", en *Ánfora*, N° 29, 43-70.

Calderón Archina, M. A. (2022): "Reconocimiento, reparación y expropiación. Alteridades huarpes y Estado en San Luis", en Jofré, I. C. (ed.), *Cartografía de conflictos en territorios indígenas del Cuyum (región de Cuyo, Argentina)*, San Juan, Universidad Nacional de San Juan, 261-279.

Castro-Gómez, S. (2000): "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 145-161.

Catelli, L. (2018): "Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria", en *Tabula Rasa*, N° 29, 133-156.

Catelli, L. (2021): "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria racial", en Catelli, L; Rodríguez, M. y Lepe-Carrión, P. (comps.), *Condición poscolonial y racialización: una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada*, Guaymallén, Qellqasqa, 91-129.

Catelli, L., Rufer, M. y De Oto, A (2018): “Introducción: pensar lo colonial”, en *Tabula Rasa*, N° 29, 11-18.

CIICA (2021): *Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de la Toma. Sus caciques, acciones y línea de sucesión*, Córdoba, Imprintica.

Collo, G. y Uanini, H. (2022): “Hacia una territorialización de las evaluaciones de impacto ambiental: el caso del proyecto de Autovía Alternativa Ruta 38 (Valle de Punilla, Córdoba, Argentina)”, en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, N° 22, 107-134.

De la Cadena, M. y Starn, O. (2009): “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, en *Tabula Rasa*, N° 10, 191-223.

Galvez Gonzalez, D. (2018): “Antropología y política en Edward Said y Stuart Hall”, en López Nájera, V. R. (coord.), *De lo poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*, México DF, Universidad Nacional de México, 13-27.

Gnecco, C. (2021): “Patrimonialización como despojo: tiempos otros y tiempos de otros”, en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol.51, N° 2, 319-324.

Hall, S. (1992): “The rest and the west: discourse and power”, en Hall y Gieben, B. (eds.), *Formations of Modernity*, Londres, Polity Press, 49-111.

Jofré, C. (2019): “Patrimonialización neoextractivista. Una nueva forma de reproducción de la violencia para la desposesión de los cuerpos y los territorios”, en *Libro de Resúmenes del XX Congreso de Antropología Argentina*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 829-832.

Jofré, C. (2022): “Los caminos de la servidumbre megaminera y narrativas del despojo en los procesos de patrimonialización neoextractivistas del Qhapaq Ñan”, en Jofré, C. y Gnecco, C. (comps.), *Políticas patrimoniales y procesos de despojo y violencia en Latinoamérica*, Tandil, UNICEN, 193-232.

Mignolo, W. (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.

Misetich Astrada, L. (2021): "Violencia territorial hacia las comunidades indígenas en Córdoba (Argentina)", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, N° 19, 31-53.

Misetich Astrada, L. (2023): *Linajes des-ocultados y derechos en acción ante el racismo y el despojo: una historia de Las Tunas, Coschín-Cosquín. Punilla, Córdoba (Arg.)*, inédito.

Quijano, A. (1992): "Colonialidad y modernidad / racionalidad", en *Perú Indígena*, N° 13, 11-20.

Quijano, A. (1998): "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en *Ecuador Debate*, N° 44, 227-238.

Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 201-246.

Reyna, P. (2020): *Crónica de un renacer anunciado: expropiación de tierras, procesos de invisibilización, y reorganización comechingón en Córdoba*, Córdoba, Ecoval.

Reyna, P. (2022): "'El territorio es memoria, y la memoria es territorio'. Reflexiones y diálogos camiare sobre recuerdos, espacios e identidades indígenas", en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, N° 22, 9-42.

Shepherd, N. (2015): "Arqueología, colonialidad, modernidad", en Gnecco, C., Haber, A. y Shepherd, *Arqueología y decolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 19-70.

Soria, S. (2014): "Sujeto y alteridad: problemas y desplazamientos desde una perspectiva decolonial", en *Sujeto. Una categoría en disputa*, Adrogué, La Cebra, 65-97.

Spivak, G. (1997): *Crítica de la razón poscolonial*, Madrid, Akal.

Zapata Silva, C. (2019): *Crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*, Wetzlar, CALAS y Bielefeld University Press.

**Fuentes:**

Agencia Córdoba Cultura (2023): Comunicado “Comienzo corrimiento de pircas”.

El Resaltador (2023): “Autovía de Punilla: denuncian la destrucción de pircas ancestrales pertenecientes a la comunidad Las Tunas”, disponible en: <https://elresaltador.com.ar/autovia-de-punilla-denuncian-la-destruccion-de-pircas-ancestrales-pertenecientes-a-la-comunidad-las-tunas/>

Museo de Antropologías (2020): “No podemos ser sin pertenecer”, disponible en: <https://museoantropologia.unc.edu.ar/2020/12/21/no-podemos-ser-sin-pertenecer/>



# **JUNTURAS, ARTICULACIONES Y COALICIONES EPISTÉMICO- METODOLÓGICAS-POLÍTICAS DE LOS FEMINISMOS DEL SUR PARA UNA HISTORIA DE LAS RESISTENCIAS DE MUJERES DE NUESTRA AMÉRICA<sup>1</sup>**

JUNCTIONS, ARTICULATIONS AND EPISTEMIC-  
METHODOLOGICAL-POLITICAL COALITIONS FROM  
SOUTHERN FEMINISMS TO A HISTORY OF RESISTANCE  
OF WOMEN OF OUR AMERICA

*Mariana Alvarado<sup>2</sup>*  
*INCIHUSA-CONICET, Mendoza.*

## **Resumen**

Este escrito se propone contribuir al campo de debates teórico-prácticos de los feminismos del sur (Alvarado, 2020) – asumiendo que “sur” no responde meramente a una localización geopolítica sino a una metáfora que contiene a las otras del

---

<sup>1</sup> Este artículo deviene del Proyecto de Investigación Plurianual 2021 / 23 *Prácticas, saberes, territorios. Articulaciones entre academia y activismos.*

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Investigadora Independiente (INCIHUSA - CCT - Mendoza / CONICET Argentina). Desarrolla su quehacer investigativo en la frontera discursiva que vincula Feminismos del Sur, epistemologías feministas latinoamericanas e historia de las ideas de mujeres en Nuestra América. Miembro del Consejo Directivo (INCIHUSA CCT-Mendoza). Referente Regional de Género (Subcomisión de Fortalecimiento Regional del Observatorio de Violencia Laboral y de Género - CONICET).

Recibido 30-04-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año II, Nro. 2, primavera de 2023, ISSN: 2953-4089, 61-75 – Aceptado 30-05-2023.

feminismo global, occidental, hegemónico. Para ello en un primer momento des(a)nuda (Alvarado, 2021) los feminismos que contribuyen a la crítica del andamiaje de la episteme moderna-colonial-capitalista-patriarcal-occidental y, en un segundo momento señala las potencialidades críticas de los feminismos que en esta parte de Nuestra América circulan en nuestras prácticas de investigación evidenciando los procesos en los que encarna y que habilitan desplazamientos. La metodología utilizada implica revisión de debates epistémico-metodológicos y la visibilización del modo en el que nos atraviesan para identificar juntas y articulaciones y anunciar de coaliciones políticas entre academia y activismos.

**Palabras claves:** Feminismos del sur – Experiencia de mujeres – Genealogías feministas – Genealogía de la experiencia – Prácticas de resistencia

### **Abstract**

This paper aims to contribute to the field of theoretical-practical debates of Southern feminisms. "South" does not respond merely to a geopolitical location but to a metaphor that contains the others of hegemonic feminism. At first des(a)nuda (Alvarado, 2021) the feminisms that contribute to the critique of the scaffolding of the modern-colonial-capitalist-patriarchal-Western episteme. In a second moment, he points out the critical potentialities of feminisms that circulate in this part of Our America in our research practices. The methodology used involves reviewing epistemic-methodological debates and making visible the way in which they cross us to identify joints and articulations and report political coalitions between academia and activism.

**Keywords:** Southern feminisms – Women's experience – Feminist genealogies – Genealogy of experience – Practices of resistance

[E]n distintas sociedades (como las norteamericanas y las europeas) se produce fundamentalmente conocimiento feminista de espaldas a lo que se investiga en América Latina, pero el colmo es cuando investigan sobre la región y no consultan lo que se elabora aquí, se nutren solamente de la

bibliografía de los países desarrollados (Bartra, 2021: 22).

La historia de las ideas latinoamericanas y de las ideas feministas enseña que el asedio al eurocentrismo y al patriarcado ya se consumió en los pensamientos latinoamericanistas de Arturo Ardao, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, Franz Hinkelammert, Enrique Dussel, Walter Mignolo y otros, cuando afirmaron la historicidad de América en una epistemología que, entre otras cosas, implicó la reubicación de la Modernidad en la creación de utopías de justicia e igualdad y en la producción de bienes y riquezas que redundaron en el desarrollo económico y político de Europa (Gargallo, 2021: 159).

Las preguntas que Sandra Harding se formulara hacia 1987 respecto de los modos en los que fuera posible eliminar la parcialidad en ciencias sociales resuena todavía entre nosotras y se replica en distintos territorios del saber. ¿En qué pensamos cuando decimos que lo que hacemos es investigación feminista? ¿De qué manera afecta lo de feminista a la investigación en ciencias sociales y humanas? ¿Es imprescindible declararse feminista para hacer investigación feminista? ¿De qué modo la investigación feminista interrumpe o subvierte los supuestos de las epistemologías tradicionales? ¿Es posible dar cuenta de una epistemología, una metodología y/o de técnicas feministas? ¿En qué medida el uso feminista de los métodos tradicionales podría significar una ampliación y/o renovación metodológica? ¿Hay preguntas propiamente feministas? Algunas de estas preguntas han articulado debates y tensionado junturas, entre investigadoras feministas, como los reunidos por Eli Bartra (2002) en *Debates en torno a una metodología feminista*, los compilados por Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (2012) en *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* o, aquellos más recientes reunidos en *Escrituras Anfíbias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América* por Pascual Scarpino, Ornella Maritano y Paola Bonavitta (2021). Estos trabajos dan cuenta de diversas derivas y trayectorias que desde el territorio nos permiten advertir los tráficos, los tránsitos y la traducción de saberes y experiencias entre feministas del norte y del sur que podrían aludir o eludir al feminismo europeo, convertirse en un

reflejo del estadounidense o construir una posición situada y en contexto en Nuestra América.

Mientras la respuesta de Harding es contundente –puesto que se propone argumentar contra la idea de que existe un método distintivo en investigación feminista– sugiere por un lado, revisar las preguntas en torno al método y desterrar la idea de que alcanzan los enfoques sumatorios para hacer investigación feminista y, por otro lado, visibilizar los aspectos distintivos de este tipo de recorridos. Vale la pena revisitar su propuesta para de(s)anudar (Alvarado, 2021) las potencialidades del planteo a horcajadas entre academia y activismos.

En pocas palabras el método refiere a las técnicas de recopilación de información, el modo en el que procedemos para recabarla; la metodología al análisis de los procedimientos mientras que la epistemología se pregunta por las estrategias de justificación de creencias como conocimiento y por los sujetos intervinientes en el proceso de generación de conocimiento. Atentas a estas especificaciones las preguntas parecen tomar hondura en cada una de las dimensiones aludidas. No caben más que tres métodos, insiste Harding al referirse a la investigación social, puesto que para recabar información podemos apelar a observar, escuchar o examinar resquicios. Sin embargo, son notables las diferencias respecto de lo que ocurre en cualquier investigación androcentrada. Es en el uso o aplicación donde es posible interrumpir, subvertir y transformar metodológica y epistemológicamente.

A partir de aquí, entonces, sería posible que ciertas preguntas ocupen un lugar que, antes tal vez, no tenían en el proceso de investigación: ¿ha sido posible identificar cuál fue nuestro primer contacto con el/los feminismo/s? ¿Cuándo fui tomada por los feminismos? ¿De qué modo ese contacto intervino mis vínculos, modificó mi mirada, amplió mi escucha, hizo audible lo que no escuchaba? ¿En qué medida potenció u obstaculizó el modo en el que venía desarrollando mis tareas con otras? ¿De qué modo mi lugar de pertenencia, atenta a las intersecciones en los sistemas de opresión, dependencia, dominación visibilizados en mi posición de sujeta de conocimiento –docencia, investigación, activismo,

militancia, así como la edad, la raza, el sexo, el género– pueden interferir o revolucionar mis apreciaciones teórico-prácticas? ¿Sería deseable atender a estas respuestas para intentar construir un *locus* de enunciación que confiera especificidad feminista al tipo de investigación que planifico?

En la búsqueda de criterios más adecuados que el de los métodos de investigación para identificar la especificidad de las investigaciones feministas, Harding (1987) ofrece una sistematización de las epistemologías críticas en clave feminista: el empirismo feminista (Helen Longino), el punto de vista (Patricia Hill Collins, Sandra Harding, Nancy Hartsock, Dorothy Smith) y el posmodernismo (Donna Haraway, Susan Neiman).

¿Cuáles son los aportes de estas posturas epistemológicas venidas de contextos disciplinarios específicos en el norte y qué controversias habilitan en/para el sur de los feminismos? Quizás, ahondar en una respuesta nos permita resituar(nos) cada vez que para nosotras sea legítimo preguntarnos: ¿Cuáles son los compromisos epistemológicos que estamos dispuestas a asumir al embarcarnos en investigación feminista? Así como ¿A qué genealogías vamos a adscribir? Retomaré esta última pregunta más adelante para compartir en las siguientes líneas los compromisos epistémico-político-metodológicos que (me/nos) atraviesan cuando digo que mis indagaciones son feministas.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Compromisos revisados críticamente, consensuados y asumidos desde el 2015; abrazados y gestionados en el PICT- 2016/0590 *Feminismos del Sur. Experiencias y narrativas contemporáneas en la frontera academia/activismos*; divulgados en *Feminismos del Sur: Recorridos, itinerarios, junturas* (Alvarado, 2020) en el marco del cual fue posible fortalecer vínculos inter/transdisciplinarios por un lado, entre dos grupos de trabajo del INCIHUSA: Filosofía Práctica e Historia de las Ideas y, Estudios de Género y Teoría Crítica. Algunas miembros investigadoras asistentes, adjuntas e independientes venimos anudándonos en la trama de los Feminismos del Sur con/en/desde escrituras colectivas. Por otro lado, y en vistas a las condiciones de aislamiento dispuestas en el marco de la pandemia por COVID-19, desde el Grupo de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas nos propusimos establecer lazos con el grupo Sociedad, Política y Género para gestionar virtualmente un tiempo/espacio de encuentro de lecturas y comentario de textos que pudimos sostener en el lapso del 2020-21.

- Habilidad y autorización como sujetas de conocimiento y sujetas de experiencia.
- Diferenciación ontológica, estructural y circunstancial del sistema de opresión, dominación, dependencia.
- Creación de conciencia grupal/colectiva, frente a la complicidad de la opresión, la dominación, la dependencia ontológica, estructural y circunstancial.
- Agenciamiento de comunalidades diferentes y diferenciadas en la traducción de saberes y prácticas.
- Construcción de un *locus* de enunciación colectivo desde la experiencia de mujeres, disidencias sexuales y/o grupos subalternizados.
- Visibilización del contexto de descubrimiento de las preguntas que acuerpamos.
- Acuerpamiento en los problemas de investigación frente a visiones sesgadas, perversas y distorsionadas.
- Asunción del contexto de transferencia, difusión y circulación como parte del proceso de investigación.
- Ejercicio de responsabilidad epistémica y honestidad intelectual en nuestras prácticas-teóricas.
- Anudamiento de prácticas de resistencia locales a un conocimiento situado y en contexto.
- Frente a la producción de conocimientos que acentúa la sistematización de los resultados, insistir en la construcción del conocimiento que da cuenta de los procesos.

Estos compromisos fueron revisados críticamente no solo en el diseño de la investigación sino en los tres momentos en los que se desplegó el plan de trabajo: articulación en/desde la co-formación; coaliciones academia/activismos; sistematización-transferencia-difusión.

En el primer momento, y a partir de la configuración de un archivo situado que reunió un *corpus* de relatos/narrativas/testimonios trabajados en Seminarios Internos

Junturas, articulaciones y coaliciones epistémico-metodológicas-políticas de los feminismos del sur para una historia de las resistencias de mujeres de nuestra América

Abiertos a la comunidad académica (estudiantes avanzadas, graduadas, becarias y tesisistas en Humanidades y Ciencias Sociales, miembros de colectivos y organizaciones no gubernamentales) cuya coordinación fue rotativa entre los miembros del Grupo Responsable y del Grupo Colaborador, se convocó a participar a las autoras, ahora visibles en el *corpus*, junto a otras feministas que pudieron aportar tanto desde su experiencia de frontera en el campo académico, la lucha feminista y la historia reciente de los encuentros de mujeres en Mendoza como desde sus vivencias, reflexiones, quehaceres políticos en el marco de organizaciones y colectivas.

En este marco, y con la voz de las protagonistas, fue posible poner en circulación pensamientos, dichos, sentimientos y quehaceres a partir de discursos de pensadoras feministas de América Latina y El Caribe.

En ese momento tuvo lugar la curaduría “Miradas otras. Interpelaciones feministas y arte moderno” como parte del ciclo de muestras titulado *Quién tiene la voz*, impulsado por el Museo del Área Fundacional y el MMAMM. Para esta instancia y, en el marco del día de eliminación de la violencia contra las mujeres, nos articulamos con mujeres venidas de las artes, las ciencias, el activismo y la academia para organizarnos a interpelar desde un punto de vista feminista una selección de obras contenidas en la colección del MMAMM. La muestra pudo reunir pinturas, grabados y una colección de muñecas del Museo en diálogo con interpelaciones de textos poéticos, literarios, periodísticos, científicos y filosóficos con intervenciones de música latinoamericana, la murga, el teatro y la fotografía. En este momento propiciamos un desprendimiento y un corrimiento a un espacio fronterizo desde el que fue posible construir puentes de lenguajes y prácticas de traducción.

En un segundo momento coalicionamos en el *Coloquio Feminismos del sur: experiencias y narrativas en la frontera academia/activismos* (CCT – Mendoza, 2019) organizado por el equipo responsable y colaborador del PIP y destinado a tejer

alianzas entre academia y activismos en el marco de conversatorios<sup>4</sup>, experiencias<sup>5</sup> y talleres<sup>6</sup>.

El tercer momento de sistematización, transferencia y circulación cobró hondura durante el 2019 con los escritos reunidos en el libro colectivo publicado en el 2020 por Prometeo: *Feminismos del sur: recorridos, itinerarios, junturas* cuyos integrantes fueron investigadores, profesores, graduados, activistas, feministas con lugar de trabajo en los CCT de Mendoza, Córdoba, San Juan, Rosario CONICET. El libro presenta aportes al campo de los feminismos del sur; se inscribe en el cruce de la teoría feminista, el feminismo poscolonial, el feminismo decolonial, el pensamiento

---

<sup>4</sup> Los conversatorios se articularon a partir de seis ejes y fueron estructurados con provocaciones breves propuestas por les invitades. Conversatorio: Feminismos del Sur. Coordinaron Mariana Alvarado y Natalia Fischetti. Provocaron: miembros del PIP. Conversatorio: Lenguaje no sexista / Lenguas desgarradas / Lenguaje inclusivo. Coordinaron: Soledad Gil y Jualiana Enrico. Provocaron: Paula Morales, Eva Rodríguez Agüero, Jimena Marin, Lu Azahar.

Conversatorio: Violencias patriarcales: organización y herreamientas. Coordinaron: Federico Cabrera y Mariana Guerra. Provocaron: Viviana Beigel, Marina Giacchini, Laboratorio de pensamiento: Ariela Battan Horenstein, Adriana Barrionuevo, Paula Diaz Romero, Laura Ávalos, Mariana de la Vega Viale.

Conversatorio: Pedagogías disidentes, decoloniales e interseccionales. Coordinaron: Mariana Alvarado y Natalia Fischetti. Provocaron: Rosario Olivares, REDOFEM Red Docente Feminista Chile, Colectiva Acuerpar, ReViradas, Fondo Institucional Aliada Verhoeven grupo GEM Laura Fischetti.

Conversatorio: Academia y activismos. Coordinaron: Valeria Fernández Hasan y Mariana Alvarado. Provocaron: Campaña por el derecho al aborto, legal, seguro y gratuito: Mariana Hellin. La Malona: Claudia Anzorena, Red Par: Gabriela Maturano, Ni una menos: Gisela Marsala. mariam pessah.

Conversatorio: Poéticas, experiencias y narrativas. Coordinaron: Fabiana Grasselli y Paula Caldo. Provocaron: literatura zombie, enjambradas, staff revista vómito, Lu libertina, Camila Millán, Matilde Belén scobar Negri, colectivo de poetas mujeres disidencias Chuncanxs, Juliana Enrico.

<sup>5</sup> Las experiencias fueron propiciadas por facilitadores invitades. 1) Com-poner lo común. Facilitadora: Soledad Soria 2) Economías del saber y políticas del coger: modos fugitivos de hacer teoría. Facilitadora: val flores 3) Cuerpos desobedientes la acción ARTivista como herramienta política. Facilitadora: Clodet García 4) Literatura y erotismo. Facilitadora: Dahiana Belfiori.

<sup>6</sup> El formato taller estuvo a cargo de Nicolás Vargas con Género, generación, masculinidades y poder.



latinoamericano, la epistemología feminista, la crítica cultural y el análisis social y crítico de los discursos.

La investigación feminista, en este plan de trabajo, parte de lo que aparece como problema desde la experiencia, desde las experiencias de las mujeres, las de cada una des(a)nudadas una junta a la otra. Hicimos lugar a la experiencia, porque el origen de nuestros problemas nos importan ahí donde la experiencia se constituye en territorio de intervención y transformación. Partir de las experiencias de mujeres, disidencias sexuales y grupos subalternizados en el proceso de investigación, amplía las fases de investigación más allá del contexto de justificación al que se ciñen las investigaciones androcentradas. La investigación feminista define las preguntas que formula –y, que no han sido formuladas– desde el contexto de descubrimiento empleando las experiencias como indicadores significativos en la fase de investigación propiamente dicha lo cual impacta tanto en la fase de sistematización y de exposición, así como en la de transferencia, la de difusión y circulación. En este sentido, somos las mujeres, las disidencias sexuales, los grupos subalternizados quienes debemos de(s)anudar cuáles son y cuáles han sido las experiencias y los problemas que de allí devienen; en esto cabe nuestra responsabilidad epistémica y honestidad intelectual como pensadores porque para hacer justicia social es indispensable propiciar y gestionar justicia epistémica.

¿El hecho de ser mujeres condiciona mi proceso de investigación? ¿Transitar el género condiciona mi escucha? ¿Mi adscripción política a las gentes del pueblo mapuche condiciona mis preguntas de investigación? ¿Situarme en Abya Yala o en Anahuac o en América configura el campo en el que se inserta mi indagación? ¿Mi *locus* de enunciación, mi lugar de pertenencia, modifica la conducta de los sujetos que “simplemente” observo, genera otras escuchas, modifica las formas de relación con los otros, habilita ponerle nombre a lo que no veía?

Las experiencias de mujeres son los “nuevos” recursos en los que difieren nuestras investigaciones del modo en el que se investiga. Un conocimiento inasible, inaprensible, inapropiable e

intransferible habla aquello para lo cual el conocimiento neutral, objetivo y universal es infértil. Las experiencias despliegan historias de vida y biografías en testimonios y narrativas sobre formas de dominio y sistemas de opresión que subalternizan y producen a la sujeto subalterna. Los “nuevos” recursos vinieron a ponerle el cuerpo al sujeto descarnado del conocimiento para desnaturalizar y visibilizar los procesos de subalternidad e intervenir y transformar las relaciones de opresión que nos colocan en determinadas posiciones.

La experiencia habilita la construcción de un conocimiento precario, parcial, situado y en contexto; los términos de esta construcción anudan compromisos de los que la producción de conocimiento androcentrada se desentiende y, en ese desentendimiento se desresponsabiliza pretendiendo una neutralidad aséptica. Un conocimiento relacional y localizado que desordena los lugares asignados y nos reubica para hacer una junta a la otra. No se trata de la singularidad individualista del capital y la mercancía sino de aquella historia de vida, de ese testimonio que en determinado contexto y atravesado por determinados procesos localiza y contextualiza los modos en los que opera la episteme moderna colonial patriarcal occidental y se organiza atravesando lo que Dorothy Smith (1987) denomina “líneas de ruptura” en “identidades fragmentadas” aunque solidarias con/en la diferencia. La narrativa de experiencia o el relato experiencial, incluso las corpobiografías, no pretenden revelar la verdad última del sujeto en términos de esencia del tipo “nosotras hacemos investigación feminista porque somos mujeres” sino, en todo caso la no verdad de ese discurso. El valor epistemológico de la experiencia es político en tanto contingente, contextual, construido y no pretende homologar en universales ni totalizaciones.

¿Cuáles son las voces, los relatos, las historias que desde las calles y/o desde los textos, entre la academia y los activismos son posibles de ser escuchadas y/o leídas como experiencias de mujeres? La sensibilidad, el compromiso y la co-responsabilidad de los investigadores se implican con las demandas del movimiento de mujeres y la agenda feminista para atisbar una respuesta en la que se co-implican epistémica, política y metodológicamente y, en la que

renunciamos a producir a las otras de nosotras como víctimas pasivas sin capacidad de agencia cuando de institucionalización académica del feminismo hablamos. ¿Qué nos dicen las experiencias respecto de prácticas de resistencia? ¿Qué escuchamos allí respecto de la subversión de las sujetos subalternizadas? ¿En que medida modula lo que le pasa a “una” o bien lo que acontece cuando hacemos comunalidad? Con estas preguntas damos cuenta de otro desplazamiento; de la sujeto de conocimiento a la sujeto de experiencia desde prácticas de resistencia que desmienten la construcción hegemónica de un mundo naturalizado en discursos totalizadores como los derivados de la primacía blanca, la homologación de/en la identidad, la heterosexualidad obligatoria, el instinto materno, el progreso de la ciencia, el medio ambiente.

Documentar la evidencia de la experiencia de la diferencia en prácticas de resistencia nos ubica en la urgencia de desplegar los modos en los que la sujeto es constituida por la experiencia, es decir, rescatar el conocimiento (Bach, 1990) como lo que queremos por un lado explicar –el sistema de opresión y de sus mecanismos de dependencia– y, por otro, de lo que queremos analizar críticamente, cómo opera (Scott, 1992). Documentar de este modo es hacer investigación de las formas en las que se produce la sujeto, las maneras en las que son posibles las prácticas de resistencia, los modos en los que la sexualidad, la raza, la clase, el género se intersectan, las formas en las que se hace comunidad y se habilitan futuros por venir, es decir, cómo la identidad se disputa, se adscribe, se rechaza y cómo la diferencia se tramita. Mujer, negra, india, jubilada no siempre estuvieron ahí porque tampoco están fuera de (su) historia, han sido históricamente condicionadas y no existen fuera de la experiencia que las produce. Así, cuerpo, lenguaje y memoria quedan anudados entre epistemología, feminismos y política.

Desde el sur y a la escucha de algunos de los gestos descoloniales que contribuyen a pensar procesos y relaciones – “diferencia colonial” (Mignolo), “colonialidad del poder” (Quijano), “colonialidad del saber” (Lander), “colonialidad del ser” (Maldonado Torres), “colonialidad del tiempo” (Mignolo), “colonialidad del género” (Lugones)–; en la juntura de los

feminismos decoloniales (Lugones, Espinosa Miñoso, Curriel, Anzaldúa, Segato, Cusicanqui) que señalan el encubrimiento de la heterogeneidad de las mujeres indo-afro-latino-americanas; desde las cadencias y los ritmos de las voces de las mujeres de Nuestra América cuyos saberes interrumpen, disrumpan e intervienen visibilizando que los problemas del ama de casa del feminismo blanco burgués del norte (Friedan, Rubin) no son los de todas las mujeres ni tampoco los de algunas mujeres que escapan a la fragilidad femenina como imposición heterocisnormativa que justifica el paternalismo, los micromachismos y las violencias correctivas dentro y fuera de la academia, incluso dentro y fuera de la misma clase o generación, retomo la pregunta pendiente: ¿a qué genealogías vamos a adscribimos?

Si “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” ... ¿de qué brujas hablamos? ¿De las perseguidas, condenadas y quemadas en la inquisición europea? ¿De las condenadas en el “Nuevo Mundo” a la esclavitud, la trata y el servilismo? ¿De aquellas devenidas del genocidio amerindio? ¿De la diferencia colonial? ¿De las mujeres racializadas migrantes? ¿De las proletarias latinoamericanas? ¿De dónde proceden nuestros feminismos? ¿A qué ontologías, cosmogonías, genealogías adscribimos? Estas preguntas se volvieron urgentes e imprescindibles en el derrotero de nuestras indagaciones y generaron nuevos desplazamientos hacia las prácticas de resistencia de las mujeres y feministas en/ del sur. Por un lado, tramar genealogías en la urdimbre de los feminismos del sur para hacer nudos situados y en contexto donde anclar nuestras intervenciones prácticas teóricas para una historia de las resistencias de mujeres de Nuestra América. La pregunta por nuestras antepasadas nos habilita a la construcción de re-comienzos y/o episodios en los que tejer continuidades y discontinuidades así como nos enfrenta a olvidos, ausencias, silenciamientos ligados a cuerpos que no(s) importan. Por otro lado, visibilizar las claves epistémicas que animan esas ontologías en esas cosmogonías con las que adscribimos; claves epistémicas que opera(ro)n en un periodo determinado de tiempo: decir como decían, para habilitar a quienes hablaban, para legitimar lo por decir, para autorizar a compartir lo dicho entre quiénes y para qué, para preservar y reactivar la memoria cómo y de qué manera, para gestionar futuridades en

Junturas, articulaciones y coaliciones epistémico-metodológicas-políticas de los feminismos del sur para una historia de las resistencias de mujeres de nuestra América

mundos otros todavía no llegados. Allí se ubican, en la actualidad, mis compromisos epistémico-político-metodológicos: en la construcción de un archivo de los feminismos comunitarios e indígenas para trazar genealogías en las prácticas de resistencia que habilitan puntos de vista de aquellas a las que adscribimos para anudar nuestras prácticas teóricas políticas feministas.

## Bibliografía

Alvarado, M. (2022): “Epistemologías feministas en los sures comunitarios e indígenas”, en *Nomadías*, Chile, Santiago, Centro de Estudios de Género y Cultura en América Latina, N° 31. <https://nomadias.uchile.cl/>

Alvarado, M. (2021): “Quehaceres teóricos en los des(a)nudos que ligan academia y activismos”, en *Dossier Nossos Feminismos americanos e decoloniales: escritos anfíbios entre militancia e academia, Sul-Sul- Revista de Ciências Humanas E Sociais*, Vol. 1, N° 3, 25-40. <https://revistas.ufob.edu.br/index.php/revistasul-sul/article/view/812>

Alvarado, M. (ed.) (2020): *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas*, Buenos Aires, Prometeo.

Bach, A. M. (2010): “El rescate del conocimiento”, en *Temas de mujeres. Revista del CEHIM*, Año 6, N° 6, 6- 29.

Bartra, E. (2021): “¿De qué se trata cuando hablamos de investigación feminista?”, en Scarpino, P., Maritano O. y Bonavitta, P., *Escrituras anfíbias: ensayos feministas desde los territorios de Nuestra América*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Colecciones de CIFFyH.

Bartra, E. (2012): “Acerca de la investigación y la metodología feminista”, en Blázquez Graf, N.; Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (coord.) *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM, 67-79.

Blázquez Graf, Norma (2012): *Epistemología Feminista: temas centrales*, en Blázquez Graf, N.; Flores Palacios, F. y Ríos Everardo, M. (coord.) *Investigación Feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales*, México, UNAM, 21-38.

Harding, S. (1987): “¿Is there a feminist method?”, en Sandra Harding (Edit.) *Feminism and Methodology*, Blomington, Indiana University Press.

Junturas, articulaciones y coaliciones epistémico-metodológicas-políticas de los feminismos del sur para una historia de las resistencias de mujeres de nuestra América

Scott, J. W. [(1992) (2001)]: "Experiencia", en *La Ventana*, N° 13, julio, México, Cusch, 42-73.

Smith, D. (1987): "Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology", en Harding, S. (ed.) *Feminism and Methodology*, Bloomington, Indiana University Press, 84-96.





# **MÁNTICAS GEOSITUADAS Y NEOCOLONIALISMOS EPISTÉMICOS: TENSIONES, DIÁLOGOS E INTERROGANTES**

GEOSITUATED MANTICS AND EPISTEMIC  
NEOCOLONIALISMS: TENSIONS, DIALOGUES AND  
QUESTIONS

*Matías Ahumada<sup>1</sup>*  
*UNM/UNLaM/UM.*

## **Resumen**

En el presente trabajo se trata de indagar en las variables epistemológicas y ontológicas que hacen a las identidades de las comunidades nuestroamericanas en sus raíces fundamentalmente de pueblos originarios, exploradas por el filósofo argentino Rodolfo Kusch (1922-1979) y que tornan explícitas las tensiones e interrogantes respecto de su preeminencia al momento de afrontar nuevas modalidades de viejos colonialismos, esta vez signados e instrumentados tecnológicamente de una manera nunca antes vivida. Se trae a la discusión los aportes de las pensadoras posthumanistas Donna Haraway y Rosi Braidotti, a fin de otorgar un marco actual y urgente a las problemáticas de las subjetividades alter-occidentales en un contexto de hegemonía global occidental,

---

<sup>1</sup> Profesor JTP y Docente investigador. [matiasahumada@protonmail.com](mailto:matiasahumada@protonmail.com) Líneas de investigación: filosofías latinoamericanas y de pueblos originarios; filosofía occidental contemporánea. Publicaciones recientes: Libro "Sentipensar América. Anotaciones a partir de la filosofía de Rodolfo Kusch" (2021).

sus saberes y prácticas gnoseománticas que operan tanto en el campo de lo que se conoce vulgarmente como tecnología pero que van más allá e incluyen áreas transpersonales y experiencias polifásicas de lo real que se registran afectivamente a partir de lo que Kusch llama una *entrancia* que opera específicamente en el ritual, la adivinación y otros modos de percepción e interpretación de un mundo ampliado que el Occidente colonialista siempre desestimó y demonizó.

**Palabras clave:** Identidades nuestroamericanas – Epistemología y ontología – Colonialismos tecnológicos – Pensamiento posthumanista

### **Abstract**

This paper seeks to investigate the epistemological and ontological variables that make up the identities of our American communities in their roots fundamentally as native peoples, explored by the Argentine philosopher Rodolfo Kusch (1922-1979) and that make explicit the tensions and questions regarding their pre-eminence at the moment of facing new modalities of old colonialisms, this time marked and technologically instrumented in a way never experienced before. The contributions of posthumanist thinkers Donna Haraway and Rosi Braidotti are brought to the discussion, in order to give a current and urgent framework to the problematics of alter-Western subjectivities in a context of Western global hegemony, their gnoseomantic knowledges and practices that operate both in the field of what is vulgarly known as technology but go beyond and include transpersonal areas and polyphasic experiences of the real that are affectively registered from what Kusch calls an entrainment that operates specifically in ritual, divination and other modes of perception and interpretation of an expanded world that the colonialist West always dismissed and demonized.

**Keywords:** Nuestroamerican identities – Epistemology and ontology – Technological colonialisms – Posthumanist thought

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este trabajo consiste en poner en diálogo algunas nociones enmarcadas en perspectivas de las llamadas filosofías indígenas o etnofilosofías como aportes fundamentales al momento de dialogar con los estudios posthumanos, en vistas a problematizar los rasgos neocoloniales que comportan las dinámicas de apropiación-hegemonización epistémica del norte global. Tales perspectivas etnofilosóficas no están ajenas, por supuesto, de problematización al interior de sus desarrollos específicos, aunque también es de destacar la potencialidad conceptual y simbólica que poseen precisamente al momento de dar cuenta de alternativas críticas al *Logos* occidental.

Ya en las elaboraciones del filósofo argentino Günter Rodolfo Kusch acerca de la filosofía en y desde lo que llama la *América profunda*, se expresa el pensamiento geosituado como reflexión seminal en tanto operar pre-óntico (Kusch, 2000c: 200), esto es, en el juego disponible que acontece a partir de la tierra como campo o paisaje simbólico-material que contiene y excede toda delimitación cósmica esencialista. Esto implica directamente el colapso de toda subjetividad al modo de la sustancia-individuo como fundamento de lo exclusiva y privilegiadamente humano, y señala en la dirección de un modo de estar siendo *ch'ixi*<sup>2</sup>, esto es, ampliado,

---

<sup>2</sup> La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra *ch'ixi*, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales *ch'ixi* que pertenecen a tiempos inmemoriales, a *jaya mara*, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los

abigarrado y múltiple, al mismo tiempo que georeferenciado y glocalizado.

Por esto me parece altamente sugestivo traer a este sentipensar los aportes de Rosi Braidotti (2013) y Donna Haraway (2019), toda vez que sea posible hacer conversar estas intuiciones kuscheanas con la perspectiva posthumanista crítica, heredera, según Braidotti, de la tradición antihumanista, y la perspectiva tentacular/chthónica de Haraway. Tal como Braidotti lo explicita, el movimiento postantropocéntrico implica un reacomodamiento en una perspectiva planetaria y geocentrada que remueve profundamente los conceptos tradicionales en escalas que incluso sobrepasan (incluyéndolo por supuesto) el devenir animal del hombre. De esta manera la tierra, dice Braidotti, es la cuestión inmanente a todas las demás cuestiones, en una perspectiva ampliada en una dimensión planetaria-cósmica de base materialista vital, y es en este medio que se abre la pregunta por las alternativas a la subjetividad antropocentrada. "Este cambio de perspectiva es heraldo de alternativas para la renovación de la subjetividad. ¿A qué se parecerá el sujeto geocentrado?" (Braidotti, 2013: 99)

Ahora bien, este enfoque enlaza con el llamado de Haraway a *seguir con el problema*, esto es, aprender a estar verdaderamente presentes, vivir-con y morir-con, recíprocamente, en parentescos raros, combinaciones inesperadas, comunidades-compost. Se trata, dice Haraway, de devenir compost, no posthumanos, y esto requiere un pensamiento tentacular, en simpoiesis<sup>3</sup>, que intenta, que traza vínculos y conexiones diversas, y que contribuye al espacio

---

animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos (Rivera Cusicanqui, 2010: 69).

<sup>3</sup> "Katie King me habló sobre la tesis que M. Beth Dempster escribió en 1998 para el Máster de Estudios Ambientales, en la que sugería el término simpoiesis para 'los sistemas producidos de manera colectiva que no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos. La información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes.'" (Haraway, 2019: 63).

nicho n-dimensional llamado *Terrápolis*, donde devenimos con especies compañeras en configuraciones de mundos (como digo yo) ultrahumanos.

Los filamentosos seres tentaculares me han hecho sentir infeliz con el posthumanismo, aunque me haya nutrido de mucho trabajo generativo realizado bajo ese signo. Mi compañero Rusten Hogness sugirió compost en lugar de posthuman(ismo), así como humusidades en lugar de humanidades, y me zambullí en esa pila de gusanos. Lo humano como humus tiene potencial, si pudiéramos trocear y triturar al humano como Homo, ese proyecto detumesciente de un jefe ejecutivo auto-creado destructor del planeta (Haraway, 2019: 62).

Ahora bien, es a partir de estas posiciones geocentradas que las perspectivas posthumanistas del norte global entran en diálogo con los saberes nuestroamericanos, los cuales desde mucho antes de la modernidad vienen sabiendo que somos *pacha*<sup>4</sup>, esa culturaleza pluridimensional viviente y deviniente que anda, sentipiensa y se instancia en multiplicidad ultrahumana de seres orgánicos e inorgánicos. Este arraigo existencial o suelo/paisaje, configura geoculturalmente la complejidad contemporánea atravesada por la globalización capitalista neocolonial poniendo en tensión la constitución de nuestras subjetividades periféricas y subalternas marcadas por la exclusión y la racialización.

---

<sup>4</sup> Los trabajos del filósofo peruano Víctor Mazzi Huaycucho ofrecen un minucioso análisis de la potencia conceptual y simbólica de la expresión *pacha* en sí misma y en sus diversas combinaciones y variantes, indicando sus resonancias como “realidad física”, “naturaleza”, “universo”, “mundo”, “cosmos”, e incluyendo implicancias semánticas de tiempo/s y espacio/s, etc.

## YO POBRE, YO HUÉRFANO<sup>5</sup>

*Ñoca pobreza*  
*Ñoca huacchata maymanta*  
*Uywasqepanti*  
*Llamasqepanti*  
*Cacharpahuantin pincaita*<sup>6</sup>  
(Huayno boliviano tradicional)

Una inicial pregunta posible en nuestra indagación podría ser entonces acerca de los elementos de reflexión para contribuir a propiciar nomadismos posthumanos de las subjetividades a partir de la ponderación de las propuestas kuscheanas, que se despliegan gracias al diálogo intercultural y el trabajo de campo realizado por el filósofo en el área andina (Noroeste argentino, Bolivia y Perú) en la década del 70, que le permite expresar rasgos existenciales característicos de los sujetos populares y de pueblos originarios y conceptualizarlos como un *estar-siendo en tanto juego fundado en la invalidez*, en la inmovilidad, esto es, la instalación angustiada de los pobres.

Los ricos constituyen su ser mediante sus excesos, o sea que son por excesivo tener. En cambio, los pobres, en tanto carecen de excesos, solo están, tienen un ser disponible, indefinido; es más, no apuntan a ser, sino más bien a salvar su estado, quizás a una especie de sacralización de su propia invalidez, pero para andar de otro modo, un modo que no hace al ser, o a lo constitutivo o

---

<sup>5</sup> Título de la versión grabada por el grupo argentino Markama en 1982. [Javier Darío AR Folklore Argentino] (2020, noviembre 14). *Yo pobre, yo huérfano* [Video]. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=ut\\_FymG5H7I](https://www.youtube.com/watch?v=ut_FymG5H7I)

<sup>6</sup> “Yo pobreza/Yo huérfano desde aquí/Crío con ternura/ternura de llamas/constantemente con llanto y alegría” (Traducción preliminar del profesor Víctor Mazzi Huaycucho, a pedido del autor de este artículo)

individualizante del ser, sino a un estar-andando por una senda sacralizada (Kusch, 2000c: 278).

En los párrafos finales de su *Esbozo de una antropología filosófica americana* (Kusch, 2000c: 433-434), el filósofo argentino sintetiza los elementos de un saber situado sugeridos por sus informantes salteños, Ceferina y Sebastiana, según los cuales, de lo que se trata es de reconocer existencialmente que la realidad no es fundante, que existe una presión de lo Otro a través de una convivencia con lo absoluto, que la invalidez configura un estar-siendo donde lo afirmativo es una simple graficación, es decir, una instanciación o determinación provisoria para estructurar un sentido, siempre sobre un fondo de imprevisibilidad, caos y negación, con lo cual también es como una apuesta o juego (*pujllay*) en un medio angustioso para inquirir por un fundamento que nunca se concreta definitivamente (lo que el filósofo llama *acierto fundante*).

Esto hace a lo que Kusch llama *la de-formación de lo humano*, en el sentido de una otra constitución en el campo de las posibilidades del *estar-siendo como juego*, cuyos rasgos son la indefinición radical, la finitud, una fecundidad relativa y la pobreza o indigencia esencial. Todo esto hace a lo que el pensador denomina una *ontología del pobre* en tanto condición, no ya respecto de ningún modo del ser, sino de un *estar-andando nomás* en el ámbito numinoso del mito, lo que implica una caída, un descenso, para una posterior reconstitución. En sintonía con esta especie de causalidad seminal, no hay solución sino una salvación cualitativa, esto es, una reacomodación de la propia existencia en el orden cósmico<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> "Pareciera ser que el pobre no es caracterizado desde un ángulo económico, sino más bien ontológico, como un estado natural y original que hace por ejemplo que el pobre siempre tenga vinculación con el orden cósmico, con la verdadera curación, la cual, por su parte, no consiste en una simple modificación física, sino en una salvación" (Kusch, 2000c: 277).

Entonces, el problema de lo humano en América, según Kusch, se vincula con la invalidez ontológica, de mayor significación vital que la abstracción occidental de la finitud existencial el *anthropos*, ya que partiendo de esta noción se intuye la vinculación del pobre al suelo, por su inmovilidad física y sobre todo simbólica: se trata de la gravidez, esto es, la gestación, por el símbolo, del propio paisaje cultural. Esta posibilidad gestante es tal por su condición de inestabilidad, de fragilidad, de episódica y provisoria determinación cotidiana que el acierto fundante del juego logra al decir *esto es pan* y comerlo.

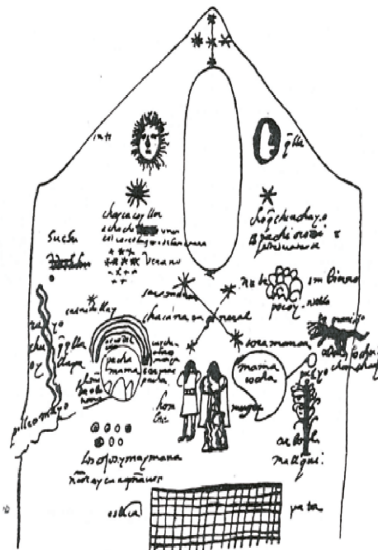
La anterior caracterización kuschiana es pasible de ponerse en resonancia con la tesis de Braidotti respecto de lo que llama *la convergencia posthumana*, puesto que, para la filósofa italoaustraliana, la subjetividad posthumana está signada fundamentalmente por la multiplicidad y la relacionalidad, esto es, por la apertura multidireccional hacia una diversidad de posibilidades de conexión o enlace de dimensiones, en el vector general de una *justicia zoe-céntrica* (Braidotti, 2022: 19) que se asienta precisamente en una ética relacional. Esta justicia, esta ética, se fundamenta, como venimos sugiriendo, en la primordial relación con la tierra, con la *pacha*. Y esta relación es la que establecen existencialmente con mayor y mejor claridad los pobres, especialmente, nuestros pueblos originarios. A su vez, Braidotti amplía los rasgos de esta subjetividad posthumana, asignado precisamente a la misma una encarnadura e integración material, una afectividad que permite evitar recaer en cualquier abstracción universalista y trascendentalista. Esto mismo, en terminología kuschiana, es expresado como el arraigo del pobre al suelo, la gravidez, el estar andando sobre una senda sacralizada por la tierra. Afortunadamente en el norte global están volviendo poco a poco a recordar lo que nuestros pueblos siempre supieron sobre lo humano, y que Atahualpa Yupanqui lo canta y nombra como *tierra que anda*. Dicho de otro modo, la convergencia posthumana es



terrosa, situada, chthónica, en contraste con el agotamiento de las hegemonías conceptuales eurocentradas.

Lo que se ha agotado en nuestro mundo es un conjunto de fórmulas conocidas, una compilación de temas y costumbres mentales (...). A 'nosotros', los posthumanos, se nos han agotado las posibles combinaciones de las cuales podíamos extraer nuestros viejos trucos, por una última vez. Enfrentados a un espacio existencial vacío, como los minutos en silencio de un serial radiofónico, quizás recordemos, pero sin echarlos de menos necesariamente, el gran clamor del Ser, la escandalosa confianza en nosotros mismos con la que los portavoces del Logos solían taladrar nuestros oídos con grandes proclamas y teorías grandilocuentes. ¡Cómo ha cambiado todo esto! (Braidotti, 2020: 30).

Retomando a Rodolfo Kusch, podemos considerar que, por un lado, el filósofo sudamericano continúa instalado en los presupuestos de un humanismo, si bien crítico y desde el Sur, pero de todas maneras un humanismo explícito en cuanto a su *búsqueda de lo humano* (Kusch, 2000c: 265). Por otro lado, por su indagación en el fondo de América-*Abya Yala*, y por su hermenéutica de la fenomenología heideggeriana y la analítica junguiana, ese humanismo constantemente se deforma, se tensiona precisamente al atender a ese juego de la gnoseomántica de las comunidades. De



esta manera podemos decir que en Kusch la subjetividad se comprende como desconstituida a partir de un estar-siendo como juego de intentar acertar un fundamento que, por otra parte, no se resuelve en un mero *arkhé* en tanto *Grund* sino más bien en tanto *Pacha, Mapu*, Tierra-sin-males. Esto es, más en el ámbito nomádico de un desgarramiento de lo inmanente por lo trascendente, y de una cohabitación de lo trascendente en lo inmanente. De esta manera, lo que (se) juega en la subjetividad desconstituyéndose es una estrategia (una política), una astucia para vivir y morir bien, para estar nomás para el fruto, o, como dice el poeta Tejada Gómez, *semillar y hacerse sitio*, no como una operación voluntarista y reapropiadora de una realidad o mundo externo, objetivo, sino como la efectuación de un pasaje que implica una revuelta, una especie de transubstanciación o devenir. De lo que se trata entonces es de aprender a hacerse semilla, a tornarse lugar, suelo. Y esto ya implica exceder el campo de lo humano tal como la modernidad lo demarcó. Así, lo humano en Kusch está originariamente deformado, esto es, desgarrado y tironeado, gravitado por el suelo, el ámbito que (lo) habita. La desconstitución de la subjetividad es como un agenciamiento semiótico-material que implica ese desgarramiento en la dirección de una ausencia o huella que juega a escapar hacia el símbolo. El compost kuschiano es principalmente la *ckakana*, la confluencia, entre la gravidez del suelo, esto es, la investidura geocultural del paisaje, la pregunta que va y viene del hambre hasta el asombro, los proyectos para otros mundos posibles en este mundo, y el disfrute. Lo humano<sup>8</sup>, a partir del dibujo cosmológico del cronista Joan de Santacruz Pachacuti, es un lugar donde se entrecruzan multiplicidades semiótico-materiales, manifiestas y seminales. Por esto la *runacay* (pareja humana en el dibujo) está

---

<sup>8</sup> Por razones de espacio y de temática, no podemos ahondar en otros símbolos del dibujo del cronista, que poseen igual o incluso mayor densidad semiótica con relación a lo que venimos trabajando respecto de la multirrelacionalidad y convergencia como presupuestos ontológicos y ético-políticos. Nos referimos por supuesto a la *chakana* y al *muyu* (óvalo) de Viracocha.

consignada en un ámbito de integración y convergencia, casi al modo de un corazón que le da vida y movimiento, a partir de su singularidad, a esta multiplicidad ultrahumana. De esta manera se configura lo que Haraway llama *Chthuluceno* como nuevo-viejo espaciotiempo en curso y en interrelación simpoiética. El dibujo cosmológico de Pachacuti es una de las cartografías posibles para el Chthuluceno, para esa Tierra-sin males que los guaraníes siempre van anhelando y construyendo.

La poiesis es sinchthónica, simpoiética, siempre asociada, sin 'unidades' de inicio y las consiguientes 'unidades' interactivas. El Chthuluceno no se cierra sobre sí mismo, no se completa (Haraway, 2019: 63).

## GNOSEMÁNTICA Y NEOCOLONIALISMOS

La semilla está de este lado del mundo.  
Realmente un brujo indígena  
sabe de estas cosas mucho más que nosotros.  
(Rodolfo Kusch, *Geocultura del hombre americano*)

José Mamani, el abuelo boliviano de Kollana (Kusch, 2000b: 277; 2000c: 72) que soportaba en silencio los interrogantes del equipo de investigación de Kusch, nos habla en símbolos respecto de las relaciones que establecemos, en primer lugar, con los utensilios, herramientas o instrumentos, que no se construyen en vistas a una mera utilidad o instrumentalidad como medio-fin, y tampoco, de utilizarse así, revisten una única faceta de pragmática externa que efectúa transformaciones en el plano físico de lo real, sino que se hallan inmersos en una dinámica geosituada que implica un flujo de relaciones de reciprocidad y complementariedad que constituyen y atraviesan utensilios, sujetos y paisaje. Esto es, la aculturación

tecnológica y epistemológica, sugiere Kusch, no es un efecto automático del encuentro intercultural.

En segundo lugar, tanto el significado respecto de las herramientas como la actitud de silencio/distancia del abuelo indígena, que Kusch calificará en otras obras como marca de un *vacío intercultural*, se fundan sobre una concepción de lo real que comporta características diversas a la concepción occidental, que cifra la realidad casi exclusivamente en términos de un *ver*. El filósofo muestra que el abuelo, en tanto no hacía jugar la preeminencia del ver como fundamento de captación de una realidad exterior y contrapuesta al sujeto, no implementaba un conocimiento-acción como técnica de mutación de ese ente ahí afuera que se llama naturaleza, sino que, en tanto su misma posición geovital lo colocaba en una relación de complementariedad y reciprocidad en un entramado ultrahumano que abarcaba tanto su propia humanidad como los otros seres vivos y animados, tanto físicos como metafísicos, su actitud gnoseológica se jugaba preminentemente en función de las intensidades fastas o nefastas que comportaban los eventos que influían en él y su comunidad.

La gnoseología indígena se caracteriza entonces, para utilizar una clásica dicotomía occidental, por una intervención del sujeto en el objeto. Pero tal intervención no se efectúa en términos de una irrupción explícita o voluntarista sobre una realidad externa a modificar/apropiar, sino en términos de un compromiso existencial que se instancia tanto en el quehacer cotidiano como en el ritual<sup>9</sup>. Ahora bien, esto implica, desde la perspectiva de Braidotti, considerar la encrucijada que se le plantea al occidente laico postcolonial, antirracista, feminista y medio ambientalista, en la medida en que asistimos a emergentes neopaganos, cristianos, de

---

<sup>9</sup> “El abuelo removía su intimidad en la realización del ritual, pero no aprovechaba la solución externa. Nosotros nos volvíamos a casa a disponer lo que la civilización nos ha brindado, pero difícilmente íbamos a remover nuestra intimidad. No la conocemos por otra parte” (Kusch, 2000b: 288).

espiritualidades orientales, prácticas neochamánicas, etc., que amplían y tensionan las luchas laicas herederas y superadoras de la Ilustración<sup>10</sup>, poniendo en juego modos otros de relación con ese actante inmenso que llamamos aquí *Pacha*, o que Haraway llamaría *Terrápolis*, *Gaia*. El ritual indígena es un dispositivo gnoseomántico que perdura como política epistémica anticolonial y post-laica para conjurar a favor de la comunidad ese *poder-cosa* (Bennett, 2022), esa materia vibrante del mundo que contiene, presiona y desgarrar. Mamani, en la interpretación kuscheana, opera a partir de una dimensión que llama *entrancia*, esto es, una interioridad afectiva cenestésica e inconsciente que en quechua se expresaría con el término *ukhu*, que no solo significa *adentro*, sino también *cavidad* y, ante todo, *cuerpo*, casi como si hiciera referencia a la afectividad que alienta en esa cavidad (Kusch, 2000b: 302). A partir de esta cavidad se accede a una gnoseomántica que actúa mandálicamente, esto es, como un área o campo previo a la conciencia que está referenciada por una función central indiferenciada que se manifiesta en el plano consciente, y que el autor verifica en la disposición de los despachos de los *yatiris*, en las crónicas de Guaman Poma, en la organización de los *ceques* del Cuzco y en las poblaciones, de tradición anterior a la quechua o aymara, de los *chipayas*.

---

<sup>10</sup> “Por más que el feminismo del siglo XX pueda estar orgulloso de sus raíces laicas, es, no obstante, un hecho que éste históricamente ha producido diversas prácticas espirituales alternativas, a veces en armonía, a veces en oposición con la principal línea política laica. (...) La teología feminista ha producido comunidades bien implantadas, resistencia crítica y afirmación de alternativas creativas en la tradición cristiana (Keller, 1998; Wadud, 1999), en la musulmana (Tayabb, 1998), y en la judía (Adler, 1998). La apelación a nuevos ritos y nuevas ceremonias ha constituido la fortuna del movimiento de las brujas, actualmente representado de la mejor manera por Starhawk (1999) y reivindicado, entre otras, por la epistemóloga Stengers (1997). Elementos neopaganos han surgido, además, de la cultura cibernética tecnológicamente mediada, contribuyendo al nacimiento de diversos estilos de tecno-ascetismo posthumano (Halberstam y Livingston, 1995; Braidotti, 2003)” (Braidotti, 2013: 50).

Se trata entonces de una epistemología rítmica que parece referenciarse en los escorzos numinosos de los objetos, como un “saber de señales” (*unanchani*, en quechua, registrado por los cronistas Bertonio y Santacruz Pachacuti) en tanto modalidades de los acontecimientos que exigen el compromiso del sujeto que conoce. Tal compromiso se evidencia en el hecho de que un saber es tal en la medida en que hace crecer algo en el sujeto cognoscente. Hablamos entonces de los rasgos seminales, rítmicos, simbólicos y afectivos de un conocimiento que excede la gnoseo-logía occidental y adquiere el carácter de una gnoseo-mancia, en el sentido en que la percepción y relación con tales modos de darse de lo real implican un hacer, efectuar o propiciar algún tipo de surgimiento de una manifestación o información inesperada e impensable que no puede ser presentificada sino es en un plano de imponderables señalados o simbolizados.

Me llamó la atención que el brujo, según la traducción que me hiciera de la versión fonomagnética el señor Alconz Mendoza, dijera al descortés asistente: ‘Tienes mucha pena. Tienes un poquito que cumplirte. Tienes que hacerte algunas abluciones. Recordate bien’. Alconz me hizo el siguiente comentario textual referente al problema: ‘Tiene que recordarse a lo que camina él’. Para expresar la idea de recordar, el brujo había empleado el término aymara *amtaña*. Bertonio escribe la misma palabra en la forma *amutatha*, y en otra parte de su vocabulario, traduce la primera parte, *amu*, por ‘botón de flor’ (Kusch, 2000b: 324).

El *así* de la realidad que se intenta conocer, entonces, recobra un misterio que apunta a una ausencia de determinación y que conlleva una especie de zozobra cognitiva para el ciudadano medio que esgrime una epistemología realista ingenua, puesto que su percepción horizontal y lúcida en términos de cosas y causas se ve

intervenida por *el juego vertical de los extremos innombrables y el hondo desgarramiento que los separa* (Kusch, 2000b: 522) y que opera en términos de peces, cóndores y felinos.

Este es el aspecto monstruoso o de espanto de una realidad polifásica que, como tal, puede devenir en otra, en un *kuty* del *pacha* que trastoque las categorías y normas consensuadas o impuestas colonialmente. La posibilidad del *kuty*, de la vuelta o trueque de un estarsiendo determinado en otro en principio indeterminado, comporta el desgarramiento de la subjetividad, la dislocación de un ser alguien como ego cognoscente o *noesis* reapropiadora de todo *noema*, en un mero estar como *no más que vivir* y que se ubica forzosamente, en nuestra cultura globalizada, en una instancia anterior al sujeto. Y sin embargo en esto último radica la potencialidad decolonial y liberadora para una epistemología posthumanista, ya que tal desgarramiento o dislocación de la conciencia ilustrada no implica un rechazo<sup>11</sup> a la racionalidad, sino una integración de todo proyecto crítico en una experiencia ampliada que sobrepasa la dicotomía laico/religioso. Esta integración no es disolución de la crítica y del escepticismo en un nuevo dogmatismo espiritualista, sino precisamente lo que Braidotti postula, una multirrelacionalidad de dimensiones.

Como sugerimos más arriba, la subjetividad posthumanista comporta entonces los rasgos del *runa* o *haque* (lo humano como *tantos del juego*, en la expresión andina) porque implica una desconstitución en multiplicidad deviniente y simpoiética que sustrae permanentemente una id-entidad y que abre el juego de las alter-identidades. Haraway retoma, en esta línea, un concepto navajo, *Hózhó*, que vincula cosmología y vida cotidiana, resaltando

---

<sup>11</sup> “Declararse simplemente laicos quiere decir ser cómplices de la supremacía neocolonial de Occidente, mientras que rechazar la herencia de la Ilustración quiere decir estar totalmente en contradicción con cualquier proyecto crítico. El círculo vicioso es sofocante” (Braidotti, 2013: 50).

precisamente las relaciones correctas, bellas, armoniosas y ordenadas, entre seres humanos y no humanos, elementos dinámicos del mundo.

El desorden, frecuentemente figurado en los haceres del coyote, interrumpe las relaciones correctas, que tienen que ser restauradas en una ceremonia y en la vida cotidiana para que un vivir adecuado vuelva a ser posible, para que la persona sea restaurada en hózhó para el Pueblo (Haraway, 2019: 141).

Preguntarse entonces por el otro extremo del saber técnico como saber del objeto implica indagar en el saber mántico (ceremonia-vida cotidiana) como saber de la semilla. Y esto es precisamente lo que intenta Kusch al revisar los conceptos andinos, puesto que lo primero que surge de su meditación sobre el término amauta es que se vincula con un saber de adivinación para *hacer crecer o dejar efectuar (yachacuni)*, en el sentido en que un saber es un modo de propiciar el crecimiento para, como decimos en el norte santafesino, *hallarse*. Ese hallarse resuena en la frecuencia de un domicilio existencial que es cuestión de piel, es decir, que solo puede tantearse haciendo *inarrumen*<sup>12</sup>, atendiendo a los cuatro ámbitos del mundo que nos rodea con sus vectores fastos o nefastos, de refugio o intemperie. Acá se juega la dimensión gnoseomántica del hedor de América, ya que este saber resulta a primera vista repulsivo.

---

<sup>12</sup> Concepto mapuche referenciado por el investigador chileno Juan Ñanculef (2016), que comporta las notas de observación, atención, percepción tanto de este plano de realidad como de otros.



Tenemos un sentido peyorativo de la adivinación. Recuerdo una señorita que en Chipaya se hizo adivinar la suerte. Estuvo callada un rato mientras hablaba el yatiri o brujo. Luego, al salir, se descargó e hizo notar que no creía en esas cosas. Es nuestra reacción natural. Era universitaria y llevaba encima un mundo explicado como lo llevamos todos y eso implica un mundo sin azar (Kusch, 2000c: 28).

La colonialidad es la que abre el hiato comunicativo porque nos sitúa, en tanto colonizados, en un mundo como patio de objetos, es decir, en una ontología-política que cifra la existencia compulsivamente en el episodio de la propiedad (ser alguien, tenencia como esencia), mientras que parecería ser que otras ontologías-políticas se mueven en la dirección de una constante desustancialización del ente (estar nomás, acontecimiento como intensidades ético-mánticas, subjetividades nómadas, ciborg, compost), porque dicen *dónde se hace lo fasto y se evita lo nefasto, pero no dicen qué es un objeto* (Kusch, 2000c: 227). Entonces, por un lado, llevar encima un mundo explicado, y por otro, buscar hallarse para poder crecer como crece el tabaco o la papa, y no mucho más, ni mucho menos, sino apenas *huiñay*, un infinito que se va gastando. En palabras de Haraway, esta contra-narrativa ontopolítica implica incorporar ideas científicas ecológicas en una difícil pero necesaria conversación con conceptos y prácticas de los pueblos originarios, para poder pensarnos mutuamente, mientras que por otro lado, *cuando un sistema de práctica y pensamiento solo puede denigrar y anular a otro en recursividades coloniales, no puede haber simpoiesis ni hózhó* (Haraway, 2019: 146). Entonces, de lo que se trata es de conversar en ronda para *saber- (hacia dónde)-crecer*, lo que implica un topamiento con el miedo de reconocer vitalmente que, por más que abramos bien grandes los ojos del Hubble o del Gran Colisionador de Hadrones, andamos chicanos para ver a los *Achachilas* o, mucho más difícil todavía, escucharles.

## CUESTIONES A PARTIR DEL TRANSHUMANISMO

En vistas de lo que venimos desarrollando, podemos comenzar a preguntar cómo dialogar hoy, a partir de las palabras del *yatiri* Kusch y las brujas Braidotti y Haraway, por ejemplo, con el transhumanismo, que propicia una especie de evolución o progreso de la condición humana en virtud del desarrollo de tecnología que haga incluso posible, entre muchas otras cosas, la transferencia de la conciencia individual en un cuerpo cyborg para esquivar así la muerte.

Raymond [Kurzweil] se da cuenta de que la conciencia es una cuestión central si es que vamos a evolucionar hacia una realidad totalmente diferente a esta realidad corpórea, porque sí vamos a necesitar de esa conciencia para poder, luego de una vez evolucionados, hacer posible que se aloje y se conecte en una nueva carcasa. No sé, podría ser una computadora, un cuerpo de acero, de silicio, o podría ser en una entidad invisible, pero con plena conciencia. Entonces se pone a trabajar en un nuevo libro que se titula 'Como crear una mente'. ¿Pero dónde? En un laboratorio.<sup>13</sup>

Rosi Braidotti deslinda claramente su perspectiva de la del transhumanismo, que se estructura sobre presupuestos utópicos lineales de programas de mejora del humano con objetivos de trascendencia tecnológica de la biología y la mortalidad, considerando la posthumanidad más bien como una experimentación compleja y no lineal en un devenir multifacético y solo parcialmente anticipable, con lo cual, no se trata de un destino

---

<sup>13</sup> Silvero, J.M. [Ciencia del Sur]. (2020, mayo 25). *Filosofía, cuerpo y posthumanismo* [Video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Uq6kaJueHjo>. 32m 15s. Transcripción propia.

o una meta inexorable. La experimentación posthumana implica procesos colectivos públicos de decisión y acción. El transhumanismo en cambio se sostiene, dice Braidotti, sobre la premisa de la autonomía de la inteligencia y la concepción clásica humanista de la perfectibilidad del hombre, pretendiendo corregir lo que supone son limitaciones del cerebro en la dirección de la creación de una súper inteligencia. Las neurociencias, la robótica y las ciencias de la computación, junto con la filosofía analítica y la psicología clínica en pos de acelerar la capacidad neural del hombre, acoplándose a la velocidad de procesamiento de las redes informáticas. Asimismo, todas estas líneas de desarrollo se engarzan plenamente con las lógicas del beneficio económico de la empresa privada del Capitaloceno. En este sentido, la crítica de Braidotti al transhumanismo no implica un retroceso hacia una posición antitecnológica, por lo demás absurda de hecho, sino una búsqueda de configurar una ontología ética y política tecnomediada críticamente, en una constante dualidad tensa de fascinación y alerta.

Podríamos entonces preguntar, retomando el estilo del enfoque kuscheano, si no hay quizás en el occidente transhumanista un profundo miedo de no hallarse que se expresa en una búsqueda de silicio y algoritmos. Además, ¿Cómo expresar o crear los equivalentes homeomórficos/funcionales de estas filosofías respecto de nuestra geocultura americana? ¿Cómo dar cuenta de la distancia intercultural precisamente a partir de la invisibilización de lo geocultural en toda tecnología, que implica suponer una universalidad naturalizada para cualquier desarrollo que surge de las usinas hegemónicas en función de una unicidad del ser humano globalizado que hace colapsar cualquier singularidad situada? ¿No será el transhumanismo una especie de desarrollismo neocolonial del siglo XXI, que propicia en definitiva un modo cada vez más efectivo de control de los cuerpos-mentes en sintonía con el control de los espacios-tiempos?

Donna Haraway, nos indica una de las posibilidades de un mundo de cyborgs como *última imposición de un sistema de control en el planeta* (Haraway, 1991: 273) en el marco de las lógicas masculinistas de la guerra y el nacionalismo, desplegando su voluntad de apropiación de los cuerpos de las mujeres. Por otra parte, un mundo cyborg podría implicar la construcción de redes de *parentescos raros*, esto es, que no se configuran exclusivamente a partir del modelo patriarcal de la familia sanguínea, sino que resultan de cruces entre humanxs, máquinas y otros seres vivos en alter-identidades holobiontes, como lo expresan las *Camille* de sus fabulaciones especulativas para otros mundos posibles (Haraway, 2019). Camille es entonces una contraficción para otra modalidad transhumana que escape a la perfectibilidad tecnotrascendentalista del Capitaloceno, y que se desarrolla más cercanamente a la intuición kuscheana sobre la cultura como estrategia para vivir (política), esto es, para habitar mejor el mundo (para hallarse). En esta perspectiva, cada comunidad o nación va gestando su tecnología propia o asimilando otras (también, principalmente en el caso de las naciones periféricas, consumiendo o utilizando tecnologías foráneas impuestas por la lógica del mercado y el poder).

Podríamos seguir preguntando: ¿No es por lo menos pertinente, antes de ofrecer/imponer tecnologías globalizadas, ir en la dirección de una *escucha* de los modos singulares de gestación tecnológica que son propios de las comunidades originarias, los sectores populares y los movimientos sociales y ecoterritoriales que permita reconocer y respetar sus circuitos de producción e implementación en función de un crecimiento-*huiñay* y no de un desarrollo? De esta manera la razón ecológica de una geocultura se expresaría en política situada y decolonial-descolonizante, en lugar de una mera utilización, para usufructo o consumo, de artefactos importados. Y como la razón ecológica característica de las geoculturas americanas se despliega, para Kusch, en base a una

lógica del tercero incluido que va integrando contradicciones en un sentipensar chakánico o *ch'ixi* que permite ir respondiendo dinámicamente a los diversos eventos del entorno experimentados como indicaciones de la complejidad y multiformidad de lo real, la negación de ese exceso de conciencia occidental tiene que ser casi un *a priori* decolonial, puesto que permite recuperar-gestar otras ciencias y tecnologías a partir de un paisaje propio. Y esta negación decolonial será parte entonces de una especie de lógica (de lo) inconsciente que opera en/desde un fondo intuitivo, transpersonal y ultrahumano que posibilita comunicar con información que atraviesa géneros y especies en planos inmanente-trascendentes gestando esas tecnologías socioculturales de reciprocidad que persisten, subsisten y resisten en *Abya Yala* y que se encuentran cada vez más amenazadas por las tecnologías monoculturales de homogeneización globalizante. Pero para esto necesitamos *yatiris, machis, karai...* porque no se trata de *digitalar conscientemente el problema* (Kusch, 2000: 152).

## CONCLUSIONES (SIEMPRE) PRELIMINARES

En el llamado *Manuscrito de Huarochiri*<sup>14</sup> se narra un sueño<sup>15</sup> (*musqhuy*) singular de un personaje mítico, *Huatiacuri*: Un zorro (*atuq*) de arriba y un zorro de abajo se encuentran de camino en la

---

<sup>14</sup> Víctor Mazzi Huaycucho sostiene que el manuscrito es uno de los documentos coloniales más importantes sobre la reflexión originaria autóctona de la parte central del antiguo Perú.

<sup>15</sup> Santo Tomás (1951b: 212) anota: 'Soñar, muzconi'. El estudio analítico de sus raíces lexicales muestra significaciones relacionadas con el saber. La partícula –mus indica aproximación o alejamiento dentro de una situación cognitiva, similar al sufijo –mi, que indica condición presencial e inmediata de alguna confirmación del conocimiento. [...] Dada la importancia del vaticinio mediante *musqhuy* y la fuerte resistencia local por abandonarlo, los extirpadores de idolatrías adoptaron la estrategia de socavar dicha legitimidad introduciendo la 'cruzada religiosa' en el interior de los sueños, como una estratagema para demostrar que, incluso durante los vaticinios mediante sueños, estos también se pueden doblegar e ilegítimar (Mazzi Huaycucho, 2022: 127-129).

mitad del cerro, y conversan sobre cómo están las cosas en sus ámbitos respectivos. A partir de la conversación surge la información, el conocimiento para poder curar un mal, para reparar un desorden o desequilibrio que se manifiesta como una doble presencia maligna en la casa del afectado: por arriba un *machacuay* (serpiente) y por debajo un *hampaturi iskay umayuq* (sapo de dos cabezas), que consumen su salud y su energía sin que pueda darse cuenta. Así, según Víctor Mazzi Huaycucho (2022), se ponen en juego, en la tradición cognitiva originaria, los conocimientos que se obtienen a partir de la interpretación del sueño, esto es, del vaticinio como recurso epistémico legítimo. Es altamente relevante el protagonismo multiespecie y multidimensional (zorros, serpiente, sapo; de arriba y de abajo) de valencias fastas y nefastas, confluyendo en el medio, en el encuentro entre consciencia e inconsciente, adivinación y ciencia, humanidad y especies no humanas...

Será preciso entonces, en función de las dependencias conceptuales e institucionales respecto de las academias del norte global, del extractivismo epistémico neocolonial y del agotamiento del *logos* occidental, recorrer el borde de lo consciente, con la espalda dando hacia afuera como cuando uno está sentado en el círculo del campamento frente la fogata del sentido, para poder comenzar paulatinamente a comprender algo de esos *anomales*<sup>16</sup> que transitan mundos con el fin de cuidar la semilla, dado que tanto *cogito* nos ha ocupado, atascado, llenado la experiencia y casi acogotado la savia que nos llega, como un hilito, de ese formidable y monstruoso

---

<sup>16</sup> “Ni individuo ni especie, ¿qué es el anomal? Es un fenómeno, pero un fenómeno de borde. [...] Los brujos siempre han ocupado la posición anomal, en la frontera de los campos o de los bosques. Habitan las lindes. Están en el borde del pueblo, o entre dos pueblos. Lo importante es su afinidad con la afianza, con el pacto, que les da un estatuto opuesto al de la filiación. Con el anomal, la relación es de alianza. El brujo está en una relación de alianza con el demonio como potencia del anomal” (Deleuze/Guattari, 2004: 250-251).

cuerpo sin órganos<sup>17</sup> que llamamos, a veces, *pacha* o *tekoha*, y que precisamente corporiza esa dimensión ultrahumana, demasiado ultrahumana.

Las decisiones y transformaciones que son tan urgentes en nuestros tiempos para volver a aprender –o para aprender por primera vez– cómo devenir menos mortíferos, más responsables, más en sintonía, más capaces de sorprendernos y de practicar las artes de vivir y morir bien en una simbiosis multiespecies, en simpoiesis y sinanimagénesis en un planeta dañado, deben realizarse sin garantías o expectativas de armonía con quienes no son uno mismo, y tampoco son ‘el otro’ con certeza. [...] Es tarea de todos devenir ontológicamente más creativos y sensibles dentro del arrogante holobioma que es la tierra, llamémosla Gaia o con Mil Nombres Distintos (Haraway, 2019: 152).

Por eso el *pi'oxonaq*<sup>18</sup> anomal, en su bordear nomás la multiplicidad de los hostigamientos del Estado-Provincia, el

---

<sup>17</sup> El concepto de cuerpo sin órganos (CsO) es complejo y polisémico. Aquí lo traemos en resonancia con la meseta 3 de *Mil mesetas* donde la Tierra es ese campo de intensidades o singularidades nómadas, de flujos y materias en devenir, donde se dan procesos de estratificación, codificación y territorialización. (Deleuze/Guattari, 2004: 47).

<sup>18</sup> Tradicionalmente era el *pi'oxonaq* el responsable de la vida de la comunidad, de un modo de comprensión del mundo; podía influenciar fenómenos naturales o sociales, presentes o futuros. En los textos más antiguos aparecen descripciones de ritos que, aunque asignan a la persona del *pi'oxonaq* una esencia demoníaca, reconocen sin embargo su cualidad de visionarios. En escritos antropológicos posteriores aparecen otras denominaciones. Los *pi'oxonaq* fueron atravesando diferentes adscripciones según quienes fueran los interlocutores u observadores. Cabe preguntarse cuantas construcciones los indígenas debieron adoptar en el camino para responder y/o resistir a cada una de esas imágenes. Ocurrió que en muchos casos se desdibujó ese sentido antiguo de liderazgo. Sin embargo, muchos tobas afirman que los antiguos *pi'oxonaq* fueron visionarios que siempre guiaron a su comunidad (Bergallo, 2009: 180-181).

Estado-Nación y el Mercado-Transnación, y la multiplicidad de los saberes olvidados-recordados de su gente, hace más que miles de papers decoloniales en el seno hipercrítico de las usinas del pensar nomás. El *pi'oxonaq* late al borde del suelo, del monte fumigado por los agrotóxicos, soñando una liberación para su comunidad. Y esto es así porque lo real es un modo de requerimiento de lo numinoso en medio de lo cotidiano que exige una ampliación de la percepción hacia un rango que occidente ha tradicionalmente arrojado a la basura de lo irracional, la penumbra de lo liminal, ya que solo *se ve hasta la cosa* (Kusch, 2000c: 197). Lo pre-óntico del sentipensar abyayalense es, para Kusch, un operar de la diferencia (¿una *differance* hedienta?) en el habla cotidiana del sujeto popular (en el caso de estas referencias, instanciado en los dichos de un informante campesino llamado Felipe Cota) como un poblar plenamente de símbolos su universo-conciencia para propiciar el crecimiento de lo viviente, sea papa, cabrito, hije o tierra. Y ese poblar no puede ser visualizado, capturado en un escrito como éste y cosificado en términos de una monocultura, porque, *en el fondo nada sabemos de lo que realmente pasa con Cota, y menos con lo americano* (Kusch, 2000c: 200).



## Bibliografía

Bennet, J. (2022): *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires, Caja Negra.

Bergallo, G. (2009): *Danza en el viento: ntonaxac. Memoria y resistencia qom (toba)*. Resistencia, Librería de la Paz.

Braidotti, R. (2013): *Lo posthumano*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Braidotti, R (2020): *El conocimiento posthumano*, Barcelona, Editorial Gedisa.

Deleuze, G.; Guattari, F. (2004): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos.

Haraway, D. (1991): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Buenos Aires, Colectivo Sudakuir Editorial.

Haraway, D. (2020): *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Buenos Aires, Edición Consonni.

Kusch, R. (2000a): *El pensamiento indígena y popular en América*, en *Obras Completas*, tomo II, Rosario, Editorial Fundación Ross.

Kusch, R. (2000b): *Geocultura del hombre americano*, en *Obras Completas*, tomo III, Rosario, Editorial Fundación Ross.

Kusch, R. (2000c): *Esbozo de una antropología filosófica americana*, en *Obras Completas*, tomo III, Rosario, Editorial Fundación Ross.

Mazzi Huaycucho, V. (2016): *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*, Lima, Autor-editor.

Mazzi Huaycucho, V. (2022): *Caita yuyachihuay hamutachihuay: huellas de la reflexión originaria*, Lima, Autor-editor.

Ñanculef Huaiquinao, J. (2016): *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche. Sabiduría y conocimientos*, Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Rivera Cusicanqui, S. (2010): *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

# **CÓMO ENFRENTAR LA COLONIZACIÓN PSÍQUICA: DEL SUEÑO AMERICANO AL SUEÑO AMERINDIO**

HOW TO FACE PSYCHIC COLONIZATION: FROM THE AMERICAN DREAM TO THE AMERINDIAN DREAM

*Gabriel P. Asís Sagrado<sup>1</sup>*

## **Resumen**

Esta investigación aborda la colonización psíquica, partiendo desde la dimensión de(colonial) del decrecimiento económico. Para ello, será presentada la descolonización del imaginario tratada por Serge Latouche, que será complementada mediante enseñanzas críticas de epistemologías latinoamericanas, especialmente aportes de Silvia Rivera Cusicanqui y entrecruces con la corriente del Buen Vivir. Luego, en sintonía con la descolonización de la descolonización desplegada por Rivera Cusicanqui, se concluirá, junto al tratamiento de la colonización del sueño de parte de Marlon Xavier y otras figuras afines, que resulta necesario atender al influjo

---

<sup>1</sup> Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la UBA. Su tesis de licenciatura sobre el pensamiento de Donna Haraway está en proceso bajo la dirección de la Dra. Gabriela Klier y la codirección de la Dra. Noelia Billi. Actualmente es colaborador académico en el Laboratorio de Sueño y Memoria (ITBA), donde estuvo preparándose para continuar sus estudios doctorales sobre sueños y creatividad artística junto a la Dra. Marina Trakas, la Dra. Cecilia Forcato y la Dra. Melanie Rosen. Formó parte de la organización y participó del Workshop sobre Neurociencia y Filosofía del Sueño, Contenido Onírico y Consciencia (ITBA). Escribió para medios locales como The Bubble, Revista Jennifer y El Flasherito, y realizó muestras artísticas en Munar y Palacio México.

del consumismo incluso al dormir, tanto como configurar un sueño amerindio ante el extractivismo propio del sueño americano.

**Palabras clave:** Descolonización – Decrecimiento – Sueños – Consumismo

### **Abstract**

This study addresses psychic colonization, stemming from the (de)colonial dimension of economic degrowth. On that note, the decolonization of the imaginary as discussed by Serge Latouche is presented, complemented by critical insights from Latin American epistemologies, especially the contributions of Silvia Rivera Cusicanqui, and intersections with the Buen Vivir movement. Subsequently, in alignment with the decolonization of decolonization expounded by Rivera Cusicanqui, the study concludes, along with the examination of the colonization of dreams by Marlon Xavier and other related authors, that it is necessary to consider the influence of consumerism even during sleep, as well as to shape an Amerindian dream in contrast to the extractivism inherent in the American dream.

**Keywords:** Decolonization – Degrowth – Dreams – Consumerism

*This is the way of the Universe:  
Stable shifting  
Shifting stability.*  
*This is the way of a human:  
Stable shifting  
Shifting stability.  
Inharmony,  
Balanced.  
We are not rocks,  
we do not know of what  
a rock has awareness.*

Cómo enfrentar la colonización psíquica: del sueño americano al sueño amerindio

*We are not grass  
nor water  
nor bees.  
We are not those things  
but it is by those things  
that we are.  
We are no more than a blade of grass  
and we are no less.  
We all partake,  
by virtue of our being,  
in that which is sacred.  
We are all equals  
for how could inequality arise  
if we are essentially  
the same?  
(Viola Cordova, *How It Is*)*

## LOS SUEÑOS DEL DECRECIMIENTO ECONÓMICO

El decrecimiento económico surgió en los años 1970s como una mera noción gracias a una disertación de André Gorz en el Club du Nouvel Observateur en París, y luego como una herramienta semántica hecha y derecha a partir de principios de los 2000s (Liegey & Nelson, 2020). Según Latouche (2008), el decrecimiento, en tanto propuesta económica reaccionaria, se ha formado “por una parte en la concienciación sobre la crisis ecológica y por otra, al hilo de la crítica a la técnica y el desarrollo” (15). Se trata en última instancia de un eslogan o estandarte político con implicaciones teóricas –una “palabra-obús” como dice Paul Ariès– cuya finalidad es deshacer la estereotipada adicción al productivismo; en consecuencia, se pretende, mediante una crítica radical del desarrollo, abandonar el lema del crecimiento por el crecimiento, el cual, mientras compromete seria e irreversiblemente al medioambiente, contempla únicamente el beneficio de los propietarios del capital (Latouche, 2008: 16). En rigor, dado que se

busca erradicar la fe religiosa en las grandes narrativas totalitaristas del progreso, habría que hablar más bien de acrecimiento, tal como hablamos de ateísmo (Latouche, 2008: 224).

A fin de cuentas, el decrecimiento originado como crítica radical del consumo, del desarrollo y del capitalismo, pierde su eficacia si el mismo es reducido a una métrica o área particular, ya sea el decrecimiento del PBI, del consumo o de la jornada laboral, y por ello conviene no estrechar su significado en el sentido de quedarse sin más con una interpretación literal en tanto crecimiento negativo o disminución del rendimiento; en suma, el decrecimiento descuida su agarre crítico si es descontextualizado de una crítica institucional más abarcativa (Schmid, 2019). Pese a las denuncias sobre la espinosa vaguedad hallada alrededor del itinerario postcapitalista al cual apunta el espectro decrecentista, no hay razones para descartar el diagnóstico general insinuado: que el crecimiento es insostenible y que las instituciones capitalistas deben transmutar; en cierto sentido, sería prudente, en la actual fase histórica, mantener una actitud agnóstica y pluralista en relación a cómo podría lucir una alternativa postcapitalista, dejando que la misma emerja orgánicamente a partir de los cimientos –¿o escombros?– vigentes, en detrimento de dictados concisos desde dudosas alturas políticas o intelectuales (Kallis, 2011). Por otro lado, si bien puede resultar inmaduro teóricamente, es sin embargo creativo en la práctica, y abraza al conflicto como un elemento constitutivo (Kallis & March, 2015), tomando a la justicia ambiental como aliada (Martínez-Alier, 2012). De acuerdo con Swyngedouw (2007), el contexto neoliberal capitalista se manifiesta como un escenario post-político, en el que se anula políticamente la posibilidad de lo político, con lo cual la politización de demandas particulares queda paralizada; según Demaria et al. (2013), en este contexto, desde un posicionamiento disidente con respecto a las representaciones hegemónicas del mundo, el decrecimiento es un

intento por repolitizar el debate sobre las transformaciones socioecológicas.

En cuanto a los límites del crecimiento, estos son determinados “por el volumen de las existencias disponibles de recursos naturales no renovables y por la velocidad de regeneración de la biosfera para los recursos renovables” (Latouche, 2008: 16). En contraposición a la depredación sistemática emprendida por las extracciones rapaces de la economía moderna, durante mucho tiempo dichos recursos no eran considerados propiedad de nadie, sino, por el contrario, mantenidos en conjunto como bienes comunes fundamentales o *commons* (Latouche, 2008: 17). A juicio de Latouche, desafortunadamente, la moderna explotación de materias primas suprime las relaciones de reciprocidad entre los seres humanos y Gaia, aquella personificación mitológica de la Tierra; al respecto, el autor nos recuerda que en Siberia morir en el bosque significa devolver a los animales lo que se ha recibido de ellos (Latouche, 2008: 19).

La globalización constituye entonces el triunfo absoluto de la religión del crecimiento; sin embargo, como es esperable, la economía colonizada por la lógica financiera conlleva un sobrecrecimiento que supera con creces la capacidad de carga del planeta, y es que un crecimiento infinito jamás podría ser compatible con un planeta finito (Latouche, 2008: 36-38). En este sentido, es interesante tener en cuenta que la teoría económica neoclásica contemporánea esconde bajo una elegancia matemática su indiferencia por las leyes fundamentales de la biología, la química, la física y, sobre todo, la termodinámica; de ahí la importancia de la bioeconomía sugerida por Georgescu-Roegen a partir de su síntesis ecológica de la economía y la Ley de Entropía (Latouche, 2008: 21-22). “La ideología del progreso hace entrar a la inmortalidad en el corazón de la mitología económica” (Latouche, 2008: 120), podría decirse. De hecho, la subutilización del abundante flujo de energía procedente del Sol es preocupante y, cuando menos,

un sinsentido acorde a la prevalencia del derroche inconsciente (Latouche, 2008: 21); es *como si* estuviéramos desaprovechando las bendiciones de nuestra deidad solar.

“El desarrollo económico, lejos de ser el remedio a los problemas sociales y ecológicos que desgarran el planeta, es el origen del mal. [...] Si todos los ciudadanos del mundo consumieran como los norteamericanos, o los europeos medios, los límites físicos del planeta se habrían sobrepasado ampliamente” (Latouche, 2008: 39). Latouche recurre a François Schneider para intentar solucionar el problema matemático de cuántos planetas necesitamos si decidimos conservar y generalizar los consumos energéticos residualmente problemáticos del modo de vida occidental, la respuesta que da es más de treinta para 2050.

## LA DESCOLONIZACIÓN DEL IMAGINARIO

La apuesta de Latouche (2008) se centra en descolonizar el imaginario dominante en pos de poner en marcha las potencialidades del decrecimiento económico, mediante “una revolución cultural en el verdadero sentido del término” (146). “Tal como lo demostraron muy bien Ivan Illich y Jean-Pierre Dupuy, la economía transforma la abundancia natural en escasez por medio de la creación artificial de la falta, y la necesidad a través de la apropiación de la naturaleza y la mercantilización” (Latouche, 2008: 146). Su tratamiento del asunto está explícitamente marcado por el pensamiento de Cornelius Castoriadis. En relación a la situación postpolítica antes aludida, podemos dialogar con su obra *Una sociedad a la deriva*, citada extensamente por Latouche en *La apuesta por el decrecimiento*. En un tono algo extremo y discutiblemente anacrónico en relación a la actualidad, pero desde luego relevante para repensar lo post-político, Castoriadis escribe:



Ni siquiera hay “reaccionarios”: nadie osa ni quiere llamarse reaccionario, todo el mundo es partidario del progreso, por lo tanto progresista, y puesto que este progreso es siempre lo mismo, en el nivel más profundo, es la simple conservación de lo que es. El verdadero aspecto negativo es lo que yo llamo [...] la privatización de los individuos. Se abandonan todos los terrenos colectivos, hay un repliegue en la existencia individual o microfamiliar, no hay preocupación por nada que supere el círculo muy estrecho de los intereses personales. [...] La sociedad de consumo es eso: cómprese un nuevo televisor y cálese la boca; cómprese un nuevo modelo de auto y cálese la boca. Incluso la pretendida liberación de la sexualidad va en este sentido. ¿Quiere usted sexo? Y bien, aquí tiene, le damos sexo, le damos mucha pornografía y se terminó. Lo mismo ocurre en el plano económico, pero también en el plano político: es lo que expresa la burocratización de todas las instancias de la vida colectiva. Ténganos confianza, somos los expertos, somos los técnicos, somos el partido que defiende sus intereses. Somos el presidente que usted eligió, somos el gobierno que usted llevó al poder; por lo tanto ténganos confianza y déjenos actuar; ya verá al cabo de cuatro o de siete años. Todo esto alienta la apatía de los individuos, todo esto destruye el espacio público como espacio de actividad colectiva por la cual la gente trata de hacerse cargo de su propio destino. [...] Ahora, si tomamos únicamente esta tendencia, haciendo abstracción del riesgo de guerra y construyendo una suerte de tipo ideal de la evolución posible e incluso probable, ¿en qué desembocamos? En una generalización de la burocratización de la sociedad, pero burocratización blanda, sin terror, sin Gulag. Simplemente, se llevaría a la gente a hacer lo que el régimen, el poder, las capas dominantes, exigen que haga, siendo manipulada simplemente por la dinámica de la conservación y del consumo, por los medios de comunicación, por los organismos burocráticos que se ocupan de la gestión de los diferentes ámbitos de la vida social, etcétera (Castoriadis, 2006: 104-105).

Adoptando lemas como el desconsumo, la desmercantilización, la simplicidad voluntaria, o la convivencialidad y el disvalor propuestos por Ivan Illich, Latouche está determinado a subrayar que se puede alcanzar el bienestar con menos de lo que pensamos, solo que en la tradición occidental “menos” nunca ha sido sinónimo de “mejor”. De Illich también extrae la sabiduría austera del caracol como imagen del decrecimiento: los problemas geométricos de sobrecrecimiento son ilustrados por la estructura del caparazón que, por su propio bien, se autorregula siguiendo una lógica aritmética. Así, Latouche se desliza por su teoría acorde a “aquella sobria embriaguez de la vida” (Illich, 2006: 389) y celebra el alejamiento del ideal cornucopiano por parte de figuras como Ghandi, contra la insaciabilidad que, partiendo de una búsqueda infinita, desemboca en un fracaso infinito. Su receta contra la omnimercantilización se resume en una seguidilla de palabras que comparten la misma letra inicial: reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, redistribuir, relocalizar, reducir, reutilizar, reciclar, rehabilitar, reinventar, ralentizar, restituir, reponer, recomprar, reembolsar, renunciar... De manera igualmente esquemática, expresa: “el altruismo tendría que sustituir al egoísmo, la cooperación a la competencia desenfrenada, el placer del ocio y la costumbre del juego a la obsesión por el trabajo, la importancia de la vida social al consumo ilimitado, lo local a lo global, la autonomía a la heteronomía, el gusto por una bella obra a la eficiencia productivista, lo razonable a lo racional, lo relacional a lo material, etc.” (Latouche, 2008: 145).

Demaria et al. (2013) también recuerdan que la Paradoja de Easterlin (Easterlin, 1974) –según la cual el nivel de ingresos de alguien no determina su felicidad como pretenderían las teorías económicas clásicas–, tanto como la pertinente asociación entre la importancia dada a los bienes de consumo y los desórdenes emocionales (Kasser, 2002), son referencias sustanciales para el movimiento decrecentista. En un tono semejante, Latouche (2008)

retoma el concepto de anomia de Durkheim al cuestionar la relación de armonía supuestamente evidente entre la riqueza económica y la felicidad social, trayendo a colación la temática del aumento del índice de suicidios en países desarrollados.

La manera en la que el imaginario es colonizado en primer lugar tiene que ver con la educación escolar y la manipulación mediática, y a modo de contraataque Latouche sugiere adentrarse en la contrainformación y la contramanipulación, y también en el deber de iconoclastia propuesto por François Brune –cuyo núcleo conceptual exhibe aires de contrahegemonía–, para así, digamos, “redescubrir que la felicidad del ser humano no es vivir mucho, sino vivir bien” (Latouche, 2008: 165).

#### LA DESCOLONIZACIÓN DEL DECRECIMIENTO

Latouche expresa preocupaciones apremiantes al decir que “introducir la lógica del crecimiento en el Sur con el pretexto de sacarlo de la miseria creada por este mismo crecimiento solo lo occidentalizará un poco más” (2008: 225). No obstante, sostiene que “la descolonización política ha finalizado” (229), pero esta aseveración dista mucho de la realidad; para empezar, todavía hay colonias en el mundo, reconocidas por el Comité de Descolonización de la Organización de las Naciones Unidas, y por otro lado –deteniéndonos en el concepto de lo político como algo que definitivamente no agota, y más bien escapa de, la formalidad protocolar y burocrática de los Estados-nación–, en países ya “descolonizados” la colonización política es algo que a ciencia cierta se instancia ya sea de modos laterales y subrepticios o directos y ostensibles, y es bien sabido que la noción de imaginario no alcanza para dar cuenta de aquellas demostraciones agresivas y sangrientas de usurpación, desmonte y desalojo. Al hablar del Sur Global, presupone que aplicar el decrecimiento allí implica algo radicalmente distinto que hacerlo en el Norte Global, pero en

verdad sería distinto aplicado en cualquier latitud, sobre todo si disolvemos el binarismo norte-sur adoptando una perspectiva pluriversal (Escobar, 2015; Nirmal & Rocheleau, 2019). Su sesgo consiste en estar refiriéndose al decrecimiento ciego –el crecimiento negativo sin poner en duda el sistema (Latouche, 2008: 223), que aún contempla al PBI como medida prevalente de la altereconomía– del que pretende distanciarse, y no a lo que parece ser la piedra de toque del decrecimiento, es decir, la descolonización del imaginario.

Es entonces necesario invocar la crítica al pensamiento decolonial en pos de reenmarcar con más firmeza y lucidez el tópico del decrecimiento tanto dentro como fuera de la academia. Hay sin dudas una actitud bipolar en la forma de tratar el problema de la invisibilización de la diferencia epistemológica de la cual la misma teoría decolonial pretende hacerse cargo: predomina un esquema heurístico según el cual solo podría hablarse o bien desde una Europa moderna, racista, opresora y capitalista, o bien desde el mundo no occidental, colonizado, oprimido, explotado, ancestral y armónico; esta operación se refleja geopolíticamente en aquella partición arquetípica del mundo ya mencionada (cara al pensamiento de Latouche): norte global versus sur global (Mascareño, 2022). Curiosamente, en la contemporánea división entre países desarrollados y subdesarrollados opera una construcción de la otredad<sup>2</sup> (Nourani Rinaldi, 2022) orientada a gestionar el disentimiento eficazmente mediante un control psicológico, al punto de que la persona colonizada arriba a un estado mental en el que se identifica con el agresor (Nandy, 1989); son notables los efectos psicológicos del colonialismo e indudablemente nos exigen emprender una descolonización de la mente (Memmi, 1967). En última instancia, Latouche se inserta en la cosmovisión estigmatizante que identifica Sur Global con subdesarrollo, y durante algunos instantes su imaginario está más

---

<sup>2</sup> *Othering* en inglés.

cerca de ser colonizante que lo contrario. Aunque recuerde que preferiría no considerar a los países subdesarrollados como subdesarrollados, y que olvidar una cosa así constituye una marca de etnocentrismo (Latouche, 2008: 118), no logra desprenderse del todo de esos tratos, puesto que más adelante sigue utilizando aquella misma terminología.

Yendo más lejos, podemos aludir a la crítica al decolonialismo blanco o académico por parte de la pensadora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien descoloniza la decolonialidad precisamente subvirtiendo el esquema modernidad/colonialidad que está en la base del pensamiento decolonial (Mascareño, 2022: 37). Así, Rivera Cusicanqui vivifica la noción *ch'ixi*, que, siguiendo la óptica aymara, significa algo que es y no es a la vez, y por ello plantea “la coexistencia en paralelo de múltiples diferencias culturales que no se funden, sino que antagonizan o se complementan” (2010: 69-70). En relación a ciertos despliegues casi teatrales de la alteridad, que actúan como decoración multicultural del neoliberalismo, ubicando lo indígena en la ocupación territorial invariablemente rural y anclada en un pasado estático, incapaz de producir su propio destino, Rivera Cusicanqui dice lo siguiente: “Al hablar de pueblos situados en el ‘origen’ se niega la coetaneidad de estas poblaciones y se las excluye de las lides de la modernidad. Se les otorga un estatus residual, y de hecho, se las convierte en minorías, encasilladas en estereotipos indigenistas del buen salvaje guardián de la naturaleza” (2010: 59).

Rivera Cusicanqui se queja con razón de la apropiación ejercida por los prestigiosos centros de estudios del hemisferio norte sobre la cuestión de la colonialidad: la encomiada versión logocéntrica y nominalista de la descolonización más bien recoloniza los imaginarios estableciendo privilegios, tramas exotizantes y jerarquías dispuestas en base a cantidades de citas. De esta suerte, quedan paralogizados los objetos de estudio con los que los investigadores no-indígenas creen dialogar;

así, se reproducen estructuras piramidales de poder y capital simbólico mediante la creación de un campo de estudios que carece de la urgencia política de quienes en un principio inauguraron por mera supervivencia las búsquedas intelectuales concernientes a lo decolonial. Nos cuenta, por ejemplo, que el afamado concepto de “colonialidad del saber”, “acuñado” por Aníbal Quijano y luego resignificado por Walter D. Mignolo, esconde tras de sí toda una historia de insurgencias, testificada en la obra pionera de Fausto Reinaga, y presenciada en primera persona por ella misma, con ayuda de sus lecturas de Halbwachs, Fanon y Ferraroti (Rivera Cusicanqui, 2010: 67-68). Haciendo frente a estas regurgitaciones academicistas despolitizadas, el “decolonialismo de la experiencia”, propulsado por la autora, reacciona asimismo a lo que ella llama “colonialismo interno”, entendido, en relación a vivencias locales bolivianas, como el conjunto de formas oligárquico-coloniales de dominación –inclusive alineadas con grupos de corte popular o indígena–, enmascaradas gracias a promesas ilusorias de ciudadanía dudosa (Mascareño, 2022: 10). En este sentido, es evidente: “No puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera Cusicanqui, 2010: 62). Según Mascareño, Rivera Cusicanqui se distingue del decolonialismo académico en un triple sentido: a) no reduce la problemática a una oposición generalizada del tipo modernidad/decolonialidad, que inste a reemplazar la primera opción por la segunda; b) es permeable a las interpenetraciones que se producen entre el mundo moderno e indígena a través de la historia; y c) atestigua que hay una modernidad indígena caracterizada por la indeterminación y la incertidumbre. Justamente por medio del concepto aymara de *ch'ixi* busca señalar una epistemología fronteriza que permita vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizando y removiendo a la vez aquella razón instrumental que tanto la define (Rivera Cusicanqui, 2015: 207); a fin de cuentas, contra el decolonialismo académico, se rehúsa a desconocer el halo de imprecisión o irresolución que

impregna a los asuntos políticos y socioeconómicos. En concordancia con este encuadre, Rivera Cusicanqui se pregunta si acaso es posible desmercantilizar la modernidad, y a medida que elabora una respuesta problematizadora reivindica los distintos sentidos que el peliagudo término “mercado” tiene en el seno de las ontologías andinas; a su modo de ver, quizás habría que cambiar el enfoque suplantando la idea de desmercantilizar por verbos como desprivatizar o desenajenar, e indagar, pues, si es posible descolonizar el trabajo y el mercado.

Rivera Cusicanqui (2018) entonces nos advierte, como ya han hecho tantos otros, acerca de la necesidad de revisar algunos grandes conceptos, como lo indígena, la descolonización, y el buen vivir. En el abanico de propuestas que, con actitudes transformadoras y en busca de genuinos diálogos de saberes, buscan enfatizar y enriquecer la transicionalidad de la presente era impulsando las sinergias pluriversalistas entre el Norte y el Sur (Escobar, 2011; Nourani Rinaldi, 2022), encontramos al movimiento del Buen Vivir como auténtico paradigma abierto y en construcción (Unceta Satrustegui, 2013), oriundo de la cosmología amerindia. No es poca la bibliografía que encuentra paridades y disparidades entre el decrecimiento y el Buen Vivir, en general haciendo hincapié en las concurrencias entre estas dos aristas de la literatura postdesarrollista (Unceta Satrustegui, 2013; Richter, 2019, 2022; Escobar, 2015; Pérez Prieto & Domínguez Serrano, 2015; Altmann, 2020; Nirmal & Rocheleau, 2019; Nourani Rinaldi, 2022). El término Buen Vivir –o Vivir Bien– es la traducción al castellano de las palabras *Sumak Kawsay*, de origen quichua, y *Suma Qamaña*, de origen aymara, y exhibe una concepción de la vida que polemiza con la noción occidental de desarrollo (Unceta Satrustegui, 2013). El mismo, cercano filosóficamente a nociones como *Ubuntu* (de África) y *Swaraj* (de India), y a otras igualmente similares del continente americano, consiste en una cultura de vida alternativa al desarrollo y al progreso, y plantea una tarea descolonizadora en los ámbitos

político, social, económico y cultural (Acosta, 2016). Se trata de un conjunto de propuestas de convivencia comunitaria y protección del territorio, en armonía con el ambiente, y con atención a la crisis de la biodiversidad y el cambio climático, proveniente de movimientos indígenas y populares en medio de crisis de Estados-nación oligárquicos y con raíces coloniales, en conjunción con el ascenso del neoliberalismo, en América Latina (Acosta, 2016). A juicio de Davalos (2008), el Buen Vivir expresa, refiere y concuerda con las demandas de Latouche; en sintonía, Unceta Satrustegui (2013) también opina que este debería necesariamente cimentarse en la apuesta por el decrecimiento. Pues bien, desde un marco de pensamiento colonizante, podría fácilmente confundirse al Buen Vivir con una versión andina del decrecimiento de origen europeo, como si encarnara la variante más exótica de una gama compartida de ideas y prácticas afines. Más bien, a la inversa, el decrecimiento de los “norteños globales”<sup>3</sup> de algún modo ha cooptado, una vez más, un significante proveniente de pueblos indígenas, y ha clamado haberlo descubierto, tal como en un principio se hizo con el vasto continente americano. En cierto sentido, el Buen Vivir ha sido colonizado por el decrecimiento, mediante una maniobra esencialista e invisibilizadora (Altmann, 2020). Por lo demás, si bien se proyecta como una reacción crítica al desarrollo capitalista, el Buen Vivir por definición no se concibe como algo rigurosamente posterior a un crecimiento desmedido a partir del cual hay que decrecer, sino que se esboza en otro orden ontológico de temporalidad, alejado de la linealidad histórica progresista (Gudynas, 2011b), aunque igualmente afectado por la economía capitalista contemporánea. Así, el Buen Vivir no se trata de regresar a un pasado lejano, precolonial, sino que es una idea en constante evolución (Gudynas, 2011b). Con todo, Houtart (2011) establece

---

<sup>3</sup> Nótese que sigo recurriendo al binarismo norte-sur puesto en jaque más arriba. En mi defensa, en este caso la utilización del término obedece a aclaraciones geográficas y, quizás sobre todo, geopolíticas. Los demás usos posteriores –míos y, según entiendo, de los autores citados– responden a la misma exigencia.



nexos entre el Buen Vivir y el postcapitalismo; también advierte contra los peligros de las desviaciones y banalizaciones degradantes del término, una postura que comparte con Rivera Cusicanqui. El Buen Vivir a su vez se vincula con el postsocialismo (Gudynas, 2011b), marcando distancia de los imaginarios políticos eurocentristas en general, incluyendo por ende a la perspectiva del socialismo materialista (Nourani Rinaldi, 2022).

En síntesis, es muy necesario descolonizar el decrecimiento, atacando sobre todo la mentalidad racionalista que sigue reproduciendo sin darse cuenta, debido a los imperceptibles dejos de colonialismo que persisten incluso en el imaginario de quienes pretenden combatirlo. Por momentos su discurso parece desconocer que es en buena medida el resultado de una colonización de ideas procedentes de mundos amerindios; en consecuencia, siguiendo a Grosfoguel (2016), debemos hablar de un extractivismo epistémico, por medio del cual lo subalterno queda románticamente cartografiado como un elemento subordinado en la maquinaria académica del conocimiento hegemónico; este extractivismo epistémico deviene rápidamente extractivismo ontológico, cuando surgen maniobras de constricción de la existencia, modificando el ser y estar en el mundo de las personas afectadas. Por consiguiente, las comunidades indígenas quedan fuera de los beneficios de sus propios conocimientos en otras regiones del mundo, debido al silenciamiento de sus voces respecto al significado y aplicación de este su conocimiento: los saberes del Sur Global son como materia prima convertidas por el Norte Global en “teorías sofisticadas” que son luego reimportadas a la fuente original (Altmann, 2020). Y la autoría de los evidentes creadores de estos conocimientos es borrada y reemplazada por los extractores y colonizadores (Grosfoguel, 2016). En esta línea, Bendix (2017) sospecha de los discursos de transición fabricados en el Norte Global, como por ejemplo el decrecimiento, pues los considera todavía cercanos a la mirada desarrollista/crecientista debido a pretensiones

universalistas y nociones teleológicas de progreso encubiertas; al respecto, conviene recordar que el desarrollo se basa en reconocer y negar perpetuamente la diferencia (Bhabha, 1990). Es más, la traducción de *sumaq kawsay* puede ser considerada un caso de violencia epistémica, acorde a la reducción y simplificación de las conceptualidades andinas en base a una percepción sesgada de lo indígena como entidad homogeneizada aparte, casi sin distinciones étnicas ni mucho menos individuales (Altmann, 2020); esta observación se patentiza sobre todo cuando notamos que Buen Vivir también es traducción de *suma qamaña* (“Vivir Bien”), con lo cual nos hallamos frente a un mutante traducido que reúne dos formulaciones diferentes. En referencia a esta circunstancia, Altmann (2020) discute la lectura de Gudynas (2015, 2016), quien engloba abstractamente estas dos propuestas en tanto variedades del Buen Vivir, al tiempo que sitúa en sus bases a los ambientalismos y feminismos del pensamiento crítico occidental, como si el Buen Vivir se tratara de un concepto contenedor que agrupa los flujos de reflexión pertinentes en la escena *avant-garde* del pensamiento. Naturalmente, tal traducción desacertada deviene una estrategia de desarrollo estatal en los gobiernos de Ecuador y Bolivia (Altmann, 2020); y acorde a Gudynas (2016), dado que el Buen Vivir proclama la abolición radical de los principios – ontológicos, epistemológicos y políticos– del pensamiento europeo, como bien demuestran la inexistencia del binomio naturaleza-cultura y la contemplación de agencias no humanas en las metafísicas amerindias, entonces quizás este sea, en realidad, incompatible con el tipo de política característico de los Estados-nación tradicionalmente modernos; o sea, las ideas propuestas son tergiversadas y, acto seguido, decretadas por una política gubernamental oficinista, con elevados costes sociales y ambientales (Gudynas, 2011a). Según Rivera Cusicanqui (2015, 2018), la implementación estatal del Buen Vivir ha sido meramente ornamental, en detrimento de las micropolíticas disidentes de la acción del día a día. En este punto resuenan las meditaciones de

Castoriadis sobre la burocratización de la sociedad, dado que, al respecto de la crítica hecha hacia la apropiación del Buen Vivir por parte de los gobiernos, nos permiten reflexionar sobre el modo en que los mismos cooptan y tergiversan significantes en el fondo irreductibles, para adecuarlos a sus agendas globalistas. La solución, entonces, no radica en el Estado-nación, sino en una organización comunitaria no jerarquizada ni autoritaria, es decir, un Estado plurinacional, tal como proponen los pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador, países que, con todo, no han avanzado lo suficiente en este campo como sería deseable (Acosta, 2016). De nuevo, el Buen Vivir no es una versión sureña del decrecimiento<sup>4</sup>; según Gudynas (2016), es, más estrictamente, una postura de acrecimiento –si bien, como vimos, Latouche no se desentiende de esta cuestión, no pareciera estar en la misma página al respecto. Por otro lado, en línea con el contraste entre el decrecimiento y el Buen Vivir, Acosta (2016) nos recuerda que, mientras el decrecimiento se presenta como destructor, el Buen Vivir es, más bien, constructor.

En concreto, a la par de la descolonización del imaginario, palpamos los contratiempos en torno a la descolonización de la comunidad y el territorio, cruciales realidades (o devenires) cuyo sentido indígena, de acuerdo con Altmann (2020), los académicos y activistas del Norte Global no llegan a comprender del todo o suficientemente, pese al apropiamiento certificado institucionalmente que entre ellos se disputan alrededor de dichos tópicos. Acaso la descolonización del territorio y la comunidad depende más que nada de la descolonización del imaginario occidental y colonizador, lo que Latouche llama el imaginario dominante; sin embargo, podemos preguntarnos: ¿no implica este razonamiento, si no es debidamente problematizado, caer

---

<sup>4</sup> A juicio de Escobar (2015), habría un posicionamiento postdesarrollista donde encontramos al Buen Vivir, y otro posicionamiento aparentemente desemejante, el decrecentista, y todo apuntaría a que en el futuro podrían disolverse las discrepancias mediante una fusión análoga a la del Sur con el Norte, respectivamente.

nuevamente en un exotismo de ambiciones heroicas para con los “necesitados aborígenes” (como si uno dijera, con aires de superioridad imperial, “solo si Occidente se retira podrán salvarse ellos, su futuro está en *nuestras* manos, tenemos el poder de liberarlos o arruinarlos”)?; por otro lado, es evidente que la trama de la reciprocidad entre el imaginario y la comunidad territorial bien puede compararse con la tensión entre la superestructura e infraestructura marxistas.

Ahora resulta aún más claro que la descolonización política no ha finalizado, sino que se entreteje con problemáticas que atañen a la distribución de los saberes y las validaciones simbólicas de los epicentros de estudios, plagados con sus propios rituales y conservadores de una jerarquización casi eclesiástica. Y así nos damos cuenta de que es sin duda real el hecho de que, a menudo, los teóricos, autores y pensadores de regiones geopolíticas históricamente colonizadoras viven vidas más cómodas y privilegiadas que las de quienes habitan zonas históricamente colonizadas y se dedican a similares prácticas investigativas y educativas, precisamente gracias a, y costas de, las epistemologías no-occidentales que, cual Museo Británico, muchas veces capitalizan, mediante ademanes más apropiadores que apreciativos. Efectivamente, la descolonización política se entreteje con la descolonización del imaginario, o de aquellos influjos psicopolíticos que son capaces de calar demasiado hondo en los pueblos.

Así y todo, aunque el decrecimiento pueda ser asociado a la ecoansiedad de la clase media ambientalista del Norte Global, preocupada por el consumo excesivo, pero alejada de las verdaderas preocupaciones de la clase trabajadora tanto como de la pobreza masiva de regiones poco privilegiadas (Huber, 2021), hay persistentes esfuerzos teóricos por esbozar una política anti-colonial para el decrecimiento, con el acento puesto en la adopción de una disposición anti-imperialista a la hora de posicionarse en el debate

por la justicia ambiental (Hickel, 2021). Asimismo, en vistas de provincializar, despatriarcalizar y democratizar el decrecimiento, es posible superar su antropocentrismo latente tomando una vía cosmocentrista (Richter, 2022), en armonía con las políticas de la divergencia que componen el pluralismo ontológico y epistemológico (de la Cadena, 2015) –no obstante, a juicio de Richter (2019), si se apoya demasiado en la economía ecológica, sigue prolongando la *colonialidad de la naturaleza*. En esta línea, la perspectiva transmoderna del zapatismo estudiada por Dussel (1994) y recuperada por Grosfoguel (2008), quien reitera que el *ego cogito* es ante todo un *ego conquirus*, pone a lo pluriversal del lado de lo decolonial, tomando distancia del universalismo representativo de escenarios eurocentrados como los de Laclau y Mouffe, Gramsci, Hardt y Negri, en donde los procesos hegemónicos y subjetivantes sobran. Análogamente, en su propuesta para descolonizar el decrecimiento, Nirmal & Rochelau (2019) adoptan una postura pluriversal al simpatizar con la lucha zapatista contra la desterritorialización crecentista. Y como observan Demaria & Kothari (2017), las muy variadas alternativas al desarrollo hoy re-emergentes tienden a conformar un pluriverso. Mascareño (2022) nos lo aclara: “así como Marx realizó la inversión de la dialéctica hegeliana desde el plano ideal al material, la inversión decolonial propone la renuncia al proyecto moderno y una reconstrucción ‘otra’ de las bases de organización globales” (5).

Latouche (2008) también se sitúa en la discusión que hace frente al desencantamiento racionalista del mundo *à la* Weber; su sugerencia espiritual de corte antirreligioso es evitar gurús y predicadores *new age*, y siguiendo un aforismo de Castoriadis según el cual lo sagrado es el simulacro del abismo, concluye en cambio que los diversos artistas, poetas y estetas ya bastan para reencantar el mundo, ya que son capaces de suplantar las divinidades infértiles del dinero, la racionalidad y el progreso, por otras magias de distinta índole; asume y abraza así, otra vez junto a Castoriadis, la

ficcionalidad constitutiva de nuestras imaginaciones. A tono con la imaginería mística aprovechada por Latouche, podemos por último evocar la noción de brujería capitalista tematizada por Stengers & Pignarre (2018): habría entonces que armar modos de conjurar el amarre desarrollista. En otras palabras, frente a la hechicería necropolítica del capital, que sustituye los desencantamientos weberianos por nuevos encantamientos aturdidores –la “Diosa Pasta” de Zanutelli (Latouche, 2008: 259) seguramente oye nuestras plegarias unidimensionales–, surge la necesidad de ensayar una contraofensiva que re-encante de otras maneras (acaso vamos en busca de enérgicos contra-encantamientos o contra-maleficios).

#### MÁS ALLÁ DEL SUEÑO AMERICANO

Hemos visto cómo la descolonización de la descolonización implica que hay mucho por descolonizar, incluyendo la mente de quienes se dedican profesionalmente a investigar y producir conocimiento sobre la descolonización. Cuestiones relacionadas a la imaginación y la ficción no pueden ser dejadas de lado. En definitiva, se hizo bastante hincapié en los efectos psicológicos del colonialismo, que permiten llevar a terrenos acaso insondables los flujos del capitalismo consumista, en esencia colonialista y extractivista. En este sentido, resulta indispensable analizar el imaginario a descolonizar, llegando incluso al ámbito del sueño, que como *leitmotiv* en gran parte de la teoría contemporánea, constituye otra zona más en disputa, reclamada por el espíritu colonialista que se alimenta del consumismo adoptado por sus presas, que son las mentes dormidas de las sociedades actuales.

Marlon Xavier (2013, 2018) ha dedicado sus estudios doctorales a investigar la colonización psíquica, atendiendo al impacto de la ideología del consumo en la subjetividad a través del sueño. Efectivamente, el estilo de vida consumista produce un tipo de sujeto, que puede notarse hasta en la imaginería onírica.

Distingue en tres categorías la polisemia de lo onírico en su trabajo. En primer lugar, tenemos al sueño nocturno, o sea, el producto natural y simbólico de la psique inconsciente, que revela discursivamente la subjetividad del soñador y su relación con la cultura de consumo. En segundo lugar, se refiere a los sueños de consumo, es decir, los deseos, fantasías y ensoñaciones relacionados con bienes y actividades de consumo. Estos sueños representan la fetichización irracional propia de aquellas significaciones sociales fabricadas y circuladas a través de la lógica de la publicidad. Dichos elementos moldean el deseo y la imaginación colectiva, sustentando el funcionamiento del sistema de consumo contemporáneo. En tercer lugar, se exploran los mundos oníricos de consumo, como los ejemplificados por McDonald's, Disneyland, centros comerciales y grandes almacenes. Estos se manifiestan como escenarios o temas dominantes de los sueños nocturnos investigados empíricamente, y simbolizan formas típicas de colonización cultural por parte de la ética del consumo, dado que representan el imaginario global del consumismo de manera cabal, lo que se ha estudiado sociológicamente mediante las teorías de la McDonalización y la Disneyzación.

De esta manera, vemos cómo su teoría nos ayuda a ver el estrato más subrepticio donde alcanza a llegar el consumismo que está en la base de los modos de colonización contemporáneos, aliados al ámbito psicológico de manera tal que puedan persistir en el imaginario con mayor fuerza. Entonces, por un lado, tenemos sueños nocturnos que revelan deseos de consumo, es decir, la mente dormida es capaz de exhibir rasgos simbólicos sintonizados con la colonialidad capitalista, lo cual resulta preocupante, pero esperable, puesto que dormimos aproximadamente un tercio de nuestras vidas. A su vez, tenemos sueños en el sentido de deseos, donde podemos ubicar la terminología alrededor del mal llamado "sueño americano", que a esta altura podemos catalogar como una auténtica pesadilla para quienes quedan, o bien fuera, o demasiado

adentro. Por último, están aquellos escenarios oníricos que (por un rato) nos hacen vivir la vigilia como si fuera un sueño, o sea, las grandes atracciones de franquicias dedicadas a generar experiencias extraordinarias (en el sentido literal del término). Gracias a estas observaciones, que llevan la discusión sobre la descolonización de la descolonización hacia sus últimas consecuencias, es decir, el espacio privado pero permeable que es el sueño, donde la subjetividad queda en soledad, en línea con los esmeros individualistas del sistema capitalista, se vuelve patente que los intentos por arar un camino para movimientos decrecionistas y decolonialistas se enfrentan a grandes desafíos en cuanto al imaginario que ha de ser descolonizado.

En un tono afín, Sarmiento & Bernal (2021) analizan la colonización neoliberal del sueño, es decir, del descanso, que es cada vez más relegado en pos de la maximización productiva que reclama el sistema capitalista; por ello, dormir se presenta como un modo de resistencia frente al control psicopolítico ejercido sobre la recomposición natural de las energías vitales. Desde este punto de vista, el sueño posee un lugar privilegiado en la estructura ontológica y existencial del ser humano, más allá de ser una condición biológica insoslayable. Como tal, el sueño en tanto descanso está siendo amenazado por el dominio del capitalismo, que busca reducirlo en pro de la reproducción y el consumo de mercancías; así, según estos autores, el *homo oeconomicus* estaría deviniendo un *homo digitalis* que evade el sueño deliberadamente con el objetivo de acelerar su rendimiento. También es posible reconocer la sensibilidad ambiental de los sueños nocturnos, y así atender al modo en que los mismos se ven afectados por la crisis ambiental contemporánea. Por ejemplo, Gillespie (2012) examina la relación entre los sueños y las respuestas psicológicas al cambio climático. La autora presenta una serie de sueños relacionados con preocupaciones ecológicas, y explora cómo pueden fomentar los procesos de desarrollo personales y colectivos necesarios para



enfrentar el desafío de las devastaciones ambientales actuales. Su misión teórica implica comprender cómo transformar el sufrimiento en una respuesta creativa a través de la dimensión íntima del soñar. Adicionalmente, Hughes (2012) encuentra un tipo de comunicación mitológica, cultural y política en el contenido onírico, mostrando que instituciones poderosas pueden utilizar el sueño para perseguir fines ideológicos, y para ello se sirve parcialmente de la obra *The Third Reich of Dreams* de Charlotte Beradt, que monitorea el efecto que tuvo el terror nazi sobre los soñadores de la nación. Por otra parte, inspirándose en dicha obra, en 2020, durante los primeros meses de la pandemia de COVID-19, un sitio web llamado *i dream of covid* (podría traducirse como: *sueño con covid*) se dedicó a recopilar e ilustrar reportes de sueños –enviados por usuarios de todo el mundo– relacionados a la crisis sanitaria que se estaba vivenciando en ese entonces, remarcando la influencia de las condiciones socioecológicas por sobre el trauma colectivo que podía expresarse al dormir (I Dream of Covid, s.f.). Estas contribuciones nos ayudan a comprender hasta dónde llega el poder de influencia psicopolítico que tiene el colonialismo extractivista sobre el que se fundan las sociedades acordes al modelo moderno.

Todavía más ahora, vemos que la descolonización política no ha finalizado en absoluto, sino que además las instancias que se desprenden del imaginario alrededor del sueño son espacios de lucha política. Así, el consumismo característico del “sueño americano” se inserta también en nuestras ensoñaciones, tanto nocturnas como diurnas. Como bien muestra Marlon Xavier, la colonización propiciada por la cosmovisión consumista del capitalismo llega incluso a afectar nuestros sueños, que podrían considerarse el epítome de aquella intimidad solipsista sobre la que triunfa el individualismo. De esta manera, lo último que quedará por descolonizar será el ámbito onírico. El mismo se ve implicado en la constitución de la subjetividad que pone en marcha la hegemonización del “sueño americano”. Dicho sueño americano se

inmiscuye asimismo en sectores de la academia que buscan enriquecerse estudiando la decolonialidad, a veces a costa de quienes más afectados se ven por la colonialidad. Contra aquel ideal cornucopiano que se apoya en un extractivismo indiscriminado, un sueño amerindio<sup>5</sup> es lo que se requiere en pos de una descolonización más profunda. Dicho sueño amerindio podría sostenerse en filosofías genuinamente comunitaristas y ambientalistas como la del Buen Vivir, y así proponer alternativas sustanciales contra el avance del insostenible crecimiento ilimitado que constituye la forma predominante de existencia en la actualidad.

## **HACIA UN SUEÑO AMERINDIO**

He tratado de mostrar cómo la colonización psíquica afecta el imaginario de las sociedades, llegando incluso a afectar nuestros sueños. Tomando el decrecimiento como caso de análisis para investigar la descolonización del imaginario, fue posible comprender que el imaginario de la misma teoría decrecentista también contenía elementos coloniales, pese a intentar distanciarse del pensamiento colonialista. Para profundizar en esta observación, recurrimos a la descolonización de la descolonización articulada por Rivera Cusicanqui, e indagamos en las tensiones y conexiones entre el decrecimiento y el Buen Vivir, haciendo hincapié por momentos en las jerarquías institucionales que invisibilizan la colonialidad del saber preponderante en los circuitos elitistas de las universidades y centros de investigación geopolíticamente hegemónicos. Teniendo en mente una postura psicológica que atienda a los influjos subrepticios de las cruzadas colonialistas sobre el imaginario de

---

<sup>5</sup> Acerca del sueño amerindio, Oorbitg Canal (2022) emprende una investigación antropológica de la experiencia indígena del sueño, haciendo un trabajo etnográfico con los indígenas pumé de los Llanos del sudoeste de Venezuela, y así encuentra alternativas a la dicotomía sueño-vigilia reproducida por otras teorías.

## Cómo enfrentar la colonización psíquica: del sueño americano al sueño amerindio

sociedades formadas por individuos consumistas, finalizamos remarcando el extremo al que llega la influencia del “sueño americano”: el ámbito onírico. Como alternativa frente a los embates extractivistas que desembocan en genuinas pesadillas para muchos sectores de las economías globales, se insta a apostar, desde estas latitudes, por un sueño amerindio.

## Bibliografía

- Acosta, A. (2016): "Repensar el mundo desde el Buen Vivir", en *Degrowth in Bewegung(en)*, 1-11.
- Altmann, P. (2020): "The Commons as Colonisation – The Well-Intentioned Appropriation of *Buen Vivir*", en *Bulletin of Latin American Research*, Vol. 39, N° 1, 83-97.
- Bendix, D. (2017): "Reflecting the post-development gaze: the degrowth debate in Germany", en *Third World Quarterly*, Vol. 38, N° 12, 2617–2633.
- Bhabha, H. K. (1990): "The other question: difference, discrimination, and the discourse of colonialism", en R. Ferguson, M. Gever, T. Minhha, y C. West (eds.): *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, MA: MIT Press, 71–89.
- Cadena, M. de la. (2015): *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*, Durham, NC, Duke University Press.
- Castoriadis, C. (2006): *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates, 1974-1997*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Katz.
- Davalos, P. (2008): "El 'Sumak Kawsay' ('Buen vivir') y las cesuras del desarrollo", en *América Latina en movimiento*, 2008-05-06.
- Demaria, F. & Kothari, A. (2017): "The Post-Development Dictionary agenda: paths to the pluriverse", en *Third World Quarterly*, Vol. 38, N° 12, 2588-2599.
- Demaria, F., Schneider, F., Sekulova, F., & Martinez-Alier, J. (2013): "What is Degrowth? From an Activist Slogan to a Social Movement", en *Environmental Values*, Vol. 22, N° 2, 191-215.
- Dussel, E. (1994): "1492: El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del 'Mito de la Modernidad'", La Paz, Plural Editores.
- Easterlin, R. A. (1974): "Does Economic Growth Improve the Human Lot?", en P.A., David y W., Readers (eds.): *Nations and*

*Households in Economic Growth*, Nueva York, Academic Press Inc, 89-125.

Escobar, A. (2011): "Sustainability: design for the pluriverse", en *Development*, Vol. 54, N° 2, 137-140.

Escobar, A. (2015): "Degrowth, postdevelopment, and transitions: A preliminary conversation", en *Sustainability Science*, Vol. 10, N° 3, 451-462.

Gillespie, S. (2012): "Dreaming ecology", en L. A. Andrianos, J. W. Sneep y K. S. Kenanidis (eds.), *Ecological Theology and Environmental Ethics, ECOTHEE-11, Vol. 2: Proceedings*, Creta, Institute of Theology and Ecology, Orthodox Academy of Crete, 203-210.

Grosfoguel, R. (2008): "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", en *Tabula Rasa*, N° 9, 199-215.

Grosfoguel, R. (2016): "Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico", en *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo (RICD)*, Vol. 1, N° 4, 33-45.

Gudynas, E. (2011a): "Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo", en *América Latina en Movimiento*, N° 462, 1-20.

Gudynas, E. (2011b): "Buen Vivir: Today's tomorrow", en *Development*, Vol. 54, N° 4, 441-447.

Gudynas, E. (2015): "Buen Vivir", en D'Alisa, G. y Kallis, G. (eds.): *Degrowth. A Vocabulary for a New Era*, Nueva York, Routledge, 201-204.

Gudynas, E. (2016): "Beyond varieties of development: Disputes and alternatives", en *Third World Quarterly*, Vol. 37, N° 4, 721-732.

Hickel, J. (2021): "The anti-colonial politics of degrowth", en *Political Geography*, Vol. 88, Artículo 102404, 1-3.

Houtart, F. (2011): "El concepto de Sumak Kawsay (buen vivir) y su correspondencia con el bien común de la humanidad", en *Revista de Filosofía (Venezuela)*, Vol. 69, N° 3, 7-33.

Huber, M. T. (2021). The case for socialist modernism. *Political Geography*, Vol. 87, Artículo 102352, 1-3.

Hughes, J (2012): *Toward an Understanding of Dreams as Mythological and Cultural-Political Communication*, British Columbia, Simon Fraser University.

i dream of covid. (s.f.): "I Dream of Covid", en <https://www.idreamofcovid.com/>.

Illich, I. (2006): *Obras reunidas I*, rev. por Borremans, V. y Sicilia, J., Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Kallis, G. (2011): "In defence of degrowth", en *Ecological Economics*, Vol. 70, N° 5, 873-880.

Kallis, G. & March, H. (2015): "Imaginaries of Hope: The Utopianism of Degrowth", en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 105, N° 2, 360-368.

Kasser, T. (2002): *The High Price of Materialism*, Cambridge, MA, MIT Press.

Latouche, S. (2008): *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?*, trad. Patricia Astorga, Barcelona, Icaria.

Liegey, V. & Nelson, A. (2020): *Exploring degrowth: A critical guide*, Londres, Pluto Press.

Martínez-Alier, J. (2012): "Environmental Justice and Economic Degrowth: An Alliance between Two Movements", en *Capitalism Nature Socialism*, Vol. 23, N° 1, 51-73.

Mascareño, A. (2022): "Abandonar la modernidad. Discurso y praxis decolonial en la Convención Constitucional chilena", en *Puntos de Referencia*, N° 597, 1-54.

Memmi, A. (1967): *The Colonizer and the Colonized*, Boston, Beacon Press.

Nandy, A. (1989): *The Intimate Enemy*, Oxford, Oxford University Press.

Nirmal, P., & Rocheleau, D. (2019): "Decolonizing degrowth in the post-development convergence: Questions, experiences, and proposals from two Indigenous territories", en *Environment and Planning E: Nature and Space*, Vol. 2, N° 3, 465-492.

Nourani Rinaldi, P. (2022): "The Age of Transition: Postdevelopment and North-South Synergies", en *Latin American Perspectives*, Vol. 49, N° 1, 237-256.

Orobitg Canal, E. (2022): "Para além do sonho e da vigília. O sonho ameríndio e a existência", en *Revista De Antropologia*, Vol. 65, N° 3.

Pérez Prieto, L. & Domínguez Serrano, M. (2015): "Una revisión feminista del Decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana y no humana", en *Revista de Economía Crítica*, N° 19, 34-57.

Richter, K. (2019): "Struggling for Another Life: The Ontology of Degrowth", en *Transtext(e)s Transcultures 跨文本跨文化*, N° 14.

Richter, K. (2022): *Provincialising Degrowth and Situating Buen Vivir: A Decolonial Framework for the Politics of Degrowth*, Goldsmiths, University of London.

Rivera Cusicanqui, S. (2010): *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015): *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018): *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.

Sarmiento, J. D. A. & Bernal, A. B. (2021): “¿Dormir y resistir? Una aproximación filosófica a la colonización neoliberal del sueño”, en *Revista de Filosofía*, Vol. 38, N° 98, 423-451.

Schmid, B. (2019): “Degrowth and postcapitalism: Transformative geographies beyond accumulation and growth”, en *Geography Compass*, Vol. 13, N° 11.

Stengers, I. & Pignarre, P. (2018): *La Brujería Capitalista*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Hekht.

Unceta Satrustegui, K. (2013): “Decrecimiento y Buen Vivir ¿Paradigmas convergentes? Debates sobre el postdesarrollo en Europa y América Latina”, en *Revista de Economía Mundial*, Vol. 35, 197-216.

Xavier, M. (2013): “Consumption dreams: how night dreams reveal the colonization of subjectivity by the imaginary of consumerism”, en *Athenea Digital*, Vol. 13, N° 2, 289-295.

Xavier, M. (2018): *Subjectivity, the unconscious and consumerism: Consuming dreams*, Nueva York, Palgrave Macmillan.



# RITMOS PLURALES, ENTRE LA COLONIALIDAD DEL PODER Y LAS PRÁCTICAS DE IMPROVISACIÓN

PLURAL RHYTHMS, BETWEEN THE COLONIALITY OF POWER AND IMPROVISATION PRACTICES

*dieg rodríguez<sup>1</sup>*  
*IFDC El Bolsón, Río Negro.*

## Resumen

El presente trabajo tiene como propósito indagar las relaciones entre la colonialidad del poder, el ritmo y las prácticas de improvisación. Explorar las vinculaciones de las temporalidades plurales existentes, más allá de lo humano, en tanto que el tiempo-ritmo humano fue asociado y colonizado históricamente bajo la idea

---

<sup>1</sup> Docente de Filosofía y poeta. Graduada por la facultad de Filosofía y Letras y diplomada en “Raza, Género e Injusticia” por la UNSAM. Ha trabajado en nivel inicial y primario de gestión privada, en nivel primario de gestión pública, actualmente trabaja en nivel medio de Chubut y en el Instituto de Formación Docente Continua – el Bolsón, Río Negro. También, en espacios de educación no-formal en el programa Juegotecas barriales del Gobierno de la Ciudad, capacitaciones y espacios de divulgación de filosofía con niños para todas edades. Forma parte de la asociación civil: *Grupo el Pensadero, grupo de estudio, producción y trabajo sobre filosofías e infancias*. Ha publicado los libros de poesía: *Labios Púrpura* (zindo&gafuri, Bs As, 2016), *Cartas al Demonio* (Edición de autor, Bs As, 2016), *Situaciones* (Puntos suspensivos ediciones, Bs As, 2017) y *Malir Sal* (Modesto Rimba. Bs As, 2018) y en antologías de Argentina, México y España. En la actualidad trabaja en la publicación de *Machos inc. Porno-norma, colonialidad de poder e improvisación en la subjetivación masculinizante*, ensayo realizado en el marco de la beca Creación del Fondo Nacional de las Artes 2021. Además, explora otros lenguajes artísticos en conjunto a Lucía Pardon, en torno a la música electrónica, la improvisación, texturas sonoras y la dimensión afectiva del sonido.

del progreso. De este modo se impuso una linealidad del tiempo que avanza siempre en mejoría constante, donde subsiste la idea de la acumulación infinita con el signo de la producción sin freno. Así el ritmo vital de lo humano y lo no humano se ajustan con el objetivo de la hiperproductividad capitalista, volviendo a la afectividad y a la sensibilidad meras zonas de sacrificio. El siguiente texto propone pensar y entrar en diálogo con ritmos no humanos que resisten y escapan al progreso, dicha acción puede abrirnos las perspectivas para habitar relaciones no coloniales entre los humanos y lo no humano y entre la propia humanidad consigo misma.

**Palabras clave:** Ritmo – Progreso – Colonialidad del poder – Improvisación

### **Abstract**

The present paper aims to investigate the relations between the coloniality of power, rhythm and improvisation practices. To explore the links between existing plural temporalities, beyond the Human, understanding that the human time-rhythm has been historically associated and colonized by the idea of progress. In this way, a linear and exponentially improving conception of time was imposed, marked by the idea of infinite accumulation and unbridled production. Thus, making the vital rhythms of the human and the non-human bend towards capitalist hyper-productivity, making affectivity and sensitivity to become mere sacrificial zones. The following text aims to reflect upon, and engage in dialogue with non-human rhythms that escape and resist *progress*. Such actions could develop new perspectives to inhabit non-colonial relations between humans and the non-human, but also within humanity onto itself.

**Keywords:** Rhythm – Progress – Coloniality of power – Improvisation

## UN COMIENZO<sup>2</sup>

Nos gustaría tomarnos este inicio para disponer de los tres elementos centrales que se entretujan en este texto, en primer lugar, la colonialidad del poder, luego el ritmo, y por último la improvisación. Dichos elementos no se encuentran uno detrás de otro, sino que están entrecruzados y entrelazados, en tensión y en constante problematización. Entre los tres elementos hay desplazamientos, solapamientos, desencuentros y potencialidades que queremos explorar en este artículo, por lo tanto, pensar en torno a las relaciones que emergen en la conjunción de dichos elementos. A continuación, proponemos una delimitación de ellos.

En primer lugar, el concepto *colonialidad del poder* fue propuesto por el filósofo peruano Aníbal Quijano para analizar y caracterizar el patrón de dominación y control global del sistema-mundo moderno/capitalista que se impuso por medio del colonialismo europeo de principios del siglo XVI. En el texto "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" (2000) Quijano argumenta que: "América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera *id-entidad* de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder." (Quijano, 2000: 202). Esta nueva *id-entidad moderna colonial* se da a partir de dos procesos, por un lado con la codificación de las diferencias bajo el concepto de "raza", esto es la biologización y jerarquización de las diferencias fenotípicas. Y por otro lado, con la nueva articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de los recursos y productos del territorio en conquista, bajo los signos del capital y el

---

<sup>2</sup> Algunas de las ideas aquí presentadas se encuentran en el trabajo, en proceso de edición y publicación, *Machos, Inc. Pornonorma, colonialidad del poder e improvisación en la subjetivación masculinizante*. En el presente texto se hará foco en la problemática del ritmo y no en los procesos masculinizantes.

mercado mundial (Quijano, 2000: 202). Entendemos los procesos mencionados por Quijano como la *otricación* de una identidad, la necesidad de componer una otredad que sea inferiorizada para afianzar el control que se ejerce en un territorio. El nuevo patrón de poder, para instaurar su soberanía colonial, debe subyugar primero a lo subalterno. Para colocarse como lo universal y esencial, tiene que crear la otredad, los conceptos de “raza”, y también el de “género”, se biologizan para operar como fundamentos del nuevo patrón de poder colonial-patriarcal-capitalista.

En segundo lugar, el *ritmo* puede ser entendido, desde el sentido común y cotidiano, como cierto orden acompasado en la sucesión o el curso de las cosas. Cuando algo tiene ritmo, se piensa que avanza o se mueve en un flujo reconocible, dentro de un patrón. Fácilmente lo podemos asociar al arte y la experiencia estética, como la sensación perceptiva que produce la combinación y sucesión regular de sonidos, palabras, acentos, pausas, silencios, trazos y movimientos. Lo principal es que predomina una cierta sensación de regularidad, que podemos reconocer y esto nos ayuda, no solo a comprender el curso del ritmo, sino también poder anticipar lo que vendrá. El ritmo nos puede dar herramientas para pensar y percibir las futurabilidades. Este curso reconocible, puede ser analizado y experimentando en la naturaleza, el crecimiento de un árbol puede comprenderse dentro de un ciclo y ritmo particular, aunque cada especie tiene su propio tiempo de crecimiento, no es lo mismo el ritmo del pino ponderosa que el del alerce.

Por último, *improvisación* es una palabra que tiene diversos sentidos. Por un lado, tenemos los más “peyorativos”, lo que pensamos cuando una persona está haciendo “cualquier cosa”, o cuando no sabe bien que hacer e improvisa. O, también, tomar decisiones apresuradas sin conocimiento ni fundamento sobre lo que se está decidiendo. Por otro lado, la improvisación puede pensarse como la práctica de un *hacer situado*, por ejemplo, en el campo artístico, la improvisación puede proponer una composición

que nos afecte, y que sea efímera, y que tal vez quienes improvisan no sepan muy bien que están haciendo. Punto de contacto que atraviesa los sentidos de la improvisación, el no saber que se está haciendo. En este texto tomaremos a la improvisación de este modo: una práctica desde el no saber que conjuga una composición. No en tanto medio para componer, sino más bien proponemos pensar a la improvisación y la composición como un vínculo vital, un conjunto entrelazado y una propuesta rítmica.

Con los elementos ya dispuestos pasemos a lo que sigue. La problemática que estamos analizando se refiere a cómo son las vinculaciones entre los diferentes ritmos que existen, en qué marco se dan dichas relaciones y cómo es su despliegue dentro de un mundo capitalista-patriarcal y colonial. Dicha problemática aquí presente resuena con el concepto *neurosis de control monoteísta* propuesto por Rita Segato en “Las virtudes de la desobediencia”<sup>3</sup>, la autora entiende por neurosis de control lo siguiente: “Porque para el patriarcado, el capital y los monoteísmos fundamentalistas hay una única verdad, una única forma del bien, un único dios, una única forma de futuro, una única justicia. Son, de esta forma, monopolícos, regidos por una lógica exclusiva y excluyente. Nuestra lógica, la lógica que permitió sobrevivir a tantos siglos de masacre en nuestro continente, no es una lógica monológica, monopolica, regida por la neurosis de coherencia y de control, la neurosis monoteísta y blanca de los europeos” (Segato, 2019). Por lo tanto, dicha neurosis en pos de controlar un territorio, impone un orden de exclusión y asimilación, una única forma de vida y pensamiento. La conquista colonial posee una impronta monoteísta, no solo en lo respecta a las creencias espirituales y religiosas, sino fundamentalmente a los modos de vida. El patriarcado capitalista y colonial impone un único modo de existencia que tiene una lógica

---

<sup>3</sup> Discurso de apertura de la Feria del Libro de Buenos Aires de 2019 a cargo de la autora mencionada, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/190007-feria-del-libro-el-discurso-completo-de-rita-segato>

exclusiva y excluyente: o se entra en esa lógica bajo la asimilación, o se es expulsado por medio del exterminio. Esto es producto de la neurosis de querer tener todo bajo control, que nada escape de la normativa que prescribe este único modo de vida. Lo que escapa a este control, es leído como una amenaza a la estructura del sistema, un descontrol que desajusta los tornillos del dominio. En este sentido podemos entender que la colonialidad de poder impone un *monoritmo* y acota las posibilidades de la improvisación en su modalidad de *hacer situado*. Con lo dicho podemos esbozar una respuesta a las preguntas planteadas, la neurosis de control colonial impone una relación de ritmos jerarquizada y asimétrica, se privilegia el ritmo de vida humano, solamente entendido y habitado desde los parámetros de producción capitalista, patriarcal y colonial, de este modo se jerarquiza un ritmo clasista, racista y androcéntrico. La potencia masculina normativa será la subjetividad privilegiada para llevar adelante este ritmo, con la bandera de la conquista de territorios, la acumulación de riqueza y el avance infinito. Ordenar y controlar un territorio para extraer la mayor cantidad de ganancias. En este punto seguimos la investigación de Silvia Federici, *Calibán y la bruja* (2011) donde la autora argumenta que la posibilidad de la acumulación originaria capitalista fueron los dos siglos de políticas para el control de la procreación en la Europa Medieval, la caza de brujas y la acción coordinada entre las instituciones de la época para controlar los territorios de Europa y posteriormente los de América y África. “Orden y progreso” es el lema del Estado de Brasil, y sintetiza el ideal de la neurosis de control. En este texto proponemos entender al monoritmo como un ritmo signado por el progreso y la acumulación capitalista. Por esta razón, todo aquello que no entre, no se sintonice, no se acomode, o directamente vaya en contra del ritmo del progreso, será anulado, excluido, explotado y exterminado.

## SUENAN LOS TAMBORES DE GUERRA

La neurosis de control no es únicamente un intento por mantener lo que existe bajo cierto orden, con el fin de expandir el progreso. También es una modelización de la existencia, ya sea humana o no-humana. En este sentido podemos relacionar la neurosis de control al rastreo que hizo Mónica Cragolini en su artículo “Ontología de guerra frente a la zoonosis” incluido en *La fiebre* (2020) sobre el concepto *ontología de guerra*. Allí argumenta lo siguiente:

La expresión «ontología de guerra» remite a una interpretación de todo lo que es en términos bélicos. Reyes Mate se ha referido con este sintagma a la cercanía entre el pensamiento de Franz Rosenzweig y Walter Benjamin, quienes fueron «anunciadores» del proyecto aniquilador de Auschwitz. Lo que se verificó en Auschwitz no fue producto de la locura o insania de un Hitler y adláteres, sino el punto cúlmine de un proyecto totalizante a nivel metafísico, ético-político y económico. [...] Es en nombre de ideas totalizantes que la vida humana se considera ínfima: a Rosenzweig le había espantando la Gran Guerra, el modo en que los elementos tecnocientíficos, que se suponía debían servir al progreso de la humanidad, se ponían al servicio de la muerte (Cragolini, 2020: 40-41).

De este modo, la neurosis de control con la bandera de la ontología de guerra despliega un ritmo de organización que totaliza lo viviente y lo dispone en categorías normativas, ordenando y tipificando lo existente en función del progreso capitalista patriarcal y colonial. Lo que queda fuera de la totalización, ni siquiera tendrá el gusto de la existencia, será lo que no existe. Queremos remarcar que la totalización deja por fuera lo que sea otredad. Proponemos entender el proceso de totalización como una identificación cerrada

que no permite dialogar con aquello que sea diferente. Es por esto que el mundo se interpreta por medio de la dominación bélica, es preciso totalizar el mundo bajo un control para poder entenderlo. La consecuencia de dicho proceso es la transformación de lo viviente como objeto disponible al uso, como recurso. Respecto a esta cuestión, Cragnolini continúa su argumento:

Esto supone un modelo de guerra con respecto a lo viviente, ya que lo así llamado “propio” de lo humano consiste precisamente en ese proceso de apropiación de la naturaleza, en esa “manufacturación” (*manus facere*, hacer con las manos) de todo lo que es, convirtiéndolo en material utilizable y reciclable. [...] Esa capacidad transformadora es apropiativa: el hombre hace parte de lo propio aquello que le resulta extraño, para sentir la tranquilidad de la “humanización” de todo lo que es: a eso lo llamamos “cultura”. La pregunta a realizar es qué ha significado este mundo humanizado para el resto de los vivientes; y para los humanos, también, que se resisten a ciertos modelos de “humanización” (es decir, los humanos “animalizados” por otros: inmigrantes, mujeres y niños en la trata de personas, trabajadores ilegales en talleres clandestinos, etc.) (Cragnolini, 2020: 40-41).

Este modelo de guerra frente a lo viviente que menciona la autora, podemos rápidamente asociarlo en nuestro imaginario con los grandes proyectos totalitarios, el ejemplo mencionado del nazismo y podemos agregar las dictaduras militares en América Latina, estos suelen ser extremos notorios de los proyectos totalizadores. La problemática es que este modelo es un modo de existencia, no un programa político particular en un determinado contexto histórico, sino más bien, parece ser que este modelo totalizante continúa como un ideal de la humanidad y su progreso.



Frente a lo viviente se despliegan estrategias de conquista, control y dominación, los lenguajes del combate frente a lo extraño son algo corriente. Si bien dicha problemática es amplia y tiene diversas aristas para tematizar, en este texto proponemos focalizar en la dimensión del ritmo, ¿de qué modo la ontología de guerra configura y compone un ritmo que sea funcional al orden y el progreso? Para responder la pregunta tomaremos algunos puntos de análisis que ha realizado André Lepecki en su artículo “las políticas de la imaginación especulativa en la coreografía contemporánea” incluido en *El tiempo es lo único que tenemos* (2019). El trabajo de Lepecki se centra en pensar la captura del movimiento y como se delimitan coreografías sociales de corte policial, y en este contexto como elaborar prácticas desarticuladoras, desde las imaginaciones especulativas con el movimiento, de dichas coreografías de control. El autor hará foco en dispositivos de control de multitudes, por ejemplo los “sistemas de gestión de filas”, las formas de filas zigzagueantes que se disponen en los aeropuertos para pasar por puntos de control. Dichos dispositivos imponen un ritmo y limitan el rango de los movimientos, y aceptar atravesarlos libremente y todos los días es reforzar el vínculo que estos dispositivos proponen. De este modo se impone, de modo suave, una coreografía del disciplinamiento del cuerpo (Lepecki, 2019: 224-225). Retomando a Deleuze y luego a Peter Pal Pelbart, Lepecki tematiza el pasaje de las sociedades de disciplinamiento y las sociedades de control, donde las figuras de poder que ordenan la vida social no necesitan estar presente para imponer determinado orden debido a que la disciplina se ha incorporado en los modos de existencia. Siendo así el control tomado no solo como una justificación racional sino como algo fundamental para llevar una vida controlada, como si fuese el único modo de vida deseable (Lepecki, 2019: 226). El trabajo de la imaginación especulativa desde las coreografías críticas es lograr dar cuenta de que estos movimientos no son individuales, sino que son formaciones colectivas abstractas que se imponen desde conductores silenciosos, en este punto Lepecki analiza obras de

coreografías contemporáneas que proponen dichas críticas<sup>4</sup>. Para el autor las obras son importantes ya que implican una reflexión crítica de las formaciones cinéticas de la conformidad cotidiana, y para ampliar este punto tomará los análisis de Henri Lefevre donde escribe en torno a los modos en que las experiencias cotidianas de flujos y ritmos corporales expresan y restringen, simultáneamente, la subjetividad y la percepción (Lepecki, 2019: 228-229). Para Lefevre opera una “doma” que se basa en la repetición de comportamientos donde los humanos aprendemos a controlarnos, somos amansados por medio de la repetición de gestos y movimientos. Dicha doma tiene rasgos imperialistas y militaristas, con el fin de extraer cada vez más trabajo de los movimientos. Ante la pregunta de ¿qué es lo que producen estos animales y humanos amansados por medio del movimiento ritmificado del trabajo? La respuesta de Lefevre es que producen y producimos nuestros cuerpos, para que tengan valor de uso dentro del capitalismo (Lepecki, 2019: 231-232). De este modo el ritmo compone corporalidades y modos de vida capitalistas. Impregnar a los cuerpos con el ritmo del progreso y el trabajo constante no es solamente abocar las corporalidades a una hiperproducción, sino que también impone, y justifica, un modo de vida extractivista, tanto de los llamados “recursos naturales”, como de las potencias afectivas y la posibilidad de imaginar mundos distintos al curso actual. El control hace lo necesario para que continúe esta norma rítmica, que se auto proclama como única y necesaria, y así movernos todos al compás del *monoritmo* del progreso. Para Lepecki “el movimiento es extraído, transformado en una pasividad participativa generalizada y atado a una producción particular de la subjetividad: una que limita la expresividad rítmica a una cantidad mínima de variables cinéticas e

---

<sup>4</sup> La obra que toma de referencia para este análisis es *nada, vamos ver* (2009) de Gustavo Ciríaco, coreógrafo brasileño. Disponible en <https://vimeo.com/100742857>.

imaginativas” (Lepecki, 2019: 232). Cabe destacar que este monoritmo es centralmente humano, y asimila a la pluralidad de ritmos existentes bajo el control del progreso, en pos de la producción subjetiva humana. A su vez, el monoritmo modela nuestra sensibilidad y las interpretaciones que hacemos, en este sentido podemos junto a Vinciane Despret quien retoma a la ornitóloga Margaret Nice en su afirmación de que los territorios son una cuestión de hábitos y afectos (Despret, 2022: 63). Los hábitos se enmarcan en un ritmo y los territorios se habitan temporalmente, por lo tanto, si lo que nos guía es una imaginación monorítmica, interpretaremos los afectos y los hábitos territorializantes bajo esa lógica, excluyendo la pluralidad de ritmos posibles. La pregunta que emerge es: ¿Cómo podemos desarticular este monoritmo que doma la existencia y se propone como lógico, necesario y racional para la conducción de los modos de vida?

## EL MUNDO DEL MONORITMO

En el parque nacional “los Alerces”, ubicado en el departamento Futaleufú de la provincia de Chubut, habita un singular existente al que cariñosamente le dicen “abuelo”. Se trata de un alerce de aproximadamente 2600 años, para dimensionar el tiempo de su existencia podemos dar cuenta de que este árbol fue contemporáneo a Platón. El “abuelo” es, y fue, contemporáneo a toda la historia de la filosofía canónica con su origen postulado en Grecia Antigua. Como venimos argumentando el ritmo puede comprenderse, sentirse y percibirse como una forma temporal, que no solo permite la comprensión del tiempo, sino que moldea los modos de existencia. Una de las maneras de responder a la pregunta anteriormente planteada, es preguntarnos por los modos de percepción del ritmo y cómo estos pueden vincularse más allá del monoritmo, e incluso proponer su desarticulación. Para abordar este aspecto seguiremos los análisis del escritor y biólogo David George Haskell, en su trabajo *Las canciones de los árboles* (2017). Allí

el autor dedica cada capítulo del libro a una especie particular de árbol, atendiendo a sus ritmos de existencia y cómo las diferentes comunidades humanas se relacionan con dichos árboles. En el capítulo dedicado a la secuoya y el pino ponderosa de Florissant (Colorado, Estados Unidos) argumenta sobre los diferentes modos de percepción y procesamiento de información que poseen los cuervos, las bacterias, los árboles y los humanos, y como dichos modos tiene relación con los juicios éticos y estéticos (Haskell, 2017: 168), desde la percepción se comprende y se compone el mundo circundante<sup>5</sup>. Luego de esto argumenta lo siguiente: “El pino ponderosa percibe, integra, sopesa y juzga el mundo de un modo que combina la inteligencia externa e interna. El pino ponderosa está conectado con bacterias y hongos a través de todas las hojas y raíces. El árbol también posee su propia red hormonal, eléctrica y química. Los procesos comunicativos del árbol son más lentos que los sistemas nerviosos de los animales y se extienden por las ramas y las raíces en lugar de amarrarse al cerebro. Como las bacterias, viven en una realidad ajena a nuestra experiencia del mundo. Pero los árboles son maestros de la integración, y se distancian de sus células y las conectan con el suelo, el cielo y miles de otras especies. Al no ser móviles, para crecer con fuerza tiene que conocer su *locus* concreto en la Tierra mucho mejor que cualquier animal que camine. Los árboles son los platonos de la biología. A través de sus *Diálogos*, son los seres vivos mejor situados para formular juicios éticos y estéticos sobre la belleza y la bondad del mundo” (Haskell, 2017: 169).

Es en este sentido que el pino ponderosa percibe un mundo propio en su entorno, dialogando sensiblemente con las otras especies, coordinando los ritmos de existencia. Y traemos el análisis de Haskell por más de una razón, el pino ponderosa es una especie

---

<sup>5</sup> El mundo circundante, *Umwelt*, fue tematizado por el pensador Jakob Johann von Uexküll. El concepto es retomado por Vinciane Despret en: *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2018) Cactus, Argentina.

conocida, y abundante, en la Patagonia Andina. Traído como especie exótica para la plantación de productores de madera, los pinos han ido ganando terreno en el bosque andino patagónico, desplazando a otras especies nativas, acidificando el suelo y así borrando el sotobosque. El monorritmo del progreso le ha impuesto al pino ponderosa un ciclo de crecimiento y talado determinado. Pero debe quedar claro que el pino ponderosa no es el culpable, ni mucho menos el chivo expiatorio, sino una especie de árbol que ha sido modelizada por el monorritmo para servir únicamente a la productividad capitalista, cuando el pino dejó de ser redituable fue abandonado en una ambiente que cada vez le es menos extraño pero no por ello menos exótico. Podemos preguntarnos también ¿Cómo se compone el *Umwelt* del pino ponderosa en la Patagonia? Estos desplazamientos, traslados y en algún punto migraciones forzadas, revisten un ideal imperial y colonial, como menciona Cal Flynn en *Islas del abandono* (2023) cuando se encuentra en el jardín botánico del Instituto Imperial Biológico-Agrícola de Amani (Tanzania). Este Arboreto fue creado por la Alemania colonial en 1902, donde fueron trasladadas especies de árboles de todo el mundo para la investigación científica, abocada a la producción de cultivos (Cal Flynn, 2023: 211-213). El colonialismo, y la colonialidad de poder, pretenden descontextualizar los modos de vida, así objetivizar e individualizar a quienes habitan determinados contextos vitales, para replicarlos en otros espacios de producción y progreso, meras piezas que pueden ser llevadas de aquí para allá sin ningún reparo. Si bien en este momento hablamos de árboles, podemos pensar en las personas esclavizadas que han sido desarraigadas de su territorio para trabajar en plantaciones de azúcar en la América colonial. La colonialidad del poder se revela entonces como un ritmo único de composición productiva, todo lo que existe tiene que ir al ritmo del progreso capitalista en cualquier parte del mundo y sea de la especie que sea. En este sentido, el monorritmo colonial niega los contextos territoriales vitales, todo suena como una mercancía. En el capítulo dedicado al álamo de Virginia en Denver

(Colorado, Estados Unidos) Haskell visita el río South Platte donde la comunidad organiza su vida en torno a él, y que la planificación del curso del agua está pensada como área protegida donde se encuentra lo humano y lo no-humano. Para Haskell hay una multitud, compuesta de humanos, animales y el río, que se relaciona mediante una coreografía viva. Es aquí donde retoma las palabras del activista Sarayacu del Amazonas, “entiendo que los ríos están vivos” (Haskell, 2017: 193). Y a continuación, el autor explica que los Sarayacu se oponen a los parques nacionales y que prefieren la expresión de “bosques vivientes”, en donde se comprende que: “la Vida incluye a las personas y el conocimiento que encierran las muchas relaciones de las personas con otras especies” (Haskell, 2017: 194). Tanto los ríos y los bosques tienen su ritmo de desplazamiento y vida. Los modos de percibir de los bosques pueden diferir radicalmente del tiempo humano, ¿cómo es la percepción y el *Umwelt* compuesto por un alerce que tiene 2600 años de vida? La pregunta resuena con la investigación que realizó Eduardo Kohn junto a la comunidad runa (kichwa) en el libro *Cómo piensan los bosques* (2021), donde se indaga por una antropología que vaya más allá de lo humano para permitirnos percibir y pensar con otros modos de existencia, ya sean humanos que no ingresan en una normativa occidental y capitalista, como así también con existentes no humanos. Explorar nuestra sensibilidad en las diversas interpretaciones de los mundos diversos que cohabitan, puede darnos estrategias para contrarrestar y discutir nuestras problemáticas actuales.

Estamos atravesando contextos adversos, con problemáticas graves que se enmarcan en la depredación y el extractivismo de toda forma de vida para la acumulación de unos pocos. En la región patagónica son cada vez más frecuentes los incendios forestales intencionales<sup>6</sup>, y las constantes presiones de empresas mineras para

---

<sup>6</sup> Entre los distintos focos que hubo en el verano 2022-2023 uno de ellos fue en el lago Cholila en las cercanías al Parque Nacional los Alerces.

la extracción de “recursos naturales”<sup>7</sup>. Podemos enmarcar ambas problemáticas en el ritmo del progreso que busca maximizar ganancias capitalistas en pos de la destrucción. El monorritmo de la colonialidad tiene un impulso netamente extractivista, y por ejemplo no consideramos inocente que las zonas donde se realizan actividades mineras pasan a denominarse “zonas de sacrificio”. El monorritmo es un modo de existencia colonial y extractivista que drena y consume aquello que lo rodea, no dialoga con la pluralidad de ritmos, sino que los asimila como mercancías para aumentar la maquinaria productiva. La vida pareciera volverse cada vez más precaria, pero ¿qué ocurre si esto siempre fue así? ¿Es la precariedad un modo novedoso de la existencia o su ritmo siempre fue nuestro compañero? ¿Puede la precariedad ayudarnos a escapar y desarticular el ritmo del progreso?

## PRECARIEDAD IMPROVISACIÓN

En el libro *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de la vida en las ruinas capitalistas* (2018), Anna Tsing investiga sobre la seta<sup>8</sup> *matsutake*, su aparición en bosques industriales en “ruinas”<sup>9</sup> y las comunidades de vida que se organizan en torno a la búsqueda, distribución y venta de las setas, en los márgenes del capitalismo. En este contexto las comunidades que se conforman en torno al *matsutake*, su relación con lo desconocido, lo incierto y la precariedad de la existencia. La autora dice lo siguiente:

---

<sup>7</sup> Este año se cumplieron 20 años del movimiento popular “no a la mina”, comenzado en Esquel contra las políticas de extractivismo.

<sup>8</sup> El libro hace la distinción entre *seta* (el cuerpo esporocarpio) y *hongo* (lo subterráneo) que en América del sur usamos indistintamente.

<sup>9</sup> Colocamos entre comillas ya que el bosque ruinoso se observa desde el abandono de la producción maderera. Ver ruinas en el bosque es una interpretación humana.

Diariamente oímos hablar de precariedad en las noticias. La gente pierde sus puestos de trabajo o se enfurece ante la imposibilidad de llegar siquiera a tenerlo. Los gorilas y las marsopas se hallan al borde de la extinción. El aumento del nivel del mar inunda islas enteras en el Pacífico. Pero la mayoría de las veces imaginamos que esa precariedad es una excepción a cómo funciona el mundo; es lo que «se sale» del sistema. Pero ¿y si – como yo sugiero– la precariedad es en realidad la condición de nuestro tiempo?; o, por decirlo de otra forma, ¿y si nuestro tiempo constituye el momento idóneo para percibir la precariedad? ¿Y si la precariedad, la indeterminación y todo lo que concebimos como trivial constituyen el centro de la sistematicidad que buscamos? (Tsing, 2018: 41).

Sin negar que existe una dimensión de la precariedad que amplía las desigualdades sociales y económicas, la autora pone el foco en las posibilidades vitales de la precariedad, no como una falta y excepción de un mundo que funciona correctamente, sino como aquella cualidad que configura nuestro tiempo. En el contexto de agotamiento y colapso climático, la precariedad comienza a ser percibida con mayor frecuencia. Esto nos conduce a la necesidad de desarrollar prácticas de cuidado y dar cuenta de que la precariedad se opone al ideal moderno-colonial del progreso. Ya que más adelante afirma lo siguiente: “el progreso es una marcha hacia delante que arrastra a otras clases de tiempo a sus propios ritmos. Sin ese latido conductor podríamos percibir otras pautas temporales” (Tsing, 2018: 42). El ritmo del progreso avanza hacia delante, acumulando y consumiendo lo que encuentra a su paso. En pos de una mejora constante que asciende, el monorritmo arrastra a otras clases de ritmos hacia la hiperproductividad. Este punto puede enlazarse con las investigaciones de Franco “Bifo” Berardi en torno a la mutación en curso que está afectando nuestra subjetividad en el desplazamiento de los paradigmas cognitivos, nuestra sensibilidad se ve transformada por el ritmo frenético de los



algoritmos que se han independizado de nuestra vida fáctica<sup>10</sup>. Por lo tanto, el monorritmo continúa sin parar, marginalizando y subordinando otras temporalidades rítmicas, humanas y no humanas, bajo la exigencia del progreso.

Lo que rescata Tsing de la precariedad es la condición de ser vulnerables a otros y desde allí argumenta lo siguiente:

Los encuentros impredecibles nos transforman; no tenemos el control, ni siquiera de nosotros mismos. Incapaces de basarnos en una estructura de comunidad estable, nos vemos abocados a una serie de conjuntos cambiantes que nos re-configuran al igual que nuestro prójimo. No podemos confiar en el *status quo*, todo está en constante fluctuación, incluida nuestra propia capacidad de supervivencia. Pensar en términos de precariedad transforma el análisis social. Un mundo precario es un mundo sin teleología. La indeterminación, la naturaleza no planificada del tiempo, resulta aterradora; pero pensar en términos de precariedad hace patente que la indeterminación también posibilita la vida. (Tsing, 2018: 41-42)

La neurosis de control demanda una planificación absoluta tiempo, controlar el ritmo de la vida para encauzarlo en el camino único del progreso. Si ponemos el foco en la precariedad, como propone Tsing, no solo cambiará el análisis sino también las posibilidades de lo que podemos hacer. Sabernos vulnerables es abrirnos a los encuentros impredecibles que nos transforman, que nos proponen componer otros ritmos y temporalidades, y es aquí donde las prácticas de improvisación pueden sernos de gran ayuda.

---

<sup>10</sup> Dicha investigación se encuentra, por ejemplo, en *fenomenología del fin* (2018) y también en *futurabilidad* (2019), editados por Caja Negra.

Al comienzo de este texto definimos a la improvisación como una práctica situada para la composición afectiva que tiene relación con el no-saber. Para profundizar dicha cuestión, nos remitimos al libro *En el Maelström. Música, improvisación y el sueño de libertad antes de 1970* (2019) del músico y escritor David Toop. Si bien es un libro que investiga en torno a la música, podemos tomar la improvisación como práctica aplicable a otros contextos. El comienzo del libro dice lo siguiente: “Familiar y extraña como la respiración, la improvisación zumba detrás de toda vida. Hasta la vida más regulada tiene sus perpetuos micro incidentes de improvisación, rematados periódicamente por erupciones volcánicas de comportamiento aleatorio que liberan presión. Situaciones ya zanjadas se ven continuamente perturbadas por crisis tanto graves como insignificantes” (Toop, 2019: 7). Para el autor, la improvisación es familiar y extraña, y se filtra en todos los ámbitos de la vida, en la dinámica de conflicto entre la predictibilidad y contingencia. Luego continúa argumentado lo siguiente: “Para sobrevivir, los humanos tienen que aprender a improvisar, a lidiar con eventos azarosos, con el fracaso y el caos, con desastres y accidentes. Sin embargo, y como antítesis a esta necesidad de improvisación, nos encontramos con una insidiosa cultura de estrategias de *management*, pensamiento militarista, planificación y estructuración de objetivos, que se extiende sobre todas las instituciones sociales, un desesperado recurso a los antídotos políticos simplistas para la inestabilidad global y económica. En ese contexto, el papel central de la improvisación en el comportamiento humano es sistemáticamente devaluado” (Toop, 2019: 8). Esta constancia de la improvisación interrumpiendo la existencia, se ve aminorada y desarticulada por la idea del control y las estrategias del pensamiento militarista, a lo cual podemos sumar a la ontología de guerra. La totalización de la existencia no deja margen para la improvisación, ya que ella parecería proponernos habitar la intemperie, la precariedad de la existencia y lo no planificado, y si le concedemos más espacio, la posibilidad de vincularnos con

aquello no-planificable, lo no controlado y lo desconocido. Las prácticas de improvisación en el contexto de precariedad, nos posibilitan las tendencias para componer otro mundo posible, que no se rija por el progreso y la neurosis de control, que busca unificar los ritmos diversos y caóticos que habitan el mundo. En este sentido impone una normativa rítmica que sea capaz de ordenar y controlar lo que vendrá, poder anticipar lo que suceda en los encuentros, que no haya encuentros impredecibles, habiendo una imposición unilateral del ritmo a aquello que es completamente otredad. Las prácticas de improvisación y la precariedad de la existencia pueden ser modos de abrir la percepción rítmica, en algún sentido “frenar” el ritmo del progreso, para entrar en contacto sensible con ritmos no humanos que configuran otras temporalidades. Para esto debemos abandonar la pretensión de control ¿Qué puede suceder cuando hacemos esto?

## LO IMPREDECIBLE

No saber lo que vendrá puede resultar aterrador, no poder anticipar cómo sucederán eventos futuros puede conducir a crisis colectivas e individuales. Si bien en la vida cotidiana podemos configurar un cierto orden de sucesos, la existencia en su conjunto tiende a no poder ser controlada, y como venimos argumentando, el ritmo del progreso quiere imponer un determinado control. Ante esto, emerge lo impredecible, la imposibilidad de imponer una forma determinada al futuro. En el capítulo dedicado al pino blanco japonés, Haskell refiere a las prácticas de bonsái, y cita la conversación que tuvo con Aarin Packard, quien era el ayudante de conservación de la colección de bonsái en el Arboreto Nacional de Washington (Estados Unidos) donde se encuentra el bonsái de 400 años regalado por el maestro japonés Masaru Yamaki. Haskell nos cuenta que: “Me dijo [Packard] que los principiantes creen que pueden ver buena parte del futuro de los árboles, que pueden imponer una forma sobre los troncos y las ramas. Pero a medida que

se aprende, se entiende que la forma surge de un impredecible encuentro de vidas” (Haskell, 2017: 272). Contrario a lo que se entiende de las prácticas de bonsái en el sentido común, la imposición de una forma al árbol, aquí se propone entran en vínculo con el árbol mismo, componer un diálogo y buscar conjuntamente una forma. Haskell hace mención al “olvido del yo” en la experiencia estética, como parte de este encuentro impredecible entre las formas de vida, no se intenta controlar el movimiento del árbol, sino componer una sensibilidad compartida y que no es posible anticipar. Aquí encontramos otra resonancia con lo planteado por Kohn en su análisis de la *forma* en tanto emergente, es decir como aparición de propiedades relacionales sin precedentes que no pueden ser reducidas a ninguna de las partes constitutivas de dicha relación (Kohn, 2021: 230). Siguiendo esta línea de pensamiento, Haskell dice lo siguiente:

El futuro, el *télos* que se despliega, no está contenido en ningún ser, ni en la semilla de árbol ni en la mente humana, sino que tiene su origen y su sustancia en los hilos vivos de la relación. A través de la horticultura, los bonsáis reflejan la naturaleza de los árboles. Un árbol es la vida común, un ser que es multiplicidad de conversación (Haskell, 2017: 272).

Para descentralizar el ritmo humano del progreso, tenemos que habitar redes de relaciones que no sean humanas, poder entrar en sintonía con seres de otras materialidades, con quienes tal vez no compartamos un lenguaje, pero podemos componer encuentros y algunos sentidos compartidos. Ser permeables a lo desconocido. No podremos anticipar tampoco las soluciones a las problemáticas mencionadas en este texto, necesitamos de los encuentros impredecibles para la composición de formas rítmicas plurales. Aunque es posible que podamos imaginar otros modos de vida, a

través de la ficción especulativa, especialmente en la ciencia ficción. Para nombrar algunos casos podemos pensar en las obras de Ursula Kroeber Le Guin<sup>11</sup> y también en *el tercer mundo después del sol* (2021) una antología de ciencia ficción latinoamericana. Estas obras pueden proponer e imaginar otros mundos posibles, otros modos de vinculaciones ritmáticas que no sean normativos ni coloniales. Vincularnos desde lo impredecible y componer modos de vida que sean plurirrítmicos es un desafío que se nos presentó hace un tiempo en las emergencias de las crisis económicas y climáticas. Los ritmos se solapan, se desplazan, conviven aquellos de composición imperial y de control con los que se mueven en disidencias, no hay una exclusión total entre los ritmos, la ontología de guerra no cumple su objetivo. La pluralidad del mundo se configura en disonancia. Repensar y transformar cómo nos vinculamos con ritmos que no pueden ser ordenados bajo el progreso es una de las demandas que nos atraviesan cada vez con mayor frecuencia, y junto a esto la pregunta que se nos presenta aquí y será elaborada en futuros trabajos: ¿cómo podemos vincularnos con aquellos ritmos no humanos que aún no somos capaces de percibir ni de imaginar?

---

<sup>11</sup> Pensamos en particular en las obras *el nombre del mundo es bosque* (1972) y *la mano izquierda de la oscuridad* (1969) donde aparece el diálogo entre los ritmos de vida entre diferentes habitantes de planetas y sistemas galácticos.

## Bibliografía

Cragolini, M (2020): “Ontología de guerra frente a la zoonosis” en *La fiebre*. Buenos Aires, Editorial ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 39-48.

Despret, V (2022): *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*. Trad. Sebastián Puente, Buenos Aires, Cactus.

Federici, S. (2011): *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza, Buenos Aires, Tinta Limón.

Flyn, C. (2023): *Islas del abandono. La vida en los paisajes posthumanos*, trad. Barahona Lucía, Buenos Aires, Fiordo editorial.

Haskell, D, G. (2017): *Las canciones de los árboles. Un viaje por las conexiones de la naturaleza*, trad. Guillem Usandizaga, España, Turner Noema.

Kohn, E. (2021): *Como piensan los bosques*. Trad. Mónica Cuéllar Gempeler y Belén Agustina Sánchez, Buenos Aires, Hekht y Editorial Abya-Yala.

Quijano, A. (2000): “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 201-246.

Lepecki, A. (2019): “las políticas de la imaginación especulativa en la coreografía contemporánea”, en Hang, B y Muñoz, A (comp) *El tiempo es lo único que tenemos. Actualidad de las artes performativas*. Trad. Fernando Bruno, Buenos Aires, Caja Negra, 221-254.

Ritmos plurales, entre la colonialidad del poder y las prácticas de improvisación

Segato, R. L. (2019): "las virtudes de la desobediencia" disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/190007-feria-del-libro-el-discurso-completo-de-rita-segato>

Toop, D. (2019): *En el Maelström. Música, improvisación y el sueño de libertad antes de 1970*, trad. Lima Tadeo, Buenos Aires, Caja Negra.

Tsing, A. (2018): *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de la vida en las ruinas capitalistas*, Trad. Ramos Mena J. Francisco, España, Capitán Swing.





# **DECOLONIZAR LA ANTROPOLOGÍA. UNA CRÍTICA FILOSÓFICA AL CONCEPTO DE HUMANO: INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>**

DECOLONIZING ANTHROPOLOGY. A PHILOSOPHICAL  
CRITIQUE OF THE CONCEPT OF HUMAN:  
INTRODUCTION

Marc Rölli<sup>2</sup>  
*Academy of Fine Arts Leipzig.*

## **Resumen**

El presente texto es una traducción de la Introducción del libro de Marc Rölli *Anthropologie dekolonisieren*, publicado en 2021, en el cual el autor realiza un recorrido histórico y conceptual por medio del cual da cuenta de distintas estructuras coloniales de pensamiento que pueden encontrarse en el discurso antropológico. A través de este denso recorrido que concentra los temas que se desarrollan a lo largo del libro, el autor busca sentar las bases para un enfoque filosófico que responda a los desafíos de los debates poscoloniales actuales. De este modo, se localizará el problema de

---

<sup>1</sup> Originalmente publicado como Rölli, M. (2021): “Einleitung” en *Anthropologie dekolonisieren. Eine philosophische Kritik am Begriff des Menschen*, Frankfurt am Main, Campus Verlag, 9-24.

<sup>2</sup> Marc Rölli es Profesor de Filosofía en la Hochschule für Grafik und Buchkunst (HGB) / Academy of Fine Arts Leipzig. Previamente fue profesor en Zúrich y Estambul. Entre sus publicaciones más importantes se encuentran Gilles Deleuze. *Philosophie des transzendentalen Empirismus* (2003, 2012, 2016) y *Kritik der anthropologischen Vernunft* (2011).

Recibido 27-04-2023 – *Estudios Posthumanos*, Año II, Nro. 2, primavera de 2023, ISSN: 2953-4089, pp. 157-180 – Aceptado 02-06-2023.

la discriminación estructural de los “Otros” que surge de estos debates en la historia de la filosofía, a la vez que se lo reconstruye en los tópicos contemporáneos de la antropología. Estos tópicos incluyen lo propio y lo extraño, el hombre y la mujer, el humano y el animal, el mundo y el medioambiente, la raza y la cultura, la tierra y la técnica, la masa y la elite, el pueblo y la propaganda, los medios y la crítica. Un laxo hilo atraviesa estos diversos temas y los reúne para hacer emerger de ellos la repetición de un nítido patrón estructural.

**Palabras clave:** Decolonial – Poscolonial – Antropología – Antropología filosófica

### **Abstract**

The present text is a translation of the Introduction to Marc Rölli's book *Anthropologie decolonisieren*, published in 2021, in which the author takes on a conceptual and historical journey through which he puts forth diverse colonial thought structures that can be found in anthropological discourse. In this dense introduction that presents the topics to be discussed throughout the book, the author seeks to lay the groundwork for a philosophical approach that answers to the challenges of the contemporary postcolonial debates. The problem of structural discrimination against the “Others” raised in these debates is localized in the history of philosophy and reconstructed within the contemporary topics of anthropology. These include the familiar and the foreign, man and woman, human and animal, world and environment, race and culture, earth and technology, mass and elite, *Volk* and propaganda, media and criticism. A loose thread runs through these different themes and binds them together until the repetition of their structural patterns emerges clearly.

**Keywords:** Decolonial – Postcolonial – Anthropology – Philosophical anthropology

En la tradición de pensamiento “europea-occidental” existe una imagen antropológica del humano que puede ser designada como “colonial”. Esta imagen separa a los humanos que se corresponden con su concepto de aquellos que no lo hacen. Su diferencia mutua hace evidente una distancia colonial entre humanos que son lo que son, y humanos que son considerados esencialmente como otra cosa. Unos se comprenden como civilizados, dotados de razón, formados en todas las áreas y con una moral afianzada. Su ideal corporaliza, en cierto modo, al europeo normal: masculino, sano y adulto. Se destaca a partir de la oscuridad de los otros, que parecen atrapados en una repetición mística limitante con lo animal. La construcción epistémica del otro, de seres humanos inferiores, marginados, o subdesarrollados da cuenta de un aspecto decisivo de la praxis colonial. Walter Mignolo habla de una “exterioridad” que acompaña constantemente la idea de humanidad: “Bárbaros” o “primitivos” (2010: 61). Y Achille Mbembe determina que “es un presunto vacío de humanidad lo que caracteriza esta diferencia” (2016: 130):<sup>3</sup> seres humanos que no son (auténticamente, realmente, propiamente) humanos. Este es el absurdo que se introduce en lo más profundo de la imagen antropológica del humano.

La doble cara del humano es fabricada en la literatura antropológica. Aunque esto no valga de manera exclusiva, es cierto en notable medida. Este tipo de literatura trata sobre un fenómeno discursivo moderno que surge en la segunda mitad del siglo XVIII. Gira en torno a nuevos campos de conocimiento que convergen en una figura epistémica del ser humano. Podríamos pensar, por ejemplo, en la historia natural de los seres humanos de Buffon, o en la narración del estado de naturaleza de Rousseau, en la creciente relevancia de la fisiología empírica y la psicología, o también en los tratados científicos sobre las cualidades específicas de pueblos y “razas” que surgían de la literatura de viajes colonial. En el concepto

---

<sup>3</sup> Mbembe se refiere aquí a un ser humano imaginario, el “negro”.

de humano firmemente antropológico se encuentra, a plena vista, una impresionante y ampliamente ramificada producción de saberes que pueden ser integrados de forma peculiar. Precisamente por este motivo había calificado Michel Foucault como “antropológica” la estructura epistémica de las ciencias humanas modernas (1968: 331-333).

Para aclarar su estatus cabe recordar a Buffon y a Kant. Las dos secciones de la historia natural de los seres humanos de Buffon se ocupan respectivamente de los “hombres individuales” y de “la historia del género” (2008: 831). Ambas secciones se apoyan en una reflexión general sobre los humanos que los separa de todos los otros vivientes, especialmente de los animales. A los animales no les falta “fuerza mecánica” ni “herramientas materiales”, sino que les falta “fuerza espiritual y la auténtica facultad de pensar” (2008: 831)<sup>4</sup>. La razón caracteriza la esencia del ser humano, aunque no sea el tema de investigación en la historia natural. También en el caso de Kant la reflexión estrictamente filosófica sobre el humano es contrastada fundamentalmente con una reflexión empírica. A la vez, Kant rechaza la previa concepción cartesiana –que Buffon aún continuaba con sus descripciones sobre la doble naturaleza corporal-espiritual del humano–, en tanto insiste en una justificación del conocimiento científico con énfasis crítico. Este paso es crucial para la antropología.

Aquí se trata de distinguir dos cosas. En primer lugar, comienza en este punto un pensamiento filosófico que exige una relevancia orientadora para el desarrollo de las ciencias de los humanos. Se despliega con y en un discurso filosófico de la antropología, que comienza efectivamente con Kant. Justamente la pregunta por la esencia del humano, que mantiene al animal a distancia, continúa en su núcleo con tradiciones humanistas previas, en especial en lo que respecta a una relación jerárquica entre espíritu y naturaleza. En segundo lugar, se encuentra el giro

---

<sup>4</sup> “El hombre es un ser racional, el animal uno irracional” (2008: 671).

crítico para una nueva orientación de todo saber empírico que no esté asegurado sobre el fundamento del método físico-matemático. Biología, cultura e historia indican, en el comienzo del siglo XIX, áreas del saber cuyos fundamentos teóricos resultan cuanto menos problemáticos. Ya Kant había asumido las consecuencias de esto para la psicología; son fundamentalmente las mismas que lo llevaron a concebir la antropología como disciplina exclusivamente pragmática<sup>5</sup>.

En otras palabras, en Kant emerge la antropología no una sino dos veces. Está, por un lado, como filosofía no llevada a cabo que se relaciona con la esencia del humano, aunque solo pueda tomarla desde una perspectiva exclusivamente crítica. Y luego está como ciencia empírica de hecho llevada a cabo, en el sentido de una filosofía popular, que sin embargo no muestra pretensiones de plantear o responder la pregunta por la esencia del humano. Es solo esta antropología la que Kant trata en sus lecciones desde 1772 con estricta regularidad, y que aparecen bajo el título de una *Antropología en sentido pragmático* en la edición del libro de 1798. Así, supone una esencia del humano –y la pone en juego al mismo tiempo en su proyecto sistemático (Kant, 2009). La esencia se articula en la primera parte como “Persona” y en la segunda como “carácter puro”<sup>6</sup>. De esta manera determina el concepto de humano, aunque Kant se ocupe de forma exclusivamente “pragmática” con las facultades y los caracteres en su propia antropología<sup>7</sup>. Es fácil ver

---

<sup>5</sup> Según Kant, los fenómenos psíquicos no son matematizables. Dado que ya tampoco pueden ser tratados a la manera de una metafísica de escuela [*schulmetaphysich*], se encuentran tematizados de modo exclusivamente pragmáticos (y separados de su forma pura *a priori*) en la antropología.

<sup>6</sup> No es ninguna casualidad que Kant comience su Antropología con una reflexión sobre la conciencia de sí en el sentido de una “Yoidad” que elude a todos los animales: “El que el ser humano pueda tener al Yo entre sus representaciones, lo eleva infinitamente por sobre todos los otros seres vivientes sobre la tierra. Gracias a eso, él es una *persona* [...]”. La explicación de este fenómeno podría resultarle bastante difícil al antropólogo” (2009: 23-24).

<sup>7</sup> “Una antropología tal, considerada como *conocimiento del mundo* que viene después de la *escuela*, no se llama todavía propiamente *pragmática* cuando

cómo tanto los aspectos patológicos y pedagógicos de la doctrina antropológica de las facultades [*Vermögenslehre*] (conocer, sentir, desear), como también la presentación de su carácter empírico (género, pueblo, raza) se orientan a una norma esencial, en la que los enfermos y los niños participan tan poco como las mujeres, las “razas” no-europeas o la plebe.

Esta ambivalencia entre la esencia o la naturaleza superior de los humanos y su vida empíricamente representable no puede ser totalmente suprimida a través de clasificaciones disciplinarias. Esta ambivalencia se vuelve evidente ya en Buffon, cuando afirma una “distancia inconmensurable” entre humano y animal, y sin embargo explica que el cuerpo humano se asemeja “al de los animales, y que en un registro de todos los seres naturales es necesario ubicar [al cuerpo humano] en la punta de la clase animal” (2008: 671, 667). Aquí no solo obra una distinción [*Differenz*] metódica, más bien se traduce la principal diferencia [*Unterschied*] entre humano y animal en la muy evidente suposición de que es justamente el humano quien está en la cima de las distintas formas de vida. Cabe preguntarse el porqué de esto, siendo que la significación metafísica de la esencia del humano no jugaría en verdad ningún rol en la historia natural. En Kant se refleja la estructura teórica de su filosofía sistemática en la estructura conceptual de la *Antropología en sentido pragmático* (1798). Hay en el ámbito del conocimiento humano empírico una reflexión *cuasi* filosófico-antropológica con peso epistemológico. Según Kant, esto se vuelve cada vez más claro en la formación del discurso de la antropología filosófica en los comienzos del siglo XIX. Y esto muestra su fuerza integradora, en tanto en él es reunida una multitud de desarrollos científicos no-filosóficos en los fundamentos de su estructura teórica: en discursos

---

contiene un conocimiento extenso de las *cosas* del mundo, p. ej. de los animales, plantas y minerales de diversos países y climas, sino cuando contiene el conocimiento del ser humano como *ciudadano del mundo*” (2009: 12). El conocimiento pragmático no es de historia natural –y presupone a “la escuela”, esto es, a la filosofía trascendental y sus disputas con las preguntas por la esencia.

fisiológicos y luego también biológicos, en psicología, antropometría, medicina y pedagogía, pero también en trabajos históricos o etnológicos que se vinculan con culturas y religiones, así como en los campos de saber del arte, política y economía. No es ninguna sorpresa que en todos los campos previamente nombrados surgieran, ya en las primeras décadas del siglo XIX, antropologías que en gran medida intervenían la mirada de las ciencias especializadas con preguntas (filosóficas) más generales sobre la vida humana (Sombart, 1938: 96-130).

La actualmente muy discutida colonialidad del poder no es solo un problema epistemológico. No puede ser reducida a la historia de la antropología. Pero ésta ofrece un buen campo de acción para reunir una serie de temas clave y ponerlos a la vista. Cuando Aníbal Quijano reconoce en el racismo una “construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (2000: p. 201), resulta evidente buscar un encuentro crítico con el pensamiento antropológico en el que la doctrina de la raza jugó, desde Kant, un rol cada vez más importante. También se inscriben en los conceptos antropológicos de desarrollo de tipos biológicos o históricos, representaciones de una primitividad o salvajismo naturales que justifican un ordenamiento jerárquico en el sentido del progreso civilizatorio –y una legitimación del comercio de esclavos y del trabajo forzado en las plantaciones. La fisionomía y la caracterología constituyen, por su lado, una parte integral de la literatura antropológica, y se apoyan por lo general en estudios comparativos de craneometría que encuentran su medida normativa en antiguas esculturas y representaciones ideales de hombres blancos y caucásicos (hasta nórdicos). Decolonizar la antropología significa determinar y deshacer su estructura epistémica colonial y las relaciones de poder que ella implica. Sin embargo, no parece resultar tan evidente que esto es posible y urgentemente necesario a través de una crítica de la razón antropológica.

Hay una serie de motivos para esto. Un motivo reside en la falta de claridad de los campos discursivos antropológicos asignados a las distintas disciplinas. Otro motivo tiene que ver con que no hay una filosofía del pensamiento decolonial que sea determinable de manera inequívoca. Por un lado, el pensamiento moderno emancipatorio, formado en Kant, Hegel y Marx, se encuentra bajo asedio (de Sousa Santos, 2014). A ellos se les recrimina una posición universalista que no alcanza a hacerse cargo de la “problemática colonial” –ni de la “problemática de la mujer” – de forma consecuente (Cesaire, 2006)<sup>8</sup>. Por otro lado, las posturas críticas con la modernidad que se orientan hacia Nietzsche o hacia el estructuralismo, no se encuentran en posición de ocuparse directamente de la colonialidad del poder. Quizás tienen las municiones necesarias para ello, pero tienden a tratar las preguntas fundamentales en un nivel demasiado abstracto. Además de esto se encuentra como tercer motivo el particularmente estrecho entramado de la historia colonial, confeccionada a la medida de las necesidades europeas, con la del capitalismo. Si es cierto que con las modificaciones “neoliberales” en las relaciones laborales, la posición flexible del individuo o las tecnologías de información globalmente conectadas se llevó a cabo un cambio de época al interior de las economías, ¿cómo resultaría enfrentar las actuales políticas de la vida con una crítica de la antropología? Incluso Foucault parece no perseverar en sus investigaciones –siempre investidas de una crítica de la antropología– sobre el dispositivo de la sexualidad en sus lecciones sobre la historia de la gubernamentalidad, y parece precisamente considerar al problema del racismo como anticuado de cara a los desafíos neoliberales (2007: 268). Sobre todo, parece resultarle difícil a muchos ver en las

---

<sup>8</sup> Carla Lonzi habla de un “problema de la mujer” (2017). En ambos casos, la tesis de la diferencia (Negro/Humano, Mujer/Varón) es justificada no esencial, sino históricamente. Precisamente allí reside la divergencia epistémica de la diferenciación colonial o patriarcal entre seres humanos, que argumenta asumiendo una naturaleza determinada (e inferior) del otro género o de la otra “raza”.



críticas realizadas por las filosofías de la diferencia, la denominada filosofía posmoderna, algo más que una descripción afirmativa de una transformación contemporánea.

Esta transformación “posindustrial” no deja intacto el complejo de poder de la colonialidad. Y sin embargo, refiere a un pasado que no cesa de renovarse y actualizarse una y otra vez. Posee un estatus implícito en tanto transmite la estructura epistémica de un suceso discursivo. Y se muestra manifiestamente en las interdependencias globales de las relaciones económicas y políticas que no desaparecieron con las luchas por la liberación de las tierras colonizadas. Todo esto suscita su crítica decolonizadora. No debe sorprender que esta crítica sea comprendida aquí como una crítica que no solo “nos” incumbe en Europa, sino que “nosotros” también debemos llevar a cabo. Finalmente, la relación de poder colonizadorx/colonizadx fue (y es) una relación que implica a ambos lados<sup>9</sup>. En tanto fenómeno europeo, el discurso colonial exige un enfrentamiento crítico con las tradiciones de pensamiento que lo engendraron y que, precisamente, siguen teniendo efectos en la comprensión académica de sí misma de las culturas del saber “occidentales”. En efecto, esta crítica no es una “salida (eurocéntrica) individual”; más bien está vinculada a un concepto radicalmente pluralista de intercambio transcultural, a un devenir-minoritario que despoja a las rigurosas representaciones de la totalidad moderna de su fundación. Mignolo formula la siguiente condición para una crítica productiva: “cuando el colonizador debe ser decolonizado, no puede volverse agente de su propia decolonización sin el acompañamiento intelectual de los

---

<sup>9</sup> Tanto Frantz Fanon como Aimé Césaire refieren constantemente a este asunto. No solo la o el colonizado es degradado en animal, también el colonizador se hace a sí mismo animal, aunque sea de otro modo y como actor (Mignolo, 2010: 16-17; Mbembe, 2016: 249).

*condenados*” (2010: 31-31)<sup>10</sup>. También en este sentido se comprende el presente trabajo como radicalmente democrático.

Quizás una reconstrucción de los vínculos decoloniales de la historia de la antropología en el largo siglo XIX se encuentre con suficiente precomprensión para no ser concebida como un asunto artificial y demasiado laborioso. Precisamente, desde una perspectiva filosófica es notable que la antropología sea percibida en la mayoría de los casos solamente como un fenómeno esporádico, que más bien surge de manera dispersa en los trabajos de Kant, Hegel o Feuerbach ocupando estudios especiales, y que no vale como un discurso compacto e internamente coherente. Este diagnóstico recién esclarece la continuidad del pensamiento antropológico en la filosofía y la organización del saber antropológico desde ámbitos no-filosóficos que éste ha llevado a cabo (Capítulo 1). Sin embargo, se trata precisamente de esto, en la medida en que las posiciones idealistas proporcionan estándares normativos a los más variados modelos de desarrollo, que son responsables del juicio de valor sobre la inferioridad de determinados humanos. Foucault ya había destacado el específico trasfondo antropológico de la “perversión” como también de la “degeneración” (en el contexto de la eugenesia y la higiene racial) en el discurso sobre la sexualidad. El cliché de la “bio-política” produce la vinculación –discutida una y otra vez– del discurso sobre la población en la economía política del siglo XVIII tardío hasta la utopía nacionalsocialista de la cría de humanos.

Sin embargo, el foco de este libro no está ahí. Para mí se trata fundamentalmente de la pregunta sobre qué resta hoy en día de la antropología en conjunto con sus más o menos conocidos vínculos coloniales o incluso racistas. En el ámbito germanoparlante se ha difundido desde los años '50 la suposición de que la antropología

---

<sup>10</sup> También Mbembe habla del aspecto recíproco de la praxis de la decolonización: “Por un lado, salir de cualquier tipo de estatus victimario. Por otro lado, romper con la «buena conciencia» y la denegación de la responsabilidad” (2016: 276).

filosófica surge en los años 1920, y que, en el contexto del desarrollo de la fenomenología y la hermenéutica (con Dilthey, Husserl y Heidegger), presenta una nueva forma de filosofar, quizás un poco conservadora, pero sin embargo relevante para la época. Esta opinión puede apoyarse en sus protagonistas, en tanto –fuera de unas pocas excepciones– ni Max Scheler ni Helmuth Plessner discuten con las tradiciones antropológicas previas (ni afirmativa, ni histórica, ni críticamente). Dado que no parece haber tal tradición, lo nuevo no tiene porqué distinguirse de ella. Tampoco parecería haber ninguna herencia que debiera ser derribada. Es justamente esta suposición la que marca una situación problemática que, desde mi perspectiva, vuelve necesario un trabajo crítico-genealógico.

De ninguna manera este trabajo se reduce a objetos filosóficos o histórico-filosóficos. Pero puede ser mostrado que la episteme antropológica sigue desplegando sus fuerzas directivas también en muchos otros campos teóricos. Quizás ya no posea la misma evidencia en sus estrategias de desvalorización. Pero esto solo hace su decodificación más difícil y sutil. Por un lado, la etnología o la antropología de la cultura parecen comenzar a sustraerse lentamente del antiguo régimen colonial alrededor del cambio de siglo XX. Por otro lado, sin embargo, no consigue hacer desaparecer las relaciones jerárquicas entre la ciencia y la “existencia salvaje” a través de los nuevos métodos de investigación y enfoques de teoría de la cultura que introduce (Capítulo 2). Se comporta como la vanguardia artística con el llamado primitivismo (Einstein, 2002). Otros problemas, aunque similares, se presentan con las teorías de la secularización, que, a través del uso de la razón, se creen a salvo en lo que respecta al esclarecimiento de preguntas religiosas sobre la fe. ¿Pero no vive en la razón, en cierta medida, una polifonía democrática que no puede ser transformada sin pérdidas en un único registro tonal dominante? ¿Qué pensar de la postura híbrida que transforma en puras supersticiones todo lo que contradice su autovaloración? ¿No es el nuevo realismo, ampliamente discutido en los últimos años, un último intento en esta dirección para dar

finalmente con tierra firme? (con el furor de la crítica al fideísmo en Meillassoux, 2015).<sup>11</sup>

También la psicología de masas que surgía hacia fines del siglo XIX se desarrolla desde el pensamiento antropológico (Capítulo 4).<sup>12</sup> La masa es la parte inferior de la propia población que, del mismo modo que otros “tipos inferiores de humanos”, se iguala a una manada que quiere ser correctamente dirigida y protegida. Sus necesidades naturales priman por sobre sus facultades espirituales y, en suma, se deja manejar fácilmente porque el individuo de la masa “pierde la cabeza”. El concepto de masa muestra rasgos coloniales en su naturaleza salvaje y desenfrenada, y se inmiscuye igualmente en las estrategias propagandísticas políticas y económicas que reproducen el estilo de conducción despótico que se le adjudica. Los modelos críticos de consumo de masas, medios de masas y sociedad de masas aún se mantienen acrílicos frente a su propia tradición. Su rostro contemporáneo se manifiesta en el llamado populismo y sus teorías. La masa asume la forma de un cuerpo nacional (*Volkskörper*)<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> Ningún ídolo sobre pared blanca –¿pero no es esta pared a la vez “pintura ausente”, como refiere Stoichita con respecto a la disputa de pintura del siglo XVI? (Stoichita, 1998: 110).

<sup>12</sup> La psicología de masas de Gustave Le Bon surge sobre el trasfondo de sus trabajos de historiografía de la cultura –dicho con Edward Said: típicamente “orientales” –, que presuponen estudios de fisiología humana y cerebral. (Le Bon, 1894). Naturalmente tenemos también el argumento sobre la “conciencia de rebaño” y “horda primitiva” [*Urhorde*] de Marx y Freud.

<sup>13</sup> Los términos alemanes “*Volkskörper*”, “*völkisch*” y demás variaciones son de muy difícil traducción al español. Si bien podría ser simplemente traducido por “cuerpo del pueblo” y “del pueblo” respectivamente, estas traducciones no dan cuenta del trasfondo étnico-nacionalista que este término implica en alemán, particularmente si se tiene en cuenta su vinculación con la política e ideología nacionalsocialista, que utilizaba estos términos para justificar la existencia de diferencias raciales entre grupos étnicos y afirmar consecuentemente la superioridad de unos sobre otros. De este modo, traducimos “*Volkskörper*” por “cuerpo nacional” en función de su referencia indirecta al nacionalsocialismo, mientras que traducimos “*völkisch*” como “etno-nacional”, en tanto este concepto implica una referencia patente a la antropología nacionalsocialista. (Nota del traductor)

homogéneo que parece articularse en las pocas voces que entran en juego con la pretensión de representarla y ayudarla a conseguir sus derechos.

El pensamiento etno-nacional [*völkisch*], que en el último tiempo aparece cada vez más en la escena política, no encuentra en última instancia sus raíces en la antropología etno-nacional que triunfaba en los tiempos del nacionalsocialismo en Alemania. También esta ideología puede bien ser situada en el marco de una historia de la antropología, en tanto se encuentra en estrecha relación con la problemática del racismo de la crítica poscolonial. Una filosofía que tenga por propósito decolonizarse a sí misma hace bien en enfrentarse con su propia historia del pensamiento antropológico. Esta historia culmina en una forma totalitaria de biopolítica y plantea simultáneamente, una vez más, la pregunta de cómo se constituye hoy en día de diferentes maneras en las relaciones capitalistas neoliberales alrededor del globo. Las relaciones de poder actuales de la “sociedad de control” no solo ponen en marcha procesos de minorización alternativos, sino que también producen inequidades sociales que se estabilizan unas a otras (Deleuze, 2006: 263-286). Las políticas de integración y solidaridad luchan precisamente con esta dinámica –y por lo general no consiguen hacerles frente a los efectos polarizantes de las campañas moralizadoras, es decir, “destabuizantes”. También aquí se muestra que aferrarse a estereotipos antropológicos impide una interrupción efectiva de la espiral de odio y violencia: por un lado, las elites cosmopolitas, que no están en situación de percibir su posición privilegiada en calidad de beneficiarios de una lógica de modernización global; y por el otro, los conservadores que reclaman sus culturas nacionales y sus tradiciones establecidas (en la relación entre varón y mujer, blanco y negro), se ven amenazados por los desarrollos globales.

Por otro lado, las lógicas raciales antropológicas, que generan identidades minoritarias, ya se encuentran presentes en las

relaciones entre humano y animal. Esto se vuelve claro en los ejemplos de los “humanos salvajizados” o de los rostros humanos “animalísticos”, que no se corresponden con las expectativas de una estética fisionómica y que disfrutaban de ejemplar relevancia en la literatura antropológica hacia fines de siglo XVIII (Herder, 1959: 102, 107). Según Herder, la forma del humano marca un modo de organización de las fuerzas vitales que se eleva desde la oscuridad del reino animal desde que éste yergue con creciente sensibilidad (y el correspondiente cerebro). En el cráneo del simio “parece alterada la dirección de la forma” que conduce a la “la libre y hermosa formación” de la cabeza del humano (4)<sup>14</sup>: la fisionomía de las “razas” toma las reflexiones de este estilo y ubica entre el simio y el europeo al pueblo africano, asiático, e indoamericano. Incluso la antropología social, con sus representaciones de una histórica “pelea de razas” alrededor del 1900, finge poder garantizar sus teorías sobre la base de conocimientos craneométricos (Woltmann, 1903). Con la diferenciación de mundo circundante y mundo es desplazada la diferencia animal-humano a un ámbito que separa la apertura excéntrica del mundo y el *pathos* de una existencia propiamente abismal, de un comportamiento rutinario y dirigido por instintos con horizontes de vida privados de perspectiva. La humanidad, nuevamente demarcada respecto del animal, se yergue a partir de estructuras que no puede ni dejar ir ni afirmar realmente –y pone en juego con esto, una vez más, una universalidad que se funda ahora en la capacidad de reflexionar sobre la propia finitud. Sobre el trasfondo de las discusiones antropológicas sobre la etología uexkülliana puede comprenderse el concepto de devenir-animal, propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari, como un concepto que termina tanto con la diferencia mundo-mundo

---

<sup>14</sup> La psicología comparativa de Herder mantiene estrecho vínculo con los trabajos de Haller, Blumenbach o Camper, e instruye con su modelo de las fuerzas orgánicas, de manera totalmente decisiva, las especulaciones de la filosofía natural sobre la tríada reproducción-irritabilidad-sensibilidad, que desde el joven Schelling y su interpretación de la doctrina kantiana del organismo, definen persistentemente a la antropología.

circundante como también con el menosprecio a los animales (o también a lo oscuro, a lo incomprensible, etc.) en la comprensión filosófica de sí mismo del pensamiento racional (Capítulo 6) (2002: 239-316). Por otro lado, en los estadios de fútbol se perpetúa la misantropía marcada por el colonialismo y apoyada en la diferencia con el animal a través del racista “grito de simio” dirigido a deportistas negrxs.

Las discusiones en torno al Antropoceno, que discuten el significado de las crisis climáticas ocasionadas por los humanos, han conducido, en tiempos de un posthumanismo ampliamente difundido, a una reacción que se evidencia antropológicamente: han conducido al retorno de la humanidad en el sentido de su no despreciable capacidad de acción (Capítulo 7). Una línea importante en estas discusiones se encuentra en la antropología de la técnica, que fue desarrollada por Ernst Kapp apoyándose en el amplio discurso de la antropología filosófica naturalista en los años 1870 (1877). En el fondo, se trata aquí de la pregunta sobre si los humanos están en posición de dominar la tecnología que emplean en el consumo industrial de energía terrestre. ¿Encuentra la tecnología su fundamento en los humanos, y puede ser su finalidad, en consecuencia, reconducida a ellos una y otra vez –o acaso los descentra infernalmente y los enreda en su propia dinámica, de la que el ser humano ya no puede hacerse cargo? ¿Y no se aferra precisamente el denominado transhumanismo, con sus transgresoras fantasías de aceleración, bajo el disfraz de la inteligencia artificial, al anticuado ideal del humano perfecto? (Kurzweil, 2013) ¿Cómo comportarse frente a una tecnicidad que – en palabras de Bruno Latour– se plasma en redes de actores compuestas por colectivos de actantes tanto humanos como no-humanos?

También en el campo de la teoría de medios, desde los trabajos de Marshall McLuhan, las cuestiones antropológicas han sido constantes campos problemáticos que se hacen palpables en el

carácter pasado de la Galaxia Gutenberg bajo el signo de una nueva era de la electricidad o la digitalización (Capítulo 8) (McLuhan y Fiore, 2015). Si los medios de comunicación son en sí mismos el mensaje que se transmite a través de ellos, ¿no significa esto que las capacidades de fundación antropológicamente determinadas deben abandonarse con ellos? Una vez más, el primitivismo del pensamiento salvaje se opone a la cultura civilizada del entendimiento y la escritura, que, en una versión romántica del estado de naturaleza, se proyecta sobre tiempos cibernéticos y posthumanos. Este posthumanismo, sin embargo, se basa a su vez en un modo de pensamiento antropológico, en la medida en que se orienta hacia una imagen ideal que revive al “ser humano completo” en la relación armoniosamente equilibrada de sus lados consciente e inconsciente o espiritual y natural. Cercana a la postura de Arnold Gehlen o incluso de Claude Lévi-Strauss, esta estrategia de superación del ser humano llanamente racional y orientado al progreso no consigue, en última instancia, dejar atrás la utopía antropológica del ser humano redescubierto o recién nacido. Según McLuhan, es precisamente la expansión del ser humano inducida por los medios de comunicación la que posee un poder hipnotizador masivo que ata la popularidad [*Popularität*] colectiva en lugar de liberarla.

La pregunta planteada por Arturo Escobar y Walter D. Mignolo en 2004 sobre la posibilidad de conectar la teoría crítica con el discurso de la decolonización que critica a la modernidad podría ser respondida a través de la solidez de sus reflexiones críticas respecto de la antropología (Mignolo, 2010: 7-9).<sup>15</sup> De hecho, hay una tradición correspondiente que va desde las conocidas *Tesis sobre*

---

<sup>15</sup> “¿Qué debería aspirar a ser la teoría crítica cuando los *damnés de la terre* (los condenados de la tierra) están puestos en la escena junto al proletariado de Max Horkheimer o junto a la actual traducción de proletariado como multitud? ¿Qué transformaciones son necesarias en la Teoría crítica si el género, la raza, y la naturaleza se incorporan plenamente en el marco conceptual y político?” (Mignolo, 2010: 8). Mignolo diferencia la idea de “liberación” de la de “emancipación” apelando a Enrique Dussel (Dussel, 1977)



*Feuerbach* de Marx hasta la confrontación realizada por Jürgen Habermas entre la historia de la filosofía y la antropología filosófico-naturalista (Habermas, 1958: 18-35).<sup>16</sup> Siguiendo el ejemplo de la actualmente redescubierta *Negativen Anthropologie* de Ulrich Sonnemann, se llevará a cabo un ensayo de investigar el potencial de crítica a la antropología de la teoría crítica (Capítulo 9). Resulta evidente que la muy general descripción utilizada del presente, que apunta a fenómenos de crisis de alienación que surgen con el uso de la razón instrumental, se entromete en algunos puntos importantes para un análisis preciso del pensamiento antropológico en conjunto con sus aspectos coloniales. Ensombrece, en cierto modo, sus finos contornos. Sonnemann no toma realmente en cuenta las tradiciones previas de antropología filosófica –y con estas la elaboración de la humanidad entre lo humano y lo inhumano–, sino que se contenta en gran medida con rechazar una determinación objetivante, o mejor dicho normalística del humano, que se encuentran en el discurso antropológico contemporáneo y también en Marx y Freud, al menos cuando son interpretados de forma aislada uno de otro. Sin embargo, el faltante de críticas deviene, casi inevitablemente, en una ausencia total de crítica que se articule en el contacto con temáticas poscoloniales.

La exigencia de una ampliación necesaria del horizonte de pensamiento crítico es planteada también en el feminismo italiano de Carla Lonzi (Capítulo 10). Para ella se trata de remarcar el lugar de la mujer en el pensamiento de Hegel y Marx –justificados por una filosofía naturalista– como un ideario patriarcal. Su crítica apunta en el fondo a la característica antropológica que postula una determinación natural de la mujer en la diferencia de género, y que

---

<sup>16</sup> Desde otro sitio, Odo Marquard afirma el contraste entre naturaleza e historia, posiblemente también en el sentido de política de derecha o izquierda, (2007). Amy Allen emprende el ensayo de decolonizar la teoría crítica desde adentro en su nuevo libro. Sus consideraciones apuntan al concepto de progreso (implícitamente en un sentido de filosofía de la historia) –con Adorno contra Habermas. Queda abierta la cuestión de si una crítica de la antropología puede situarse junto a ellos (Allen, 2019).

se ocupa de que –a diferencia del varón– la mujer se vea restringida a un modo de existencia pasivo y dominado por los sentidos. No basta, por consecuencia, con transferir el modelo emancipatorio histórico-filosófico a las problemáticas feministas, en la medida en que no haya sido reconocida la fijación antropológica de la naturaleza femenina como problema fundamental de un movimiento de mujeres estancado en sí mismo. De modo similar, bell hooks vuelve evidente para el “feminismo negro” americano que los objetivos políticos de los movimientos de liberación no pueden ser alcanzados mientras no se lleven a cabo en conjunto con una posición crítica e interseccional respecto al racismo, patriarcado y capitalismo. Precisamente este enfoque es el que proporciona el encuentro aquí propuesto con la tradición antropológica.

El libro termina con algunas referencias a una antropología decolonizante, que puede ser comprendida como “minoritaria”, de la mano de Eduardo Viveiros de Castro (2010: 13). Esta antropología realiza no solamente una crítica de sí misma, sino que encuentra a la vez puntos de partida positivos en un pensamiento de la inmanencia. “Inmanente” significa, antes que nada, “pluralista”. Y no precisamente en el sentido de la tradición del liberalismo político. Más bien, debe pensarse en Nietzsche y su idea del perspectivismo<sup>17</sup>. Con esto se encuentra también en la tradición filosófica europea –y en el pragmatismo americano– un

---

<sup>17</sup> Sobre esta idea se apoyan también las Hibbert-Lectures impartidas por William James en 1907 en el Manchester College en Oxford, que dos años más tarde serían publicadas bajo el título *Un universo pluralista*. Refiero a estas lecciones porque vuelven evidente que bajo el pluralismo debe ser comprendido una concepción filosófica del conocimiento de la realidad efectiva [*Wirklichkeitserkenntnis*] –en el caso de James: el denominado empirismo radical– que penetra en la teoría política. Como dice James: “El mundo pluralista es así más como una república federal que un imperio o un reino” (2009: 200). Mientras el monismo de una filosofía idealista conduce a consolidar jerárquicamente relaciones de dominación elitistas, el enfoque pluralista se inclina, como es el caso del pragmatismo americano de John Dewey, a explicitarse en una sofisticada teoría de la democracia. Reflexiones similares sobre un pluralismo radical pueden encontrarse en Paul Feyerabend, Michel Serres y Gilles Deleuze.

pensamiento de la multiplicidad que precisamente puede volverse productivo en la teoría de la cultura etnológica. Sería posible identificar en él precisamente esa reflexión antropológica que se exige como complemento filosófico en la etnografía (Ingold, 2008: 68-92)<sup>18</sup>. Con ello se evita, en el marco de una metareflexión científico-dogmática, poner una posición humana sobre la otra. Las diferencias antropológicas, tal como son transmitidas desde la tradición colonial de la Característica, pueden ser eliminadas de una vez y para siempre *en la teoría*. Lo mismo vale para la suposición de ámbitos culturales homogéneos en tanto puede ser mostrado que las identidades culturales son (deben ser) producidas y reproducidas con mucho esfuerzo –y esto siempre sobre el trasfondo de procesos transculturales primarios.

Puede ser que la praxis decolonizante de Frantz Fanon ya no nos parezca contemporánea. Y sin embargo, hay actualmente “condenados de la tierra”, marginados, desplazados, reclusos, humillados y degradados, lo que según Mbembe está vinculado a un “racismo institucional” (Mbembe, 2016: 267, 275, 276).

La exclusión, la discriminación y la selección en nombre de la raza siguen siendo factores estructurantes –aunque a menudo negados– de la desigualdad, de la ausencia de derechos [...], inclusive en nuestras democracias actuales. [...] No se puede hacer como si la esclavitud y la colonización nunca hubieran existido, o como si las herencias de esta triste época hubieran sido liquidadas completamente (275).

Este no es el caso, pues da igual si se trata de minorías que son mantenidas bajo control por una mayoría fuerte o

---

<sup>18</sup> El “etnopluralismo” identitario comprende, por el contrario, bajo un plural de etnias, un número muy limitado de ámbitos culturales (o raciales) fijos y cerrados. La ocupación del concepto corresponde a la estrategia política de evitar un verdadero pluralismo (por ejemplo, como “multiculturalismo”).

representativa, o si trata de poblaciones enteras que son impotentes desde una perspectiva económica. Mbembe habla de la “ascensión a la humanidad” que solo puede lograrse una vez que se ha eliminado el “peso de la raza” (262-263 [traducción modificada]; también Mignolo, 2010: 83).

No se tratará entonces de reencontrar la humanidad en el sentido universal del humanismo tradicional. Como Mbembe o Mignolo no se cansan de explicar, en el posicionamiento epistémico colonial del ser humano se esconde una pretensión universalista que siempre aparece al mismo tiempo como “fundamentalismo” culturalista, es decir, como racismo antropológico (Mignolo, 2010: 115). Una vía de escape de este complejo de poder solo puede encontrarse cuando un pensamiento radicalmente pluralista o situado se pone en su lugar y lo derrumba (Mbembe, 2016: 253, 256). El objetivo no puede ser la “separación respecto del mundo”, sino solo la “afirmación de su diversidad” (2016: 247). La “decolonialidad” abre “horizontes de vida pluriversales en vez de universales” (Mignolo, 2010: 77)<sup>19</sup>. Hay que resistirse a las “sirenas de la insularidad” y “declosionar” la “secesión del mundo” (Mbembe, 2016: 251, 247)<sup>20</sup>. Sería erróneo “reclamar el título de universalidad para un provincialismo” (Anibal Quijano, citado en

---

<sup>19</sup> En su gramática de mundos posibles, Jorge Luis Borges descifra un enfoque radicalmente pluralista que conduce a la decolonización. (Mignolo, 2010: 112). Véase sobre esto, en relación con Leibniz y Deleuze, también Rölli, 2018: 135-175.

<sup>20</sup> Una palabra más respecto a las discusiones surgidas en torno a Mbembe y a los críticos de Israel de la BDS (Boycott, Divestment and Sanctions). Desde mi perspectiva, la teoría de las estructuras coloniales de Mbembe, orientadas a la historia de África, es ampliamente independiente de las asumidas por el entorno del BDS (y probablemente también por Mbembe), que consideran que las políticas de asentamiento israelíes son típicamente coloniales. Pero precisamente el pensamiento en bloque que se consolida en la lucha de posiciones enfrentadas –y se radicaliza a tal punto que la teoría poscolonial y la crítica del antisemitismo deberían, contra toda razón, ser consideradas incompatibles–, reproduce finalmente la problemática. Por el contrario, la solución yace en la formación de alianzas heterogéneas, en el pensamiento-otro del otro, en un pluralismo intrépido: por ejemplo, promover los “proyectos de diálogo entre palestinos e israelíes” y no bloquearlos por ninguna de las partes (Cheema, 2020: 49).

Decolonizar la antropología. Una crítica filosófica al concepto de humano:  
Introducción

Mignolo, 2010: 11). Si esta reflexión llega ella misma a ser una reflexión *cuasi* antropológica que no oscile más entre lo general y lo particular, conseguirá entonces, quizás, suspenderse en el vacío del humano desaparecido.

*Traducción de Tadeo González Warcalde*  
UBA – Bergische Universität Wuppertal

## Bibliografía

Allen, A. (2019): *Das Ende des Fortschritts. Zur Dekolonisierung der normativen Grundlagen der kritischen Theorie*, Frankfurt de Meno, Campus.

Leclerc de Buffon, G-L. (2008): *Allgemeine Naturgeschichte* [1749-1804], Frankfurt de Meno. Hay traducción al español: Leclerc de Buffon, G-L. (1832-1835): *Obra completa de Buffon*, Barcelona, Impr. de A. Bergnes y C<sup>a</sup>. Disponible en: <https://bvpb.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=483241>.

Cesaire, A. (2006): "Discurso sobre la negritud", en *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Cheema, S.-N. (2020): "Kritik und Kritik an der Kritik. Warum die BDS-Debatte in eine Sackgasse führt", en *Texte zur Kunst*, Año 30, N° 119, Berlin, 47–51.

Deleuze, G. (2006): "Post-scriptum sobre las sociedades de control" en *Conversaciones*, Madrid, Pre-textos.

Deleuze G. y Guattari, F. (2002): *Mil Mesetas*, Valencia, Pre-textos.

Dussel, E. (1977), *Filosofía de la liberación*, México D.F., Edicol.

Einstein, C. (2002): *La escultura negra y otros escritos*, Barcelona, Ediciones Gustavo Gili.

Foucault, M. (2007): *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

----- (1968): *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. [1966], Buenos Aires, Siglo XXI.

Habermas, J. (1958): "Anthropologie", en Diemer, A. y Frenzel, I. (eds.): *Das Fischer Lexikon Philosophie*, Frankfurt de Meno, Fischer, pp. 18–35.

Herder, J.G. (1959): *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires, Losada.

Ingold, T. (2008): "Anthropology is Not Ethnography", *Proceedings of the British Academy*, N° 154.

James, W. (2009): *Un universo pluralista. Filosofía de la experiencia*, Buenos Aires, Cactus.

Kant, I. (2009). *Antropología en sentido pragmático [1798]*, Buenos Aires, Losada.

Kapp, E. (1877): *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*, Braunschweig, Druck und Verlag von George Westermann.

Kurzweil, R. (2013): *Menschheit 2.0. Die Singularität naht*, Berlin, Lola Books. (Hay traducción al español: (2012) *La Singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendamos la biología*, Berlín, Lola Books).

Le Bon, G. (1894): *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples*, Paris, Félix Alcan.

Lonzi, C. (2017): *Escupamos sobre Hegel*, Buenos Aires, Tinta Limón.

McLuhan, M. & Fiore Q. (2015): *El medio es el masaje, un inventario de efectos*, La Marca Editora. Buenos Aires.

Marquard, O. (2007): *Dificultades con la historia de la filosofía*, Valencia, Pre-textos.

Meillassoux, Q. (2015): *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Buenos Aires, Caja Negra.

Mignolo, W. (2010): *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Signo.

Mbembe, A. (2016): *Crítica de la razón negra*, Barcelona, NED Ediciones.

Quijano, A. (2000): "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Lander, E. (comp.): *La colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

Sombart, W. (1938): "Beiträge zur Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie", en *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Phys.-math. Kl.*, N° XIII, 96–130.

de Sousa Santos, B. (2014): *Epistemologías del Sur*, Madrid, Akal.

Stoichita, V.I. (1998): *Das selbstbewusste Bild. Vom Ursprung der Metamalerei [1993]*, München, ed. Brill | Fink.

Viveiros de Castro, E. (2010), *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*, Buenos Aires, Katz.

Woltmann, L. (1903): *Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluss der Descendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwicklung der Völker*, Eisenach, Thüringische Verlags-anstalt.



# **EN UNA ERA GLOBAL DEL TRIUNFO DE LAS DERECHAS Y DEL RACISMO, LAS DISCUSIONES HAY QUE EVIDENTEMENTE DARLAS AL INTERIOR DE LAS UNIVERSIDADES**

**Conversación con Karina Bidaseca<sup>1</sup> (UNSAM-  
CONICET y UBA), Juan Pablo Sabino (UBA-UNLa)  
y Andrea Torrano (CIECS-CONICET y UNC).**

---

<sup>1</sup> Pensadora feminista especializada en estudios poscoloniales y feminismo. Tiene trabajos de campo en comunidades campesinas e indígenas de la Argentina y Brasil y en África en la Isla Gorée. Es magíster y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y obtuvo su posdoctorado por la PUC-Sao Paulo/Universidad de Manizales/COLEF/FLACSO y CLACSO. Es investigadora principal del CONICET en el EIDAES/Universidad Nacional Gral. San Martín, donde también se desempeña como profesora titular de grado y posgrado en el Doctorado en Sociología. Actualmente conduce el Núcleo NuSur de estudios poscoloniales, performances, identidades afrodiaspóricas y feminismos y el Programa de Investigación y Extensión sobre Afrodescendencia y Estudios Afrodiaspóricos UNIAFRO, ambos en esta casa de altos estudios. Desde 1996 es profesora de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Además, coordina el Programa de Colaboración Tricontinental Sur-Sur en el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y la Especialización y el GT Epistemologías del sur. También ha sido consultora sobre conflictos territoriales para la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO, por sus siglas en inglés). Es investigadora invitada en la Universidad des Illes Balears (España) y en el Centro de Estudios Africanos (Universidad de Porto, Portugal). Fue profesora y conferencista en la Universidad de Friburgo (Alemania); Universidade Federal de Santa Catarina y la Universidade Federal de Minas Gerais (Brasil); en la Universidad de Kwazama Natal (Durban); en la Chulalongkorn (Tailandia); en el Arab Council for the Social Sciences (Líbano) y en CODESRIA (Consejo Africano de Ciencias Sociales, Sénegal). Sus trabajos performáticos han sido presentados en la Galería HANGAR y Galería ze dos Bois, de Lisboa y como ex becaria del Fondo Nacional de las Artes fundó la Plataforma Voces del sur y Diálogos Transatlánticos. Plataforma para descolonizar las artes y los feminismos (2018). Fundó en 2020 la editorial El Mismo Mar. Sus artículos sobre teoría feminista contemporánea, raza y colonialidad fueron publicados en numerosas revistas académicas del país y del

**Andrea:** Este número de la revista EP se centra en los nuevos colonialismos. En tu trabajo hay reflexiones en relación con el anticolonialismo, la poscolonialidad y la decolonialidad, atravesados por una mirada feminista. Nos interesa remontarnos a la génesis de tus investigaciones y preguntarte ¿cómo te acercaste es estas perspectivas/teorías? ¿Cómo estos posicionamientos se fueron plasmando en tus investigaciones?

**Karina:** Esto viene de hace tiempo. Si me permiten, voy a comenzar ubicándome un poquito yo misma en mi trayectoria. Mis comienzos en la investigación se remontan a mi época de estudiante. El grupo de estudios de sociología rural en la Universidad de Buenos Aires trabajaba en Tucumán y ese fue mi primer trabajo de campo del cual se va a derivar la tesis de maestría y luego más hacia adelante la tesis doctoral. Mis inquietudes primarias tuvieron que ver con el campesinado, o sea, todas las lecturas que yo logro hacer entre 1995 y 2005 estuvieron relacionadas a las discusiones que estaban vinculadas específicamente con los intercambios entre marxismo y campesinado. Yo quedé muy impactada por estos debates. Descubrir una Argentina con campesinado desde mi ser porteña y estudiante de la Universidad de Buenos Aires empezó a generar interrogantes y curiosidades nuevas. Cuando ingreso a sociología rural como materia optativa y quedo ligada al grupo, empecé a vislumbrar la situación del campesinado en Argentina y en

---

extranjero y traducidos al portugués, francés, ruso, italiano. Sus libros más recientes: *La nación y sus mujeres. Crítica poscolonial y feminismos* (2023); *Descolonizando el tercer espacio entre Oriente y Occidente. Estéticas feministas situadas en el Sur* (2023); *Ana Mendieta. Passarodoceano* (2022) y *Ana Mendieta. Pájarodelocéano* (2021); *Por una poética erótica de la relación* (2020), *Sentipensar con María Lugones. Una reflexión desde el intersticio* (2021) y *El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales* (co-coordinado con Marta Sierra). Próximo a publicarse *Poéticas del Mar. Voces del Sur y Diálogos Transatlánticos* (2023).

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

Tucumán en particular. Este trabajo implicó muchas discusiones con el marxismo. Aprendí muchísimo de Marx y de la renta agraria desde ese sitio y, también, en las posibilidades políticas que tenía el sujeto revolucionario histórico para el marxismo. Durante esos años estuve leyendo a Teodor Shanin. Hay un libro maravilloso, *La clase incómoda. Sociología política del campesinado en una sociedad en desarrollo (Rusia 1910-1925)*. Y, también, dando clases. Ahí comenzaba mi trayectoria como docente en la cátedra de sociología rural. También enseñábamos Revolución Rusa y acercábamos textos maravillosos como la carta de Vera Zasúlich. Ella tiene una carta increíble donde evidencia cómo comienzan a caerse ciertos postulados que tienen que ver justamente con un Marx que no universalizó la situación del campesinado francés hacia otros sitios como pueden ser la inminente revolución rusa. Estas lecturas que no eran comunes en la Universidad, o acercarse al marxismo desde la situación del campesinado francés con los libros de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* o bien de Alexander Cháyánov, que es un autor maravilloso que escribe un texto increíble que se llama *Viaje de mi hermano Alexis al país de la utopía campesina*. Estos textos, más uno muy interesante sobre *Las clases campesinas y las lealtades primordiales* de Hamza Alavi, nos llevaron a trabajar con el campesinado en India. Ahí empezamos a acercarnos a posturas tercermundistas que reflejaban mucho más las lecturas que podíamos tener del campesinado en América Latina que del campesinado en Francia u otro tipo de campesinados en Europa. Me parece importante recuperar este recorrido para que se comprenda cómo llego a los estudios poscoloniales. En realidad, porque tengo toda esa trayectoria previa, y de la mano siempre de pensar, también, con un texto histórico *Las luchas campesinas del siglo XX* de Eric Wolff sobre la tesis del campesinado medio.

Esta es una tesis muy interesante acerca de cuál es el papel de los campesinados en las seis revoluciones más importantes: la rusa, la mexicana, la revolución en Cuba, es decir, la revolución en

diferentes sitios donde él va trabaja con dicha tesis. No quiero ir muy atrás en el tiempo, pero me parece que es interesante marcar que el campesinado para el marxismo, no solo era la clase incómoda sino también la que ineluctablemente iba a desaparecer. Es decir, las tesis de la descampesinización y de la proletarización del campesinado fueron muy discutidas en los años 70 en América Latina, sobre todo en México. En esa época, en México, hay un debate muy impactante sobre campesinización/descampesinización donde se ubicaban académicos que estaban de un lado y del otro de esta historia. Este es el comienzo del impacto de la agroindustria en dicho territorio. En los años 70 comienzan las tabacaleras, por ejemplo, Tabamex. Estas empresas comienzan a tomar mano de obra campesina para el trabajo de la industrialización del tabaco y es allí donde empieza a postularse si en América Latina esa tesis marxista, y sobre todo la tesis de Lenin de la diferenciación, o bien que el campesinado iba a ascender o iba a descender de clase social, es decir, si iba a convertirse en un *farmer* o bien se iba a convertir en un proletario rural, tiene un fuerte impacto en toda nuestra región. Todas estas lecturas fueron para mí un acervo de conocimiento muy importante para llegar a Tucumán y pensar en abordar mi tesis de maestría. Allí trabajo con un grupo de mujeres en Huasapampa, en un recóndito lugar del centro de Tucumán. Me encuentro con una historia que está en las antípodas de lo que es el feminismo liberal o urbano-céntrico. Es decir, cuando comienzo a trabajar con estas mujeres, en realidad, me encuentro con que no eran ni mujeres pasivas ni mujeres des-agenciadas, eran mujeres que como estaban ocho meses de sus vidas reproduciendo la familia, la unidad familiar y la comunidad, ellas tenían como parte de su agenciamiento no solo la salud sexual y reproductiva; es decir, sino el control de la natalidad, lo hacían ellas, también surgieron las discusiones sobre el aborto. Es decir, la utilización de métodos, en el ámbito rural, hasta llegar al hospital, que son métodos que puso en la escena pública toda la campaña por la legalización en los últimos años. Además, a nivel de la economía

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

monetaria, estas mujeres campesinas manejaban su economía y, también, las instituciones del pueblo porque sus esposos migraban a la cosecha de la papa al sur. Esto implicaba que durante ocho meses de sus vidas cotidianas ellas manejaban absolutamente todo. Todo esto me lleva a comprender que todas las tesis de los feminismos que se decían latinoamericanos, tenían un sesgo muy impactante respecto de estas otras mujeres. Estos feminismos estaban ubicados en las ciudades y dialogaban casi exclusivamente con las primeras segundas y terceras olas del feminismo en Europa. Es importante recordar que, en los años 90, todavía no había clases de feminismo o teoría feminista en la universidad, tampoco había impactado el movimiento de “Ni una menos” –fundado en 2015 y dentro de cuya instancia fundacional me encuentro– hacia adentro de la currícula. Desde ahí, comienzo a hacer un trabajo de reflexión y me despierta cierto enojo con la teoría feminista, ya que esa teoría no me ayudaba para comprender la realidad campesina de estas mujeres de Huasapampa.

Para el desarrollo de mi tesis doctoral elijo trabajar con el derecho a la tierra y las luchas de este sector del campesinado medio en la Argentina. Es ahí que acudo a las tesis de Eric Wolf para comenzar a comprender ese tipo de campesinado medio que para Argentina podría ser el chacarero pero que también puede ser el colono o colona según dónde estemos ubicados. Es decir, si nos ubicamos en las Ligas Agrarias de los años 70 y una de las radicalizaciones más extremas que conocemos de lucha por la tierra y, además, el hito de Alcorta en el sur de Santa Fe, estamos hablando que, para la izquierda, sería considerada una pequeña burguesía rural. Ahora bien, si tomamos las tesis de Wolf, estamos ante un campesinado medio que, si bien posee la tierra, es poca su extensión. Como decía Wolf el campesinado tiene la posibilidad de no estar supeditado a lo que sería para el campesinado más pobre lo que es la relación del siervo con respecto al patrón de estancia, por ejemplo. Teniendo en cuenta, además, que en Argentina ya toda la

bibliografía especializada había dado por finalizada la discusión si en Argentina se había transitado por el feudalismo hacia el capitalismo o si directamente había relaciones capitalistas en el agro. Toda esa discusión para mí es bien interesante porque me permite no solo especificar al sujeto y a la sujeta colono / a colonizado que en realidad son producto de la inmigración, pero también de las leyes del peronismo. Es decir, desde Alcorta en 1912 hacia los años 40, lo que encontramos es que acceden a la tierra a partir de estas políticas públicas y de toda la legislación que avala el acceso a la tierra. Entre los años 1998-1999 hasta el 2005 dura el proceso de trabajo de mi tesis doctoral. Luego de defenderla, comienzo a leer un texto clave que es el del grupo estudio de subalternos. Cuando comienzo a vislumbrar la discusión sobre los sujetos subalternos y la discusión con el marxismo, me doy cuenta que hay una sintonía. Es decir, que estamos mucho más cerca de entender lo que sucedía con el campesinado en la India que lo que sucedía con el campesinado en Europa. Y, a su vez, comienzo a vislumbrar ese sesgo eurocéntrico. Ahí no había ni nombres, todavía no estaban definidas las categorías descoloniales, decoloniales o poscoloniales. Por eso es importante situarlo, ya que esa discusión viene de los años 90.

Hay un texto hermoso de Ranajit Guha, historiador indio que dirige el Grupo de Estudios Subalternos, que traduce Florencia Mallon que se llama *Promesas y dilemas de los estudios subalternos*. En ese momento, este fue un texto clave para mí ya que comienzo a vislumbrar ese camino que me permitía al menos comprender la realidad argentina y Latinoamericana y las particularidades que tenía de por sí ese sujeto colono que había protagonizado las gestas históricas por el acceso a la tierra. Ahí es donde me sitúo, comienzo lecturas y traducciones del Grupo de Estudios Subalternos, liderado por Ranahit Guha y me encuentro con las teorizaciones que hace Gramsci sobre el campesinado meridional que son realmente importantes para comprender la discusión del campesinado del Sur de Italia que es finalmente el campesinado inmigrante que llega a la

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

Argentina. Sabemos que esos primeros inmigrantes y las colonias incluso judías, provienen de los campesinados más empobrecidos. A mí me interesaba porque era un flujo del campesinado que sabíamos que partía de allí y que era la historia de mis abuelos de línea materna. Comienzo por trabajar con el género ya desde el inicio como estudiante y asistente de investigación, sin disponer de la cantidad de bibliografía con la cual contamos hoy. En ese tiempo, teníamos que crear nuestras propias herramientas. En Bolivia había muchísimos estudios, pero no reflejaban al campesinado, al sujeto colonizado en Argentina. Fue allí donde comenzamos a hacer una importante sistematización de toda esa bibliografía sobre la discusión sobre el subalterno, a la subalternidad, la subalternización, traduciendo esos textos del inglés.

Mientras investigaba para mi tesis doctoral había trabajado sobre ligas agrarias y había relevado información que Francisco Ferrara no relevaba. Si bien tenía como referencia fundamental el magnífico libro de Ferrara, Rossi y algunos de ellos, en realidad me interesaba escuchar las voces de esas mujeres. Entonces, comienzo a hacer trabajo de campo porque eran historias que estaban vivas. Viajo hasta Guadalupe Norte, al norte de Santa Fe, y me encuentro con un relato maravilloso de Remo Vénica e Irmina Kleiner que fueron dirigentes de las Ligas Agrarias de Santa Fe. Me reciben en lo que es hoy, y en ese momento ya era, su granja agroecológica que es un primer experimento maravilloso de resistencia a los agrotóxicos, al veneno que produce el capitalismo. Lo increíble de este proyecto es que surge en los años 90 cuando la agroecología en Argentina casi no se conocía. Esa historia me ha marcado realmente, no solo en mi propia tesis y el curso de ella, también en mi vida. Viajamos con mi hija que era una bebé que estaba amamantando; mi hijo que era chiquito y mi compañero. Vamos los cuatro porque tenía que hacer un viaje bastante largo por el Norte. Arrancando en Misiones que estaba trabajando con el Movimiento Si tierra en el Soberbio, pasando por Santa Fe, Villa Ocampo, para entrevistar a

las Mujeres en lucha que era también la organización que abordaba como tema de mi tesis doctoral. La historia que fue más marcante, tanto biográficamente como en la trayectoria, fue la de esta pareja, que actuaron como dirigentes de esas ligas. Recordemos que en las Ligas Agrarias tienen una fundación en 1971 con el primer cabildo abierto en Resistencia Chaco que se llama: “grita lo que sientes”. Esa historia comienza en el 71, es hacia el 75 e iniciada la dictadura cívico militar del 76 que sufren una persecución fuertísima, pues tenían entre las luchas radicadas: plantear la reforma agraria y confrontar a lo que eran las empresas nacionales. Es decir, el antagonista era visible, no como hoy que el antagonista son las empresas transnacionales, que es otra lucha porque se va a establecer en otra escala, la global. En los 70, ellos sabían quienes fijaban el precio del algodón, el antagonista era visible. Ante la pobreza rural se comenzaba a hacer un planteo muy fuerte sobre todo en Chaco y en Formosa. Esta pareja cuenta una historia atroz de persecución en el monte. Cuando ellos se esconden en el monte, aparece un tabloide y en ese tabloide aparecen los rostros de ellos dos y del resto de los dirigentes. En el tabloide decía: “Denúncienlos, son subversivos. Tenemos que encontrar a estos dirigentes”. Ellos no confían en salir del país y lo que deciden hacer es esconderse en el monte entre el Chaco y Santa Fe, ahí en el límite. Se esconden ellos dos y un compañero de ligas. Están cuatro años permaneciendo en el monte. Siendo perseguidos por las noches con los ladridos de los perros aullando. No podían estar juntos porque si caía uno iban a caer obviamente los tres. Comienzan a dejar postas para saber si estaban vivos. O sea, cada encuentro tenía una posta y en esa posta se dejaba algo que, por ejemplo, podía ser una insignia que simbolizaba que estaban todavía con vida. En esa persecución, ellos son alimentados y alimentadas por el monte y por los campesinos que le van a proveer de alimento. Irmina queda embarazada de su primera hija y la pare en el monte; la esconden cavando la profundidad de la tierra tres metros, ahí escondían a la beba como si fuera una suerte de cuna. Como era muy peligroso



En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

tenerla allí porque el llanto del bebé podía atraer a la persecución, deciden dejársela a la familia campesina. Luego, continúa la persecución, ellos siguen sobreviviendo y van a tener un segundo niño que van a esconder en los cañaverales. Ya con este segundo bebé encuentran los papeles y pueden salir del país hacia España y a la beba la dejan con la familia. Cuando los militares se dan cuenta de la coartada de esa niña, los campesinos terminan siendo apresados en la cárcel. Y cuando ellos vuelven del exilio ya casi empezando la democracia, se reencuentran con la hija. Esta historia sobre la cual hay una película y un libro que se llama *Monte Madre*, al regreso, les sirve como experiencia para comenzar de nuevo e ir a habitar ese territorio, y es cuando ellos dicen: “la naturaleza nos ha protegido, es nuestra madre. Fue la que protegió a la beba, protegió al bebe y nos protegió a nosotros de la persecución”, instalan una de las primeras granjas agroecológicas en Guadalupe Norte que se llama: Naturaleza viva. Esta experiencia para mi dice muchísimo de todo lo que va a seguir en esta historia. Empezó la democracia y los primeros momentos de los 80 de las cooperativas rurales protagonizadas por estos integrantes de los que quedaban del MAM (Movimiento Agrario de Misiones) y, en los 90 con el momento de la desregulación de la actividad, va a aparecer sin dudas lo que hace al menemato, a toda la regulación de actividad y al anuncio de la inviabilidad de 250.000 unidades campesinas y pequeñas productoras que debían desaparecer del sistema agrícola por la eminente concentración y extranjerización de la tierra. En ese momento, año 1995, se crea el Movimiento de Mujeres en Lucha que hace su aparición pública en Plaza de Mayo el 8 de marzo de 1996 ingresando con un tractor manejado por mujeres. Ese movimiento me permitió visualizar algunas continuidades y rupturas en lo que había sido la participación de las mujeres en los movimientos por la lucha por la tierra en la Argentina. Eso me lleva a estudiar específicamente toda la historia de este movimiento. Una curiosa coincidencia es que el movimiento nace un 3 de junio al igual que “Ni una menos”. Ellas son las primeras que se van a parar frente al

neoliberalismo, a defender los territorios, pero también ante el avance de la extranjerización comenzar a plantar banderas argentinas en cada lugar donde se sabía que iba a haber una compra por parte de extranjeros. Es un movimiento que dura 10 años. Otro dato interesante es que son las mujeres rurales las que salen adelante y los varones los que se suicidan. No se puede registrar la cantidad, pero hubo un número impactante de productores que no soportan el endeudamiento de sus chacras, terminan suicidándose. Muchos de ellos arrojándose a los aljibes.

**Juan Pablo:** *Es muy interesante todo lo que traes a la conversación, especialmente teniendo en cuenta que este número de Estudios Posthumanos dedicado a los Nuevos Colonialismos se está gestando en el cumplimiento de 40 años continuos de democracia en la Argentina. En este sentido, poder recuperar a partir de tu investigación el recorrido singular sobre cómo fueron ingresando estas categorías en el ámbito académico y universitario, y cómo en ese diálogo con estos procesos de lucha, y en particular la lucha que emerge tanto de la situación de las y los campesinos como de las mujeres, permite explicitar ciertas tensiones con las lecturas feministas que provenían de la hegemonía blanca, urbana, europea. Algo que puede reconocerse en tus investigaciones es el diálogo permanente con feministas como Leila González, María Lugones y Rita Segato, como con académicas y activistas de nuestro país, que articulan el género y la raza. ¿Qué considerás que es lo más significativo de cada una de estas autoras en tu pensamiento?*

**Karina:** Es muy impactante pensar que en la construcción de la idea de Nación –yo la llamo: y sus otras–, no me aparecía todavía significativamente la dimensión racial porque todas estas mujeres son inmigrantes europeas. No me aparecía en tanto sujeto colono teniendo esa genealogía. La mayoría de ellas eran de familias de

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

inmigrantes italianos. Estamos hablando de Santa Fe fundamentalmente. Recién en los trabajos de campo en Tucumán que fui realizando posteriormente para la tesis doctoral comienza a aparecer la dimensión racial que no me aparecía en Santa Fe. Después de doctorarme empiezo a dirigir mi primer grupo de investigación con el cual trabajamos con diferentes casos. El primer caso en Santiago del Estero sobre el remate de un lote judicial en El Ceibal. El segundo caso en Jujuy sobre la declaración de Patrimonio de la Humanidad. Todos tenían que ver con el desalojo de las tierras, tanto indígenas como campesinos y la dimensión racial aparece fuertemente en el trabajo de campo, en Santiago del Estero. Esta investigación cobra importancia porque en nuestra historia Nacional, sin duda Santiago del Estero implica un pueblo cimarrón, al igual que todo el litoral. Allí se encuentra San Félix, que es el primer poblado de descendientes de las primeras cimarrones de la época de la esclavitud que se cuenta en la historia. Esta historia estaba contada desde la historiografía, no desde la sociología, tampoco desde la discusión de la cuestión indígena. Es importante recordar que estamos en la década de los 90. Lo interesante, también, de esa discusión era la invisibilización de la negritud. En Santiago del Estero, una provincia eminentemente campesina, la cuestión indígena comienza a replantearse en términos identitarios. Cuando se comienza a disponer de la ley de otorgamiento de personería jurídica comunitaria (26.610) y la reforma de la Constitución Nacional de 1994, aparece el reconocimiento a la preexistencia de las comunidades indígenas. Cuando llegamos a El Ceibal y empezamos a trabajar con el lote de campesinado, aparece una anécdota entre comillas muy interesante que era que una parte de ese lote de 250 hectáreas que no estaba subdividido por ninguna, o sea, no había ningún cercamiento porque era una propiedad comunitaria donde las familias vivían. Lo que allí aparecía como una política identitaria fuerte era que todo el lote se identificaba como campesino. Es decir, para Santiago del Estero la cuestión es campesina, clásicamente campesina, el MOCASE y demás. Pero,

como algunas ONGs con las que venían trabajando ciertos vecinos de ese lote, le planteaban la instrumentalidad también. Porque pensemos, como dice Spivak, que es una estrategia esencialista en términos políticos, el resto del campesinado nos decía que sus vecinos comenzaban a identificarse como poblaciones indígenas, e incluso exacerbaban eso, desde la representación campesina, diciendo que su propia vestimenta había cambiado, como que de un día para otro se habían identificado como poblaciones indígenas. Entonces, fue muy interesante también el giro que tomó la investigación y la disputa al interior del propio lote, un lote que estaba haciendo objeto remate judicial, una locura o sea realmente había dos propiedades en paralelo, y parte del lote quería exigir el reconocimiento por vía la Constitución y los derechos declamados en las leyes que amparaban la restitución de la propiedad comunitaria. Allí aparece, obviamente, la discusión con Spivak sobre esas identidades, pero lo que no surgía eran las huellas de la negritud, que un conocido antropólogo como José Luis Grosoa, quien además yo conocí por esos años, había estudiado fuertemente en Santiago del Estero lo que había sido la invisibilización de la cuestión de la negritud de la propia provincia, el rastreo de memorias orales y demás. Entonces, ahí advertimos cómo había una dimensión racial que todavía quedaba oculta, aún más solapada, cómo en esas capas estaba también la problemática de la reidentificación con esa huella que dejaba la negritud en una provincia como Santiago del Estero.

A partir de eso comenzamos a trabajar con lo que en ese momento era África y su diáspora, que fue una organización que tenía sede en Buenos Aires y nos piden una colaboración en lo que había sido la introducción de la variable étnico racial en el censo. Estamos hablando de los años 2009, para el 2010 se rehabilitaba el censo y nosotros, desde la cátedra en sociología que está mi cargo, que se llama La sociología y los estudios poscoloniales, género etnia y sujetos subalternos (UBA), capacitamos a nuestros estudiantes

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

para aplicar una encuesta de sensibilización, que, obviamente porque no podíamos mandar a los estudiantes a otros lugares, tiene lugar solo entre Capital Federal y AMBA, en todo el territorio encuestas en la calle y encuestas también de percepción de la identificación étnico-racial. Es allí cuando comenzamos a trabajar más fuertemente en el equipo y acercarnos a lecturas que tengan que ver con eso.

Para ese momento hay un libro que yo encuentro en la biblioteca del grupo, un libro que había traído una investigadora del Norte, si mal no recuerdo de Noruega o Suecia, que trajo una serie de libros –en ese momento no existía Amazon, los libros se traficaban de otro modo– entre ellos aparece un libro hermoso, *Beloved* de Toni Morrison, y como siempre me gustó mucho la literatura, y a partir de allí se desplegaron otras lecturas, como las de *bell hooks*, un libro de los años 90 *Yearning*, que discute mucho la cuestión de la supremacía blanca y la racialización en Estados Unidos, y llegan las lecturas de Audre Lorde, de las afrofeministas, también muy tempranamente.

A partir de allí la Universidad de San Martín me manda en una misión científica, entre comillas, a la Universidad Federal de Río de Janeiro en el año 2012, yo tenía a cargo la cuestión justamente de la dimensión de interseccionalidad género y raza, para poder cotejar estudios entre Brasil y Argentina. En ese momento una tesista estaba defendiendo Elizabteh do Spirito Viana, quien va a defender una tesis central, que es la de la recuperación de la memoria de Lelia González, yo hasta ese momento no la conocía, nadie la conocía en Argentina, y Brasil tampoco, estaba muy silenciado el pensamiento de González, cuando yo leo su tesis, tengo una entrevista con ella y converso mucho, comenzamos también a compartir dentro de lo que luego se va a definir como el programa UNIAFRO en UNSAM, creamos este programa conjuntamente con la agrupación Xangô que es el primer programa afrodescendiente que tiene la Universidad de Martín con sede en la

Escuela EIDAES. Y ahí comienza el trabajo más fuerte, no solo mío obviamente, sino de un equipo dentro de la propia universidad, que se condice con los congresos de estudios postcoloniales y jornadas feministas. ¿Por qué poscolonial? Que era también una de las cuestiones que ustedes planteaban, en realidad porque nuestros primeros diálogos tienen que ver con la crítica postcolonial, y es cuando me encuentro también con colegas como Marta Sierra, que es una profesora argentina radicada de Estados Unidos, que en paralelo estábamos, sin saberlo, dando programas de feminismo postcolonial muy similares. Y la discusión decolonial viene y aparece cuando ya habíamos fundado el Congreso de estudios poscoloniales y jornadas feministas poscolonial con Marta Sierra, Alejandro de Oto, Paola Gramaglia y el equipo de Córdoba y Rosario, y tanta gente tan querida: Mario Rufer, José Gandarilla, que se van sumando.

Entonces, creo que siempre hemos discutido la cuestión poscolonial, a partir, obviamente, de conocer el giro decolonial, de haberlo leído y haber establecido diálogos con Walter Dignolo y, fundamentalmente, con María Lugones. María, para nosotros, es otra huella impactante en el equipo, porque sin tener lugar en la academia, si ustedes recuerdan María venía a hacer sus tratamientos de diálisis al Hospital Italiano y ahí tenemos como ciertas conversaciones y empezamos a conocernos, pero en la academia el giro de colonial no era bien recibido. Entonces, tenían sus participaciones por fuera, en la vaca.org, por ejemplo, y a partir de allí comienza un vínculo muy lindo con María y con sus sobrinas, que forman parte también del grupo nuestro. Y empiezan las primeras discusiones sobre el sistema colonial de género.

Ya para entonces, año 2009, Rita Segato viene al IDAES a dictar un curso, cuando todavía no era la figura pública que obviamente es hoy, y a mí el decano me encarga asistir a Rita, como una profesora para dar el curso en el posgrado del IDAES, y ahí comienza el diálogo tan amoroso con Rita, ella prologa mi primer

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

libro, y muchas coincidencias que hacían acerca de los trabajos de campo. Yo en ese momento estaba todavía haciendo el trabajo de campo en Jujuy y Jujuy para ella representaba, sobre todo Tilcara, el último momento en que ella hace trabajo de campo en Argentina, antes de su partida hacia Venezuela, al Instituto de Etnomusicología que dirigía Aretz, y luego a Brasil. Entonces, todo este hermoso momento, creo que también conforma ese gran debate y los primeros acercamientos de les más jóvenes. Y sabemos que les más jóvenes también nos van definiendo ese camino, el interés de los más jóvenes nos va diciendo hacia dónde tenemos que ir también. Y comienza también una amistad entrañable con Rita y con María, y obviamente todos los cursos doctorales que comenzamos a dar en la Universidad de Buenos Aires, que creo si no me equivoco, el primer curso que se da sobre estas cuestiones lo damos en el contexto todavía muy temprano, en el 2009, cuando no tenía la fuerza que tuvo luego, ni siquiera obviamente el feminismo y mucho menos la cuestión de la interseccionalidad, en un país como el nuestro donde las discusiones están absolutamente, o estaban aún, más solapadas. Y así es también cuando se gesta la discusión con el feminismo descolonial y, para ese entonces, a mí me invitan a coordinar en 2012 el programa Sur-Sur en CLACSO y comienza el vínculo más fuerte con África y con Asia, que para mí era realmente muy interesante porque todo el hándicap, que ya teníamos a nivel teórico y de estudios previos y demás, comenzaba como a tomar forma en los vínculos Sur-Sur entre CLACSO con CODESRIA (Consejo Africano de Ciencias Sociales) y también con otra organización en India, que fue IDEAS. Este proyecto duró tres años, con financiamiento de organismos internacionales, hasta que luego comenzamos a trabajar más fuertemente con la perspectiva de la Epistemologías del sur de la mano del profesor Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses, con quienes fundamos la Universidad Sur Sur en CLACSO junto al CES (Centro de Estudios Sociais de la Universidad de Coimbra). Y ese es un poco el itinerario que me lleva también hasta hoy.

**Andrea:** *Muy esclarecedor, esto que relatás nos permite comprender de manera situada tus trabajos. Para pensar un poco también en términos más actuales, nos interesaba indagar sobre la categoría de artivismo, que tiene mucha fuerza en tu mirada sobre las luchas ambientales, que empezaste a reconocer en los 90, pero también que tienen una historia en los 70. ¿Qué concebís con esta categoría y qué potencia tiene para entender las luchas actuales, luchas que vos estás acompañando? Una referencia que no podemos dejar de mencionar es tu hermoso libro sobre Ana Mendieta.*

**Karina:** La cuestión de la problemática del feminicidio a través de un proyecto PIP CONICET que yo dirigí, que intentó ser una investigación en torno a lo que hoy se conoce como cuerpo-territorio, que para mí tomaba forma, porque eso ya venía trabajando desde mis inicios y consolidado con mi tesis doctoral hasta publicar el libro “La Nación y sus mujeres. Crítica poscolonial y feminismos” (2023); para mí hablar luego de artivismos tiene como una cadencia natural. De algún modo, esas conversaciones y el trabajo de campo, me fueron llevando como casi una confluencia natural a que yo llegase a las discusiones del feminismo comunitario, del feminismo descolonial o anticolonial antiracista. Tienen que ver con esta historia, como que de alguna manera cada una de las conversaciones y de los trabajos con las compañeras eran derivas, para amplificar esas cuestiones que se convierten hoy en centrales. El feminicidio para mí fue un momento muy fuerte también a nivel biográfico, una investigación que duró casi cinco años, y en la que fue realmente muy crudo trabajar, porque son relatos muy terribles, de enseñamiento, y de discutir también la agenda feminista al interior, pero también tratar de algún modo de señalar que había una limitación que yo me encontraba muy fuerte con que nadie quería escuchar hablar de feminicidio. Y, un poco, es la sincronización; tengo un encuentro con la que fue curadora de la artista cubana Ana Mendieta de su obra en los años 80 en el Museo del barrio Nueva York, ella es de Puerto Rico. Y fue muy impactante



En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

porque yo comienzo a trabajar en la obra de Mendieta, porque obviamente para mí fue un modo de trabajar el feminicidio desde un lugar que nos permitiera ver cómo se logra sensibilizar a la población. Y sabemos que nuestro lenguaje es un lenguaje muy complejo, quizás nosotros pensemos que no, que hablemos de una “poética erótica de la relación”, para mí es un concepto relativamente llano, y me doy cuenta que no lo es, y que por eso necesito ubicar en esa genealogía, de algún modo, porque si no es como que no hace sentido. Y ahí es cuando comenzamos a trabajar con Ana Mendieta. Para mí Ana Mendieta, como toda la gente que trabaja con su obra, es realmente es magmática, es muy poderosa su obra. Y con quien había sido su curadora, Petra Barrera del Río, tenemos una conversación increíble, donde ella me cuenta sobre cuestiones cotidianas. Ella realmente la conoció, aunque esa obra ella la cura, luego de su asesinato, y para mí fue central y me va a marcar en términos de cómo llevar esto al aula. Porque para mí es inescindible la investigación de la docencia, y llevarla al aula era llevarla desde un lugar donde uno logra tener en otro lenguaje, otro modo de comprender las metáforas cuerpo-territorio desde el arte y pensarla en términos de activismo, que tiene que ver por supuesto con que se trata de un activismo en el arte. Es decir, pensar el activismo ligado a esa noción era realmente potenciar el lenguaje político de las Ciencias Sociales. Y es allí cuando comienzo a trabajar fuertemente, aunque yo ya lo venía haciendo con curadurías de escritoras, porque mi interés siempre ha sido la sociología y teoría feminista con la literatura. Me gustó mucho y aprendí mucho con las escritoras, comenzaba a ver que también en estas discusiones performáticas había una interesante apuesta y, además, porque también en esos momentos en el 2008-09, si mal no recuerdo el Hemispheric Institute de artes performances, llega a la Argentina, y yo participo de ese instituto, y me quedo realmente muy impactada con lo que había logrado Diana Taylor, su fundadora. En términos de cruce entre disciplinas, y de algún modo eso también va marcando el trayecto mismo de la investigación, y luego esas

derivas me conducen a otras artistas de Oriente, y esto ya también de la mano de CLACSO. Yo comencé a trabajar la cuestión Palestina desde mi rol de Coordinadora del Programa Sur-Sur muy ligada a la embajada en Argentina de la República Palestina. La embajada, en ese momento, trabajó en términos culturales, a lo Gramsci, de forma muy impactante, a través de curadurías de arte, de poesía, de murales por Palestina. Todos esos años fueron muy fructíferos, en los cuales todas las concepciones de colonialismo, que en las lecturas por ejemplo de Achille Mbembe de necropolítica que venían desde África, hacían sentido, en tanto y en cuanto lograban interpelarnos, desde el Caribe la experiencia de lo que él llama los laboratorios de necropolítica, que son las plantaciones de la esclavitud. En un viaje que hice a Dakar en Senegal, porque estaba organizando una escuela desde el programa Sur-Sur de CLACSO y CODESRIA, nos llevan a la isla de Gorée. Ese viaje fue muy intenso porque me permitió ver de algún modo lo que ellos llaman la “puerta del no retorno”, que es la última frontera que se llama hoy “mansión de la esclavitud”, pero era una casa de la trata de esclavos, donde se capturaban a poblaciones africanas, y en esa casa, que tenía un límite infranqueable con el océano, se destinaba para hacer el pesaje, la alimentación de esos esclavos, la venta y la separación de los niños de sus madres, y la venta de esclavizados en la misma mansión, hasta que llegabas hacia el final y asomaba una puerta muy pequeña que se llama la puerta del no retorno. Yo era la primera vez que tenía esa imagen, nunca había escuchado hablar de que en África había diversas puertas de no retorno y que esa simbología que se encontraba como ícono visible en las paredes en Dakar estaban significando que una vez atravesada esa puerta nunca más se regresaría al África. Entonces, son momentos de la vida que te va llevando a comprender realmente de lo que una habla cuando teoriza o lee historia, porque una puede leer muchísimos manuales de historia, puede dar clases, pero hasta que no tiene la presencia en ese lugar, realmente no llegás a comprender el drama que ha sido la creación nefasta de la trata de poblaciones libres

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

vueltas esclavizadas en nuestro continente, eso también me lleva a comenzar a leer más sobre la cuestión del Caribe.

Fundamentalmente, encontrarme con Édouard Glissant fue un hallazgo, ya que es un autor totalmente invisible. Ya Frantz Fanon era un autor de mis lecturas y de mis cursos, pero no así Glissant, que lo encuentro más tardíamente, y que me ayuda también a comprender, desde esa gran pluma, porque es un escritor increíble, las discusiones que establecía con el linaje de la negritud, entre Aimé Césaire y Frantz Fanon. Se trata de un autor maravilloso que te ayuda a poner en relación aquello que la modernidad separa y arroja al vacío, y permite incluso pensar en el drama de este nomadismo planetario, de ese intento de ingreso de seres libres desde el África hacia Europa, con todo lo que sabemos del drama y de la inmigración y de los refugiados políticos. Es allí también cuando comienzo a pensar, básicamente, la cuestión de una “poética erótica de la relación”, que es un concepto que para mí deriva de todas estas lecturas, y que permite, de algún modo, comprender porqué el sistema moderno colonial se funda sobre esa separación tajante entre África y América. Es decir, la historia no se termina nunca de comprender si una no hace ese intento, y ese esfuerzo, porque además no tenemos las herramientas, no tenemos las discusiones en América Latina acerca de qué significa el África como invento de la modernidad. ¿Qué significa hablar de negritud cuando en África no hace sentido ese concepto? Entonces, en esos diálogos con mi colega María Paula Meneses, de la cual aprendí muchísimo, o las lecturas de Achille Mbembe y otros grandes filósofos, también se comienza a comprender más y más cada vez las categorías centrales de afrofeminismo, pero ya no tanto en la versión de Estados Unidos sino más en la versión caribeña de la propia Audre Lorde, hija de padres caribeños, donde decide morir, y de una autora como Lelia González, una autora que va a pensar en clave sur-sur ese gran concepto de “América Latina”, es decir, cuando ella misma arroja esas máscaras blancas al decir de Frantz

Fanon y se reencuentra con el candomblé, con las religiones yorubá, ligados a sus viajes hacia el África, y escriben ese primer gran libro con su pareja que era un argentino llamado Carlos Hasenblat, que se llama *Lugar de negro*. Ella junto con otra gran autora como es Beatriz do Nascimento y su gran película *Orí*, que les recomiendo ver, o Elena Veloso, son grandes pensadores afrofeministas en Brasil, que son recuperadas por Sueli Carneiro, y que permiten comprender mucho mejor lo que sucede con Brasil, en términos de una democracia racial o la discusión con Gilberto Freyre, y en Argentina las discusiones que hacen a lo que se denomina afroargentinidad, y cómo además a través de estas lecturas poder acercarnos, aproximarnos, a una versión, a un camino latinoamericano o américoladino, que no es la agenda del movimiento negro de los Estados Unidos.

Que es una agenda que es totalmente distinta a la agenda latinoamericana, que al menos desde CLACSO logramos hacer, también en la especialización de estudios afrolatinoamericanos y caribeños, es decir, reencontrarnos con el Caribe. Aquí hay algo muy interesante del propio Glissant que va a llamar la zona del Caribe; para él no es solo la zona insular, aquella que antagoniza con el liso llano mar mediterráneo, sino que incluso el sur de los Estados Unidos forma parte de esa regionalización que él hace acerca de lo que se erige como el sistema esclavista, de plantación, o sea, todo lo que hace al Caribe, norte de Sudamérica, pero también todo lo que hace a la zona del sur de los Estados Unidos, Mississippi, toda esa región. De hecho, tiene un libro maravilloso, que se llama *Faulkner Mississippi*, donde relata el viaje del escritor Faulkner, que para él es un escritor más caribeño que estadounidense. Entonces, aquí también se comienza a visualizar y a vislumbrar categorías epistémicas que vienen también desde la literatura y que nos permiten comprender esa cuestión de la negritud desde otros ángulos de visión que no veíamos, porque el propio eurocentrismo se encargó siempre de que nuestra referencia

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

sea Francia, en la sociología, al menos, fundamentalmente, pero no en la sociología latinoamericana y caribeña, que es absolutamente maravillosa. Los principales hallazgos del colonialismo interno de Stuart Hall, y de la discusión colonial tuvo lugar antes aquí que en India con los subalternistas. Y creo que es fundamental también traerlo como relato de nuestras formas de procesar las historias nacionales y las historias coloniales.

**Juan Pablo:** *Para cerrar, nos interesaba saber cómo experimentás e imaginás la confluencia, alianza, entre activismo y academia, o sea, a partir de tu doble pertenencia a la militancia feminista y al mundo de la academia.*

**Karina:** Sin dudas los trabajos de Donna Haraway y de las epistemólogas feministas, que lograron hacernos entender cómo la academia es eurocentrada, pero también logocéntrica, androcéntrica. Y esas autoras son claves para comprender también la discusión del posthumanismo, que es una discusión que el feminismo, ahí también parece súper interesante porque habilita pensar la crítica de la negritud, de este linaje de Fanon, de Glissant, de Césaire, en términos de una crítica al humanismo eurocéntrico, hacia un posthumanismo. Aunque Haraway diría, estoy mucho más cerca de hablar de un compost que de un posthumanismo. Y creo que las lecturas de Haraway son alucinantes, porque de hecho a Haraway no podríamos situarla en una visión estadounidense a la historia o de una visión del Norte, no porque crea que la distinción Norte Sur sea geográfica, no, sino en términos epistemológicos porque la propia Haraway se inspira en Argentina y en las colonias santafesinas que yo trabajé, para hablar de su Camille y su compost. Entonces, creo que depende de cómo contamos la historia y cómo se narra esa historia. Podemos cuestionar a la academia desde adentro, como es mi caso, es decir, siendo investigadora del

CONICET y siendo profesora de la Universidad de San Martín y UBA, y de otros posgrados, creo que logro tener esa libertad para hacerlo. Es decir, nunca se me ha censurado en ninguno de los sistemas científicos por dar clases, pero sí me encuentro disputando con el Estado dentro de los ministerios la cuestión racial.

Creo que eso es fundamental, porque nos sigue dando cuenta de que si el feminismo no trabaja conjuntamente con las organizaciones sociales y los movimientos, directamente quedás desautorizada de la palabra, o sea, no hay posibilidad de ser feminista sin ser activista o ser pensadora feminista o investigadora feminista, o ser investigadora descolonial o antirracista, y una de las cuestiones creo que más importantes de las discusiones es cómo nos aliamos siendo investigadoras no afrodescendientes en una lucha antirracista, y esa discusión la damos en el libro de Leila González donde aparecen artículos maravillosos como el de Nilma Lino Gómes, exministra de igualdad racial en Brasil, donde va a sumar su posibilidad de pensar una lucha antirracista, pero pensar también el privilegio de la blanquitud, y lo que implica la blanquitud, no en términos de piel, de colores de piel, sino que implica como diría un autor como James Baldwin, en términos morales, de elección moral. Yo no soy blanca por elección moral, creo que esa discusión se está dando en términos mucho más fuertes en Brasil, sin dudas, y en Argentina también en las alianzas antirracistas con organizaciones feministas. Ese trabajo con la Agrupación Xangô hace más de 10 años, el trabajo con Rosa Campoalegre Septien en Cuba o las discusiones que tenemos dentro del grupo de trabajo de afrodescendencias en CLACSO, con Claudia Miranda, o la coordinación de la especialización en CLACSO misma con Mara Viveros Vigoya, Nilma Lino Gómez y Rita Segato, nos permiten también dar estos debates al interior de las aulas, y creo que estos son debates realmente fundantes, muy actuales y muy importantes, en una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las

En una era global del triunfo de las derechas y del racismo, las discusiones hay que evidentemente darlas al interior de las universidades

universidades, o sea, romper ese muro que supuestamente la universidad edifica respecto al resto de la sociedad. Y esas luchas hay que darlas, porque son las luchas que damos en las aulas desde las cuales estamos produciendo conocimiento, saberes y disputando las batallas de sentidos.

# RESEÑAS





**Berti, A. (2022): *Nanofundios. Crítica de la cultura algorítmica*, Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 232 páginas.**

Berti, dice Pablo “Manolo” Rodríguez en la introducción del libro, es “de esas personas que ‘saben mucho’” (13). Y es verdad: el libro recorre ejemplos que van desde el juicio de Metallica a Napster a principios de este milenio hasta la crisis de las hipotecas *sub-prime* en 2008, pasando por referencias cinematográficas, eventos históricos y alguna que otra anécdota. Pero no es un afán enciclopédico el que guía a Berti en el amplio abanico de fenómenos que nos va presentando, sino la tesis más fundamental que atraviesa el libro desde el capítulo 0: “la cultura, en rigor de verdad, siempre fue algorítmica” (23). Recuperando los análisis de Bernard Stiegler en los diferentes tomos de *La técnica y el tiempo*, Berti nos propone un primer argumento: la técnica es una dimensión indisociable de lo humano en la medida en que le permite exteriorizar su memoria. En ese sentido, si –según la interpretación que hace Stiegler de la fenomenología de Husserl– “la conciencia de la percepción de un primer estímulo constituye una ‘retención primaria’ y el recuerdo de esta percepción, una ‘retención secundaria psíquica’, que a su vez habilita las ‘protenciones’” (112), las “retenciones terciarias” pueden ser entendidas como los objetos culturales que la humanidad produce en tanto exterioriza su memoria en soportes materiales como herramientas, murales, canciones, textos o técnicas. Es en este sentido que Berti puede afirmar que en esta acción hay un movimiento doble: si lo humano no cesa de relacionarse con la técnica para producir una memoria analógica exterior a sí, es porque en ese accionar se revela también un adentro. La técnica, en este sentido, *funda* el tiempo en la medida en que toda exteriorización de la memoria revela el adentro desde el cual emerge.

Ahora bien, lo que Berti analiza a lo largo de los capítulos de este libro es la dinámica de dicha exteriorización técnica de la memoria, desde sus formas más rudimentarias hasta los objetos digitales del siglo XXI. Dicha exteriorización está compuesta de una

abstracción concretizada, es decir, de pensamiento materializado en un soporte físico –que es, para Berti, el motor de la cultura. Para un acto cultural dado, entonces, podemos encontrar sus diferentes estadios de abstracción y concretización.

En primer lugar, estaría el *estereotipo*. “Se trata de un modo de exteriorización que sobrevive en sus réplicas a partir de una acción constructiva informada que anticipa su resultado: la copia de herramientas relativamente estables tanto en los materiales como en los procedimientos necesarios para fabricarla” (48-49). Fiel a la ontología de la técnica simondoniana, Berti entiende que cuando el pensamiento se exterioriza, lo hace en tanto que un sistema metaestable. Es por eso que, ante la repetición del procedimiento técnico, emerge el estereotipo como forma relativamente estabilizada. Ahora bien, cuando la técnica ha sido lo suficientemente repetida y perfeccionada que no solo puede ser anticipada como práctica sino también estructurada y mensurada materialmente, es decir, cuando ese flujo de pensamiento exteriorizado ha sido completamente codificado, estamos ya no frente a un estereotipo sino frente a un *estándar*. “La reducción de la correspondencia particular de los objetos industriales con sus usuarias o usuarios particulares obedece a la necesidad de una mayor capacidad de anticipación en aras de una mayor eficiencia. La introducción de regularidades en la materia y en el proceso de producción permiten acelerar la acción técnica” (53).

¿Pero por qué es importante dar cuenta de este proceso de estandarización? ¿No esa la dinámica misma de todo proceso técnico? El autor decide no responder a esta pregunta de manera directa y, en cambio, nos embarca en un viaje por la historia de la técnica y de la percepción maquínica para que saquemos nuestras propias conclusiones al respecto, pero siempre teniendo en cuenta un punto de partida fundamental: “un objeto técnico solo puede aprehenderse por su funcionamiento, es decir por su relación con el medio y por sus efectos. Para funcionar eficientemente, cada objeto

requiere ser puesto en relación con el mundo en el medio específico para que han sido diseñados” (51). Este axioma –que responde ni más ni menos que al concepto simondoniano de *medio asociado*– nos marca la pauta para el derrotero de la cultura algorítmica que se desplegará a lo largo del resto del libro.

Mientras que los medios fueron “analógicos”, su estandarización parece responder a un criterio de módica evolución creciente: mejora en los materiales, en el diseño y, desde ya, en el rendimiento. Este desarrollo se logra, tal como nos comentaba Berti, a través de la relación del objeto con su medio, solo que ya entrado el siglo XX la presunción del mercado está mediada por un proceso globalizador que pretende que el medio asociado de todo objeto sea el planeta en su totalidad. Lo que sucede entonces a partir de la década de 1970 en adelante con la irrupción de internet y de las computadoras portátiles es la emergencia de otro proceso que da lugar a los objetos digitales: objetos que pueden ser o bien digitales desde su comienzo (como archivos .doc, .avi o .wav), o bien “digitalizados” (como el escaneo de una película en 35mm o de una grabación familiar en VHS). Este proceso de digitalización sin precedentes tiene la particularidad de efectuarse no solo con objetos digitales sino además en un medio que es, a su vez, también digital, disparando la módica evolución de los objetos analógicos hacia una aceleración constante que tiene como foco el desarrollo de la experiencia del usuario.

La evolución técnica de los objetos digitales en internet se debe a su adecuación y creciente sinergia en un medio que está siendo constantemente producido por agentes humanos mediante la generación de datos y su interacción con ellos. Como sucede con los objetos digitales, los datos también son, en determinado nivel, objetos digitales, pero el medio digital en el que existen se modifica y complejiza permanentemente (62).

Esta lógica de retroalimentación constante entre el objeto digital y su medio puede apreciarse particularmente en el caso de

estudio que analiza Berti en el capítulo 3 acerca de las series televisivas, las cuales son definidas como “un ámbito privilegiado para la captura algorítmica de datos generados en la interacción humano-máquina a una escala que supera tanto cualitativa como cuantitativamente a la información recabada mediante las mediciones de *rating* o las encuestas de audiencia propias de la TV como infraestructura de la percepción” (126). Y aquí hemos llegado al punto que considero verdaderamente cúlmine en la argumentación del autor.

Si los objetos técnicos son, tal como dijimos al inicio, soportes materiales de nuestra memoria exteriorizada –y como tales deben ser entendidos como retenciones terciarias según la clasificación stiegleriana–; es decir, si son la fundación misma del tiempo en la medida en que ese acto exteriorizador revela el adentro desde el cual emerge, los objetos técnicos se revelan como estructurantes de diversos modos de percepción. Desde la percepción colectiva, inmersiva y pública del cine, pasando por la percepción sincronizada, privada y doméstica de la televisión, hasta llegar a la percepción individual, disponible y ubicua de las plataformas de *streaming*, encontramos que en el desarrollo de dichos soportes técnicos no solo se pone en juego la mejora en su rendimiento sino, más fundamentalmente, el pasaje entre diferentes modos de percepción –y hasta podríamos decir de individuación– de los objetos técnicos en general y de las imágenes en particular.

Si Berti no duda en afirmar que la cultura ha sido desde siempre algorítmica, se debe a que estas infraestructuras de la percepción han ido modulando nuestra relación con el mundo desde el comienzo de la humanidad. De esto daría cuenta la noción de *padrón*. Éste “se constituye a partir de la estandarización de la inscripción de la percepción de un fenómeno en una serie de datos equivalentes (...) a la que se pueden sobreimprimir otras series (...). El padrón lo constituyen todos los elementos que pueden formar parte de la serie” (69). Ejemplos de esta *padronización* pueden ser un



catálogo de una disquería, una cinemateca o incluso, como su nombre lo indica, un padrón electoral. Ahora bien, estas listas de fenómenos discretizados sufren un cambio radical cuando son atravesados por la infraestructura perceptual digital: la mayor diferencia con los padrones perceptivos de la época pre-computacional se debe a que éstos se ven ahora afectados por un proceso de *patronización*: “a partir de la superposición de padrones, (...) se puede detectar la emergencia de

regularidades en la serie, es decir, reconocer un patrón, que puede tener un valor predictivo” (69).

Permítanme ilustrar este proceso con un ejemplo. La noche en que terminé de leer este libro me dispuse a ver una película en el sillón de mi casa. No tenía ganas de sumergirme en el mundo de la ficción cinematográfica, por lo que un documental me pareció una mejor opción. Abrí la aplicación de *Letterboxd*<sup>1</sup> en mi celular y entre las recomendaciones que había guardado alguna vez encontré *F for Fake* (1973) de Orson Welles. La película trata sobre la historia real de dos falsificadores: un falsificador de cuadros y su biógrafo, quien luego –de esto nos enteramos durante la película– falsificó también

---

<sup>1</sup> Sitio web y aplicación móvil que funciona como un inventario digital de películas y series. La plataforma ganó popularidad por la capacidad que tienen los usuarios de hacer listados públicos de películas agrupados por diferentes temáticas que sirven de recomendaciones para otros usuarios, además de la posibilidad de acceder a una ficha técnica detallada de cada película, la creación de un diario de visionado en donde cada usuario puede cargar la película que ha visto ese día, la redacción de críticas y reseñas (con la aclaración de si contiene o no *spoilers*) y la posibilidad de sumar películas a una *watchlist* o lista de visionados pendientes, entre muchas otras funcionalidades.

una biografía sobre el empresario norteamericano Howard Hughes. Al terminar la película, lo primero que hago es agarrar mi celular para responder algunos mensajes de Instagram que me habían llegado durante mi función doméstica. Sorprendido, casi atónito por lo que estaba viendo, descubro, como primera publicación en el inicio, el siguiente titular de Página 12.

¿Cuáles son las probabilidades de que luego de ver una película sobre falsificadores aparezca, en primer lugar, una nota sobre falsificaciones? De hecho, una de las cosas que la película da a entender de manera explícita es que muchas de las obras maestras que tanto admiramos en los museos de mayor renombre mundial son, en verdad, cuadros de Emyr, protagonista de la película de Welles y considerado el más grande falsificador de arte moderno del siglo XX. ¿Estaba mi celular dándome un indicio de que las obras que tanto disfruta la gente en el MET, por utilizar el ejemplo, son en verdad falsificaciones? Mientras más miraba la publicación, más me daba cuenta que había sucumbido sin resistencia al poder de patronización de los nanofundios.

Ahora bien, esto nos muestra parte de la dinámica de la patronización: una vez establecido un padrón determinado podremos sobreimprimir padrones sobre otros para que aquellos datos emerjan como información. Y esto es relevante, no tanto por la creciente *customización* de la información –que sería, en mayor o menor medida, una explicitación exponencial de los procesos algorítmicos que toda cultura supone–, sino porque de la correlación entre, por ejemplo, un padrón de habitantes de un determinado país con otro que codifica determinados caracteres económicos, sociales, penales, étnicos o incluso fenotípicos puede emerger el patrón que muchos de los países del norte global llaman “terrorista”.<sup>2</sup> Los patrones emergen de manera automática, sin intervención humana y por la misma dinámica propia de la

---

<sup>2</sup> La consecuencia civil, migratoria y geopolítica de estos procesos es tratada en diferentes partes de libro, pero especialmente en el capítulo 2.

correlación de padrones, pero la puesta en relación de determinados padrones por sobre otros nunca es ingenua. De esto da cuenta la separación misma entre lo que puede patronizarse y lo que no, es decir, lo que emerge como circunscripto al orden de la información y lo que queda por fuera de ella en tanto que irregularidad o ruido. En todo patrón habrá excepciones y “todo dato que no pueda ser reducido a la regularidad emergerá como anomalía, hasta tanto se cuente con suficientes anomalías que permitan constituir un padrón a partir del cual identificar un nuevo patrón” (69).

Hay, además, una cuestión sumamente relevante en torno a las nuevas infraestructuras de la percepción que este proceso de patronización habilita: fenómenos como el análisis del *big data* nos permiten hablar de una percepción exclusivamente maquínica que daría cuenta de correlaciones y procesos que son solo perceptibles por este tipo de algoritmos. “La posibilidad de correlacionar series inabarcables o directamente imperceptibles para las categorías humanas vuelve al reconocimiento de patrones un modo de percepción netamente maquínico, que luego los simplifica para hacerlos traducibles a la escala humana” (215). Deleuze y Guattari decían que nadie sabe lo que puede un cuerpo; Berti parece afirmar que nadie sabe lo que puede el lenguaje de código.

Por último, el texto de Berti intenta evidenciar la correlación entre el modelo económico del capitalismo de plataformas y el modelo latifundista colonial, en la medida en que ambas se basan en lo que Marx llamaba “acumulación originaria” para sostener el modo de producción capitalista. Toda la cultura algorítmica que hemos descrito hasta aquí es posible debido a dicha concentración, solo que ésta, en vez de centrarse en la tierra, se avoca a la producción y archivo de obras, que desde la emergencia de este modelo se han rebautizado como *contenidos*. Es en este sentido que Berti afirma: “Las corporaciones mediáticas han avanzado hacia la conformación de auténticos *nanofundios* caracterizados por la adquisición masiva de colecciones, catálogos y repositorios de obras



y contenidos y del desarrollo de infraestructura propia, estratégicamente ubicada en (y administrada desde) el norte global” (138). Las granjas de servidores, los cables subterráneos, las islas de basura tecnológica y los pulmones de los mineros que respiran el aire enrarecido de las minas para obtener metales de tierras raras son la parte fundamental –y por eso mismo invisible– de esta infraestructura que sostiene la supuesta inmaterialidad de las plataformas.<sup>3</sup> En definitiva, mientras el desarrollo de la tecnología sea codificado siempre en pos de una cultura algorítmica monotecnológica<sup>4</sup>, el sueño democrático de la era infocomunicacional permanecerá en las utopías de ciencia ficción que se analizan en el último capítulo como formas de discronías. Mientras tanto, “lo que hay en curso es una forma que se parece más a las grandes plantaciones y haciendas que caracterizaron los períodos imperiales y coloniales, que pervive en el actual modelo reprimarizante de la economía latinoamericana signada por la concentración de la tierra productiva en una clase rentista articulada con capitales especulativos, que invierten, sin solución de continuidad, en semillas y bits” (25).

Santiago Robles

---

<sup>3</sup> En estos puntos, el texto dialoga íntimamente con Costa, F (2021): *Tecnoceno*, Buenos Aires, Taurus y Parikka, J. (2021): *Una geología de los medios*, Buenos Aires, Caja negra.

<sup>4</sup> El concepto de “cultura monotecnológica” es trabajado ampliamente por el Yuk Hui en Hui, Y. (2020): *Fragmentar el futuro*, Buenos Aires, Caja negra, específicamente en el ensayo titulado “Cien años de crisis. La cultura monotecnológica ante el brote epidémico”.

**Bidaseca, K. (2022): *Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 84 páginas.**

*Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente*, de la pensadora feminista descolonial Karina Bidaseca, corresponde a un volumen de la colección Epistemologías del Sur, un programa de trabajo colectivo desde CLACSO. La autora nos propone, a través de distintas manifestaciones artísticas y estéticas, generar una crítica y transformación desde un *tercer espacio*, que funciona como una superación a la clásica e histórica dicotomía sociedades metropolitanas / coloniales. En este sentido, esta transformación emerge de algo que compartimos en común entre distintos pueblos, sociedades y culturas: la *herida colonial*. El tratamiento de esta herida colonial se configura en el orden de lo estético, erótico, espiritual y poético, en este sentido, Bidaseca recopila distintas narrativas, historias, obras audiovisuales y performances, para dar cuenta de un embate estético como respuesta necesaria hacia las versiones dominantes de la modernidad occidental en la historia.

En la primera parte del libro, llamado *En relación*, Bidaseca nos plantea la necesidad de hablar del Sur, no como un Sur desde lo geográfico, sino más bien desde un Sur metafórico y material, resultado de esta herida colonial que nos caracteriza. Este trauma configura este tercer espacio que se constituye a través de narrativas palestinas, vietnamitas, y afro indígenas, pensando un "*mundo-entre las metrópolis y sus excolonias*" (35). De esta forma, se dan cuenta de distintas expresiones de artistas situados en este Sur metafórico que embaten a esta herida a través del arte, la palabra y lo simbólico, respuestas de resistencia que se determinan *en relación* dentro de este "entre medio" en el que nos situamos como espacio de lucha.

Esta reacción desde el Sur responde a la cuestión histórica identitaria, discusión preponderante en la última década del siglo XX y comienzos del siglo XXI, en donde las voces de los pueblos originarios logran ser escuchadas, tanto por las distintas

Constituciones latinoamericanas como por el resto del mundo, en la búsqueda incesante de justicia y reparación ante la histórica opresión. Esta opresión en términos culturales y epistemológicos implicó la desvalorización de los productos y expresiones artísticas del sujeto colonial, y repercutió directamente en lo que se ha considerado como arte en su mayor expresión, frente a otras manifestaciones artísticas que han sido clasificadas como menores. En este sentido, el arte indígena ha sido históricamente reducido a piezas arqueológicas o folclóricas, frente a la supremacía estética eurocentrista.

De esta forma, las estéticas del Sur responden a las “prácticas pedagógicas radicales de resistencias eróticas en relación (...), que cuestionan el canon colonial y desafían los formatos artísticos, curatoriales y de investigación, y que logran subvertirlo mediante la creación de un *tercer espacio*” (26). Siendo así, en tanto práctica, posible *descolonizar* este tercer espacio, reuniendo y unificando las distintas manifestaciones estéticas, geográficas y espaciales, para que entren *en relación* y así expresar su capacidad de transformación en el tiempo, en tanto expresa una contrastación a “la narrativa lineal y universal de la historia” (26).

En la segunda parte del libro, llamado *Poética erótica de la relación*, Bidaseca explica cómo es posible subsanar esta herida colonial a través de la “*poética erótica de la relación*”, expresión que funciona como puente entre lo político y lo espiritual, entre el pasado y el futuro, entre lo que dice la historia y nuestra propia memoria, entre nuestro cuerpo y lo performativo, para así dar cuenta de “una nueva imagen del pasado-presente contemporáneo que sea liberada de la “violencia epistémica” (Spivak) presente en toda narrativa imperialista” (p. 34). Este puente resulta necesario ya que expresa la herida *primaria*: la colonización de los cuerpos feminizados. Frente a ella, lo *poético erótico* funciona como esa fuerza y pulsión vital que hace posible la conexión entre nuestras artistas del Sur, sus heridas y la posibilidad de superar el trauma colonial.

Esta superación ocurre en este tercer espacio “creando un nuevo relato que contradice la narrativa occidental, sin borrar el pasado, se reivindica este nuevo devenir en busca de una justicia cognitiva (De Sousa Santos, 2021), racial y de género” (35). Tercer espacio que da cuenta de nuevas perspectivas con un nuevo lenguaje descolonizado que se presenta con un carácter *híbrido*, al expresarse entre el lenguaje académico y el artístico.

Bidaseca explica el rol fundamental del cuerpo en este nuevo lenguaje híbrido a través de las experiencias de Grada Kilomba (2019) en *Memorias de la plantación. Escenas de racismo cotidiano*: en esta obra se puede apreciar al relato en primera persona, siendo así un acto político el *tornar-se* hacia sí misma, desplazamiento hacia el propio sujeto para así encarnar-se. Encontramos en distintas obras de Kilomba, a través de distintas expresiones como performances, instalaciones sonoras y videos, nuevas formas de embestir al poder histórico colonial tomando la palabra, creando y dando sentido propio.

Ya en la tercera y última parte, llamada *Incrustaciones multiespecies*, Bidaseca aboga por la necesidad de generar conexiones entre estas artistas del Sur, sus ficciones, narrativas, lecturas, intervenciones y expresiones artísticas de forma *situada* con la naturaleza. De esta forma, cita a la pensadora y científica feminista Donna Haraway para tomar su metodología de establecer distintas conexiones para que la práctica crítica no se reduzca a la mera reflexividad, sino que efectivamente puedan entablarse distintas relaciones entre *elementos* pensados como separados. En este sentido, toma la noción de “incrustaciones multiespecies”, para explicar cómo existen distintos seres sintientes interconectados entre sí bajo esta lógica de la *poética erótica* de la relación: las plantas, los ríos, las piedras, el agua, y demás, en tanto poseen cualidades materiales y simbólicas determinantes, siendo así necesario preguntarse si esta naturaleza puede hablar, reformulando a

Spivak, dado su rol fundamental dentro de la lógica colonialista y extractivista del capitalismo moderno y colonial.

La estética descolonial del tercer espacio, de esta forma, “impulsa la liberación de las sensibilidades de los fórceps de la modernidad/colonialidad. Ella es intercultural, interepistémica, inter y multiespecies, y es profundamente espiritual. Situada en el Sur como mapa que enuncia una Descolonizar el tercer espacio entre Oriente y Occidente” (47). Bidaseca explica este desafío de descolonización a través del papel de las *imágenes, narrativas y expresiones artísticas* como condición de posibilidad para la generación de un contradiscurso de resistencia frente al canon colonialista a través de las *transposiciones y transtemporalidades* que expresan. Habla de los cantos chamánicos, los *ícaros*, prácticas que afirman poder representar cada expresión del universo; también de las narraciones, como la novela, *Em*, de Kim Thúy, que da cuenta de su experiencia durante la guerra en Vietnam, y cómo este relato en primera persona ha sido históricamente desplazado por el de EE.UU a través de decenas de películas hollywoodenses; o la expresión mapuche *newen*, que remite a esta energía vital desde el corazón, fundamento para la resistencia y regeneración desde lo *invisible*. Todas estas expresiones, estos *desplazamientos metafóricos*, funcionan como actos de transferencia de saberes, situados y encarnados, dando sentido en primera persona.

Este hablar en primera persona en el tratamiento de la herida colonial nos posibilita el tornar-nos seres sintientes habitando un mismo espacio, este tercer espacio, pero a la vez también habitando nuestra multiplicidad: “Palestina, como Vietnam, como América Ladina están llorando; ¡no se puede oír su llanto, pero ellas están constantemente llorando!” (Lélia González, citado por Bidaseca, 66), habitando estas zonas fanoneanas del “no-ser”, por fuera de lo que históricamente ha sido la zona del mundo, lo que imponen las violencias coloniales. Siendo así de urgencia este embate a la dominación colonial, a través de la resistencia y la lucha, para lograr

legitimar nuestros lugares de enunciación desde el Sur, afirmando la contemporaneidad de nosotrxs en tanto *otrxs*, frente a la negación colonialista. Doble tarea para las mujeres ya que habitan “dos dobles patriarcados: el del local / colonizado y el del extranjero / colonizador” (66).

Tamaña tarea implica cicatrizar la herida primaria, y el descolonizar las estéticas occidentales permite justamente, a través de lo simbólico y estético, remover el relato colonialista y moderno y tomar las riendas de nuestra historia a través de nuestras experiencias, siempre en relación. Esta conexión, según Bidaseca, necesita del amor: “Hacer política multiespecie, erótica, constelada con el universo, requiere del diseño de un programa estético-político y epistémico sostenido por una comunidad de pensadoras y activistas feministas, indígenas, afrodiaspóricas migrantes en el sur, requiere que amemos” (70). Ahora bien, este amor como puente implica *tiempo*, ya que debemos establecer estas conexiones reconociendo-nos en relación: esta lucha, que se presenta en la propuesta de Bidaseca en el orden de lo estético, erótico, espiritual y poético, es actual y constante, y requiere de total compromiso.

Aldana Gómez

**Renaud García (2022), *El sentido de los límites. Contra la abstracción capitalista*, Adroque, La Cebra, 333 páginas.**

Renaud García sumergiéndose en las extensas páginas que ofrece la filosofía, la sociología y la literatura contemporánea, busca articular conceptualmente los diversos movimientos prácticos que se han generado en torno a las resistencias al capitalismo y al avance tecnológico-cibernético para integrarlos teóricamente en una crítica central y no ya sectorial de la dominación capitalista. El hilo

conductor del análisis es la abstracción capitalista respecto del mundo sensible.

La escena que introduce el libro es una experiencia de enseñanza y de aprendizaje de filosofía en un aula de adolescentes que tienen entre dieciséis y diecinueve años. Allí se empieza a resignificar el sentido de la vivencia que se le propone habitualmente frente al conocimiento a los jóvenes. Pues, responder funcionalmente al discurso capitalista del *management* implica abstraerse de la condición encarnada y de su saber inmanente quedando atrapados en la abstracción económica que sabe captar, esclerotizar y codificar los poderes vitales para ponerlos al servicio del valor mercantil. Este libro se propone ser una contribución crítica social y cultural contra dicho rasgo del capitalismo.

El autor se propone realizar una crítica social y cultural que no pierda de foco las necesidades vitales principales: alimento, techo y vestimenta. Para ello toma como punto de partida el basamento mismo del mundo de la vida perspectivado desde el ángulo de aquello que asegura la reproducción material de la humanidad y desde el ángulo como lo refleja la trayectoria mortífera del capitalismo en su lógica productivista ciega. En este sentido, la decadencia del campesinado se presenta como elemento central de análisis y permite visualizar el modo en que van apareciendo sus habilidades primarias entremezcladas para poder subsistir, alimentarse y disfrutar: "El capital está consagrado a dejar suelos arrasados e infértiles, al igual que campesinos echados de sus tierras y separados de formas de subsistencia que constituyen formas ricas de viuda cultural" (34).

La primera parte está conformada por tres capítulos. En el primer capítulo de la muestra las evidencias de cómo al leer el mundo exclusivamente desde la perspectiva económica lo hemos aplanado y en ello queda desdibujada su riqueza. Allí toma la figura de *Planilandia* de la novela de Edwin Abbot para describir la reducida imagen de la vida y del mundo que ofrece el capitalismo.

Poniéndose en diálogo con Ivan Illich entre otros, buscará rehabilitar las verdaderas riquezas a partir del dominio de lo vernáculo. Aquí García busca separarse de la noción de subsistencia asociando lo vernáculo al mundo de la vida, es decir: “el conjunto de actividades, actitudes y relaciones sensibles organizadas alrededor de herramientas «conviviales»” (49). Allí plantea un primer límite de resistencia al avance del capitalismo que bajo el lema del progreso y el desarrollo de fuentes de trabajo construye bases nucleares supuestamente inocuas provocando destrucción de la naturaleza. En el capítulo 2, García analiza las condiciones sobre las cuales se va generando el modo de habitar en las ciudades: “vivir en la ciudad no es ya solamente cumplir una función en un lugar donde se concentran los poderes políticos, económicos y culturales, es todavía hacer la experiencia de las posibilidades permitidas y las trabas puestas a una vida plenamente sensible” (p. 75). La percepción del tiempo y del espacio en la ciudad queda atrapada en la ininterrumpida dinámica de la gran máquina técnica y económica que unifica y estandariza la especificidad de la existencia, los estilos de vida y hasta el alma humana misma. En el cierre del capítulo propone volver a transitar el debate de la desurbanización con el necesario debate de la relación entre ciudad y campo, pues deben pensarse nuevas formas de integración. En el tercer capítulo aborda la cuestión de los gustos partiendo de la diferenciación entre el hambre y la sed de la necesidad y el goce. En este sentido, el autor busca evidenciar cómo el sistema capitalista no solamente produce alimentos, también necesita producir la demanda de ellos y lo hace a través de la publicidad. Ese mecanismo no es novedoso, pero le añade el elemento del aplanamiento del gusto y la pérdida de sabor de las sustancias producidas. Evidencia como desde la infancia se potencian los gustos vinculados a lo dulce y a lo salado no favoreciendo el disfrute de lo amargo y lo ácido. En este sentido, propone la necesidad de repensar la educación del gusto para ampliar y multiplicar las posibilidades en los modos de alimentación y de placer.



La segunda parte del libro llamada “Los otros” también está organizada en tres capítulos. En esta sección se propone trabajar sobre la difícil articulación entre la crítica de la alienación y la crítica de la explotación para poder cubrir el campo más amplio de los efectos sociales del trabajo abstracto. Por ello, el capítulo 4 “Alienación, explotación, fetichismo” plantea el corrimiento que se generó con el neoliberalismo desde una serie de trabajos concretos operados por subjetividades vivientes ocupadas en trabajos productivos centrales para la existencia humana (educación, salud, alimento, cuidados, transporte, etc) hacia actividades centradas en desarrollar servicios y modos de comunicación. Hoy tener “un empleo ya no es hacer algo determinado, cuyos contornos y sentido uno podría exponer a los otros, sino producir una cantidad de trabajo ocupando un fragmento del espacio-tiempo capitalista” (145) En el capítulo 5, “De algunas formas de destructividad” comienza planteando que el trabajo abstracto bajo las tres dimensiones reforzadas de la alienación, la explotación y de la fascinación fetichista, no puede dejar a salvo la relación con el otro. A partir de la metáfora del espejo de Virginia Wolff y utilizando las prolongaciones sociopsicológicas de la tesis de la disociación valor, García analiza la constitución afectiva que propone el capitalismo entre mujeres y varones evidenciando el modo en que la virilidad se presenta como el eje de dicha producción identitaria y es la fuente principal de las formas de violencia que se estructuran en las relaciones sociales, económicas, personales, etc. Luego, propone la noción de cosificación para analizar los vínculos corporales y carnales. Inspirándose en la noción que Lukács trabaja en *Historia y conciencia de clase*, el autor ve en la categoría de cosificación un potencial crítico con implicaciones normativas a pesar de no ser un concepto estrictamente moral. La cosificación de las relaciones sexuales, la iniciación de la sexualidad a través de la pornografía, etc. son muestras específicas del modo en que nuestra subjetividad está siendo capturada por la abstracción capitalista destruyendo modos de vincularidad intersubjetividad o reconvirtiéndolos en

relaciones de sujeto-objeto, cosificando al otro. Estas formas de violencia se elevan a una escala que permite al autor jugar con la imagen malaya del *Amok* donde la crueldad no solamente se aplica al prójimo en escala masiva sino, también, a uno mismo. La destrucción del otro termina implicando la destrucción del yo. La indiferencia nihilista del trabajo abstracto destruye todo horizonte de sentido. Por ello, en el capítulo siguiente trabaja sobre la posibilidad de “Horizontes utópicos”. El análisis parte de una inversión valorativa sobre el tiempo. Para la lógica del progreso capitalista el tiempo es oro porque implica un desarrollo en la cadena productiva, la utopía sería pensar en el valor del tiempo para la subjetividad viviente no en función del trabajo sino de su existencia. De allí se establece la pregunta sobre que significa liberar el trabajo y si es necesario hacerlo, o si en realidad lo que hay que hacer es liberarse del trabajo.

La tercera parte del libro dedicada a “Nosotros mismos” también se estructura en tres capítulos que se presentan como comentarios actualizados de las observaciones de Giono en *Le Poids du ciel*. El capítulo 7, “El sí mismo cibernético” analiza la problemática semejanza entre el cerebro humano y una inteligencia cibernética ya que reduce las funciones cerebrales al pensamiento lógico-matemático, en particular al procesamiento de datos. La memoria no es un simple almacenamiento ni tampoco el comprender es equiparable al saber. En este capítulo se presentan como equivalentes las nociones de posthumanismo y transhumanismo, entendiendo el acoplamiento de lo humanos a las potencialidades cibernéticas: “Así, uno de los aspectos más curiosos de esta visión de un yo cibernético «posthumano» reside en la aleación del cerebro y una perspectiva idealista extrema” (247). García analiza los problemas que implica equiparar la idea de inteligencia a la de conciencia o pensar evidenciando la cuestión central de lo humano en su realidad material: tenemos una subjetividad encarnada. En este sentido, el transhumanismo se convierte para él en una nueva cara del nihilismo porque omite

sistemáticamente que es un *hombre encarnado el que piensa, y no un cerebro separado o aislado del cuerpo*. Negar la humanidad del hombre implicará una catástrofe cognitiva. En la última parte del capítulo, García muestra ejemplos muy concretos desde los cuales se está trabajando en las escuelas y las prácticas que hemos abandonado en pos del avance y el progreso “cibernético”. En el capítulo 8, el autor nos presenta “Los males de la salud”. Aquí se parte de las redefiniciones que se fueron dando en las últimas décadas sobre la noción de salud mental y cómo esta se fue convirtiendo en una política pública pero atravesado por los intereses capitalofarmacéuticos en convivencia con las miradas neurocientíficas y las prácticas medicalizadoras. Se busca salir de la situación enferma con la mayor celeridad posible y el menor sufrimiento. “La subjetividad enferma no puede conectarse a sus sentidos, a sus afectos ya los modos de expresión insospechados de sus potencias vitales” (278). Escapar y negar la muerte y el sufrimiento. El cuerpo de las políticas de salud y de bienestar retoma las nociones dualistas donde hay una dicotomía jerárquica entre la mente/cerebro y el cuerpo/carne. Concluye García buscando una salida: “En definitiva, curar los males de la salud equivale a alentar resueltamente las terapias de tipo “situacional”, cuyo objetivo es escapar a la conformidad de la norma llevando a cada enfermo a percibir desde su situación propia aquello que lo afecta y la manera en que puede modificarlo. Una verdadera emancipación residiría en la capacidad de liberar a los «normales» de la tiranía de la norma, en las antípodas de todo modelo masificado de individualidad (296). El último capítulo, García lo destina a un problema invisibilizado en el mundo científico: lo onírico. “Hasta en el sueño” comienza con la imagen de un ave fascinante: el chingolo de garganta blanca que llega a estar hasta 7 días son dormir en sus períodos de migración. La metáfora le permite problematizar la última conquista del capitalismo: el sueño. La productividad no puede bajar la guardia y necesita un esquema temporal de continuidad perpetua: 24/7. Al iniciar su empresa sobre la

colonización del sueño, el capitalismo logra amputar la temporalidad cotidiana de uno de los elementos estructurantes: la vida cotidiana. García busca sostener la hipótesis de que la vida cotidiana es la que puede asumir una consistencia tal de la temporalidad que permitiría ser tomada como punto de apoyo crítico sin por ello fetichizarla.

En la actualidad, frente a la potencia tecnológica que permite que el régimen 24/7 instaure una realidad desprovista de toda sombra, de toda parte oscura o de perspectivas temporales diferentes, volver a sumergirse en la potencia evocadora de textos de este tipo no depende ya verdaderamente del lugar común literario. Allí se juega algo importante, en primer lugar para restituir un espesor de la subjetividad viviente, luego para mostrar cómo su continuidad existencial se abreva en las fuentes del imaginario radical, de la creación inmotivada donde se entrelazan fragmentos de lo posible – el sueño como “acuario” de la noche. (318)

El desafío que se enfrenta es encontrar el modo de restituir la potencia sugestiva del sueño desde un reservorio de imaginario alternativo buscando su poder emancipador. La difícil y extensa propuesta de descolonizar el imaginario estructurado por el capitalismo parecer una propuesta ambiciosa y nada fácil de llevar a cabo. Sin embargo, el autor ofrece una problemática compleja para pensar las prácticas políticas venideras ya que implica una descolonización del interior subjetivo humano.

*Juan Pablo Sabino*

**Krenak, A. (2023): *La vida no es útil*, trad. Cecilia Palmeiro, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 96 páginas.**

Despertar es postergar el fin del mundo.

Pensar-practicar otro mundo es la premisa principal que recorre Ailton en *La vida no es útil*. Otro mundo que se distinga sobremanera del impuesto por el proyecto colonial moderno capitalista. Dicho mundo no es más que el mundo ancestral que muchas comunidades en resistencia al proyecto moderno colonial capitalista habitan. Un mundo el cual existir ha de tener un sentido cósmico articulador dado que la existencia se teje en una red de armonía vital. El entramado de armonía de vida muestra que humanidad y naturaleza es una división falsa que ha funcionado para aislar al humanx de su pasado y de su presente: porque la humanidad fue pez, fue río y fue tierra. Es por eso de gran importancia la categoría de vida, la misma recorre los ríos, las montañas, las plantas, los animales y la tierra en su totalidad.

La tierra es un organismo vivo cuyo tejido de hilos visibles e invisibles se combinan en un todo de armonía y sentido. A esto último hace referencia Ailton cuando caracteriza lo que denomina el “sentido cósmico de la vida”. El no olvido de las conexiones que hacen del sentido cósmico de la vida es el gran primer paso para postergar el fin del mundo e implica una gran práctica de memoria. El ejercicio de memoria es sabiduría. Las cosmovisiones occidentales también dentro de su cultura se refieren a catástrofes: “(...) en la cosmovisión de los blancos también ya hubo un fin del mundo, nos miran a nosotrxs con extrañamiento cuando hablamos de eso porque no tienen memoria” (74). Por ende, son noticias viejas que no se les da importancia.

El par sentido\sin sentido advierte que del lado del sentido yace la comprensión ancestral de la vida y del lado del sin sentido se encuentra el precario estado actual humanx. El llamado a la memoria incumbe entrañablemente la denuncia a los destructores

del sentido, es decir, a los desgarramientos modernos: alma-cuerpo, humanx-naturaleza, sueño-vigilia, vida-sin vida, pasado-presente-futuro. Para Ailton, encontrar la armonía en todos los ámbitos indica la conexión y naturaleza similar de los materiales que está hecho el mundo. Entonces, la exigencia principal es sostener-habitar el sentido cósmico no olvidando el tejido que nos une. También recordar la sabiduría sobre catástrofes que incluso se encuentra en muchas culturas.

Ailton llama a despertar del coma moderno colonial capitalista a menos que queramos autoextinguirnos. Para separar su discurso de aquellxs que lo señalan como un fatalista, simplemente apunta a que si seguimos por el rumbo del proyecto colonial moderno capitalista vamos a autodestruirnos. Que Ailton a lo largo del libro tenga una prosa que podemos señalar de antihumanista por el hecho de señalar dos situaciones: los desastres que han generado lxs humanxs<sup>1</sup> los últimos 500 años y que no constituimos una excepcionalidad dentro de la biosfera no significa que abogue por la autoextinción del humanx. Dicha interpretación demuestra el desconocimiento de su filosofía activista. Ailton apuesta a cambiar de camino; a cambiar de modo de existencia, es decir, a proyectar otro mundo. Su activismo y propuesta es ser conscientes de las profecías de chamanes de antaño: que lxs blancxs van a destruirlo todo si no lxs detenemos. Es luchar para seguir viviendo. Sueña con cambiar el rumbo de los hechos, exige abandonar el proyecto mortífero colonial capitalista si y solo si no queremos una muerte segura<sup>2</sup>.

Vale señalar que despertar es una práctica irruptora que tiene como objetivo postergar el fin del mundo, ser consciente del coma

---

<sup>1</sup> En este caso, "lxs humanxs" no engloban a todxs, sino a lxs blancxs propietarixs nor-eurocentradxs y lxs que están de acuerdo con el proyecto colonial moderno capitalista.

<sup>2</sup> Tampoco se centra en nuestra supervivencia de un modo egoísta, en todo caso, en el fondo matarnos nosotrxs es mejor que matar la vida de todo lo que nos rodea.

en el cual yace gran parte de la humanidad, hacer énfasis en que no es imposible vivir de otra manera y actuar en consecuencia<sup>3</sup>. El concepto de “coma moderno colonial” desarrollado por Ailton muestra el estado de sin sentido humanx actual. Dicha categoría demuestra la incapacidad del humanx de no poder ver lo que tenemos enfrente, no poder escucharnos entre nosotrxs y no escuchar a la tierra. Este estado de adormecimiento es estar en desgarrro, en desconexión, en un sin sentido. El coma moderno en tanto estado de irresponsabilidad social generalizada tiene como ejes la destrucción de la tierra y su biodiversidad, la lógica de la producción, el consumo y el entretenimiento. Precisamente el no pensar en las consecuencias de estos ejes es estar sumergido en el sin sentido moderno.

Ailton también se refiere al coma moderno colonial capitalista en términos de una adicción, como una realidad adictiva de consumo y destrucción en círculo constante. Desde esta perspectiva, el coma moderno genera una desconexión del organismo vivo de la tierra. El sin sentido en cual se encuentra gran parte de la humanidad hace que no se reaccione a los mares repletos de basura, a la crisis climática, a las especies en extinción y todos los desastres que estamos viviendo. Mientras que en las ciudades poco se percatan de estos desastres, lxs habitantes indígenas de lxs bosques o selvas perciben más rápido la contaminación en el medioambiente. El llamado a despertar implica dar cuenta que no estamos desgarradxs de la tierra, que la humanidad es tierra, y que estamos dentro del tejido de la vida. Contra lxs distopicxs, Ailton y las comunidades en lucha sueñan con postergar el fin del mundo. Aunque el capitalismo hizo metástasis con el mundo entero y penetró en el modo de existencia humana, Ailton expone que hay

---

<sup>3</sup> La imposibilidad de vivir de otra manera es un invento estratégico moderno capitalista dado que existe un colectivo de pueblos que practican otros modos de vivir y son constantemente acalladxs y asesinadxs. Pueblos como la comunidad indígena Krenak de la cual forma parte Ailton se opone al proyecto colonial y actúan en consecuencia.

comunidades que han resistido y resisten al proyecto moderno colonial capitalista y, por ende, es posible vivir de otra manera.

La sabiduría ancestral se cuida y se preserva en los sueños. Una sensación o una percepción sobre algo en un sueño es tan importante o más que una conversación en la vigilia. La necesidad de tomarse en serio lo onírico es estar conectadxs con el sentido cósmico de la vida y en estos tiempos es una cuestión de lucha. Sueño y vigilia no son dos realidades disociadas que nada tienen que ver, están conectadas en tanto ámbito de afectos, de recuerdos y memoria, de mensajes, de conocimiento. Entonces, para Ailton soñar forma parte del despertar dado que el sueño como institución ha mantenido el legado de la sabiduría y lucha de lxs ancestrxs. No solo soñar es despertar, sino que despertar es soñar, porque solo lxs soñadores son lxs despiertxs que luchan por postergar el fin del mundo.

Despertar es comprender que un mundo de soñadores es un mundo que se resiste al proyecto colonial y que hace un llamado plural a abandonarlo todxs. Soñar es una institución de preparación para la vida, conecta pasado, presente y futuro. Ailton expone que formamos parte de un tejido colectivo donde la práctica de la memoria es esencial para comprendernos como a un todo de parientes. La humanidad se olvida que fue pez, la misma no se desarrolló de la nada. Si fuimos peces, los mismos hoy son nuestros parientes. Reconocer esa conexión es tener memoria. El inconsciente colectivo cuando hay una humanidad despierta está en conexión constante con el pasado, el presente y el futuro; y estos tres tiempos se unen en los sueños. Soñar ser un pez, una mariposa, un río no es un sinsentido. Considerar estas conexiones es de vital importancia para vivir de otra manera.

Es de especial importancia para Ailton hacer hincapié en el funcionamiento devastador del proyecto moderno colonial capitalista. Dicho proyecto funciona como plan sistemático de vaciar-matar-dormir la vida y es este y no otro el plan civilizatorio.



Nos han convencido de que la civilización es el camino universal de la humanidad, pero no es más que genocidio para pueblos no blancxs, contaminación ambiental, deterioro de las relaciones humanas entre sí y con la biosfera. El proyecto civilizatorio posee como núcleo desde la conquista hasta nuestros días la expropiación y explotación de la tierra como la dominación de lxs pueblxs no blancxs. Siguiendo esta línea de análisis, es necesario destacar que la abstracción conceptual “humanidad” se la utiliza como universal y neutral pero la misma encierra una división interna que encubre la violencia, explotación y genocidio a comunidades que se resisten a formar parte del proyecto colonial. Esta división diferencia a lxs humanxs de lxs “casi-humanxs” o “sub-humanxs”: a estos últimxs se le niega la existencia. A lxs que se lxs excluye de la humanidad son lxs que han preservado el sentido cósmico de la vida mientras que “la casta humana” se ha encargado en destruir todo a su alrededor.

El decir no al proyecto colonial moderno capitalista implica cuestionar el imaginario del desarrollo. El deber moderno de “producir lo más posible”, “trabajar sin parar”, “no perder el tiempo” y “mejorar la calidad de vida” son preceptos mutiladores del sentido cósmico de la vida. Ailton señala que desacelerar el desarrollo es despertar del coma moderno. El ideario del “progreso” tiene como plan rector “mejorar” las condiciones de existencia de “la humanidad”. Lo que la experiencia demuestra es que dichas “mejoras” son sinónimo de devastar el medio ambiente y cometer genocidios que nadie reconoce como tales ya que son a pieles marrones. Este accionar que ha de llamarse “progreso” en vistas de “mejoras” es lo que está depredando el planeta.

Si seguimos pensando que la vida es útil el fin de nuestro mundo se dará. De esta manera, no es posible separar los desastres ambientales de los desastres que nos hacemos a nosotrxs mismxs: “los seres que son atravesados por la modernidad, la ciencia, la actualización constante de nuevas tecnologías, también son

consumidas por ellas” (73). La pandemia es un ejemplo de que la humanidad puede morir y la tierra seguir existiendo. Bien se demostró cómo había bajado la contaminación en el aire, y los animales salieron a vivir sin temores a causa del confinamiento humano, a causa de que hayan apagado un poco la máquina. Nuestro fin en tanto humanidad en pandemia se hizo más evidente, la tierra seguirá existiendo sin nosotrxs. Desde esta perspectiva, la expresión “pisar fuerte la tierra” comprende el modo mortífero de existencia humana occidental. Con la pandemia se demostró que tan a fondo se ha pisado la tierra. La tierra nos habla y da señales de parar. Por otro lado, la expresión “pisar suavemente el planeta” es el modo de existencia propuesto por las comunidades en resistencia, es postergar el fin del mundo y para postergarlo es necesario desacelerar.

Ailton aboga por una filosofía de la escucha porque cuidar es escuchar. Si no hay escucha, no hay ningún tipo de consideración para con lx otrx. El no escuchar es una actitud colonial, forma parte de la lógica capitalista. La práctica de la escucha, cuidado, diálogo y reciprocidad en tanto políticas de relación forman parte del despertar. Dicha práctica es la que permite el sostén del sentido cósmico de la vida. Pertenecer al sentido cósmico de la vida no es solo escuchar al otrx humanx sino a los ríos, las montañas, a la tierra porque allí la vida habla. El proyecto colonial moderno capitalista no escucha, por ende, no cuida y el descuido es destrucción: catástrofes medioambientales, políticas de muerte y negación de las formas de existir diferentes a dicho proyecto.

La no escucha se relaciona con el negacionismo. La negación de lo que hay enfrente, negación de lxs pueblos no blancxs, negación de la contaminación mundial. Por otro lado, el no escuchar está íntimamente ligado con los desgarramientos entre tierra, humanidad y vida. Ocupación y saqueo simbolizan los desastres de la metafísica de los desgarramientos occidentales. La vida humana no debe ser comprendida separada de los ríos, las rocas, las

montañas y el cielo sino como un reflejo de todas esas manifestaciones. Escuchar al bosque, los árboles, las montañas, la flora es tener un espejo enfrente y escucharnos a nosotrxs, dado que todo está conectado con el sentido cósmico de la vida. El reconocimiento en toda manifestación de vida en la propia vida es crucial para el despertar.

La escucha se hace con el cuerpo, por ende, la reivindicación de una filosofía del cuerpo es de especial importancia. La obsesión por la proyección de la materia más allá de nuestros cuerpos no es más que una necesidad de poder y permanencia. Seguir existiendo mucho más de lo que nos permite nuestro cuerpo es ir contra el sentido cósmico de la vida. Ir más allá del cuerpo es una fantasía moderna, así como las ideas de inmortalidad, de vivir en otro planeta, de construir cyborgs, no es más que nuestro deseo de ser infinitos. Deseo insaciable de poder que siembra destrucción. Lxs destructores de la tierra son lxs que se vieron a sí mismos como seres excepcionales, como diferentes de la materia que nos conforma. Si la contaminación ambiental se agrava nosotrxs no podremos habitar el planeta ni siquiera con el mejor equipamiento o traje antitoxinas. El cuerpo en la biosfera es lo que nos permite vivir, lo que nos hace mantenernos vivos. Entonces, una concepción que valore la corporalidad y que comprenda al cuerpo como parte esencial del sentido cósmico de la vida es de suma necesidad.

La organización y resistencia indígena es la manifestación concreta de resistencia al proyecto moderno colonial capitalista. Todo movimiento es en constelación, no hay movimiento en soledad. No podemos ni vivir en soledad, ni en otro planeta. En tanto somos materia, es necesario comprendernos como parte del mundo. El postulado antropocéntrico de una excepcionalidad humana, como diferentes y especiales es una creencia errónea. Además, el antropocentrismo es un dispositivo colonial en tanto no pone a la humanidad toda en el centro, sino a lxs blancxs propietarixs nor-eurocentradxs. Entonces, el antropocentrismo no

solo verticaliza en escala colocando a lxs humanxs en la punta de la pirámide frente a otrxs seres, sino que elige una casta específica y excluye a otrxs aunque sean de la misma especie. Para Ailton, seres que destruyen la base de la vida en el planeta no pueden llamarse especiales, sí pueden recibir el nombre de plaga.

En resumen, lo terrorífico del proyecto moderno colonial capitalista se ilustra y evidencia con el final del ensayo “El mañana no está en venta”. Ailton expone que si luego de la pandemia la humanidad volvía a lo que denominaba ella misma “normalidad” es porque la humanidad es una mentira. Y ha sucedido. Las muertes de miles fueron en vano. La contaminación aumentó. Los animales volvieron a esconderse ¿Ahora se comprende la perversidad del proyecto civilizatorio? ¿Qué más debe suceder para que detengamos su transcurso? Parece que no solo basta con la contaminación de la biosfera o con la muerte de miles de humanxs para darnos cuenta de que por allí no es el camino. Efectivamente la humanidad, al menos dentro de la concepción moderna, es una gran mentira: no es una excepcionalidad, ni superior, no escucha y no cuida. Lejos de una narrativa distópica, Ailton sueña con otro mundo posible porque el cuestionamiento y posicionamiento en contra del plan civilizatorio con los 500 años de lucha anticolonial no tendrían sentido. Años de convivencia en la biosfera como lo han hecho los pueblos indígenas y en resistencia muestran que es posible. Se lucha porque es posible otro mundo.

Micaela Baeza

**Rolnik, S. (2022): *Antropofagia zombi: consumo, flexibilidad, servidumbre voluntaria*. trad. Cecilia Palmeiro, Buenos Aires, Hekht Libros, 100 páginas.**

Leer a Suely Rolnik es una invitación a reorientar las fuerzas. Es, también, trazar con ella el pasaje de la palabra al pecho. Una escritura-experiencia, como aquella que permite rastrear una sensación, la capacidad de la lengua en su carácter palpable; opera como insistencia en el libro una restauración - que acontece bajo el modo de la invención- de una escritura a la altura de lo que se teje entre la vida y la palabra. Esta premisa, que nos ubica lejos de aquél gesto filosófico por excelencia - que más que hacer lugar, atropella- es también, para muchxs de nosotrxs, la esperanza de que otros modos de pensar y de decir no solo son posibles, sino que son necesarios. Estar, dicho deleuzianamente, a la altura de lo que acontece, pero, ¿qué acontece? *Antropofagia zombi: consumo, flexibilidad, servidumbre voluntaria*, tiene la capacidad de dismantelar una serie de mecanismos que operan en el terreno de la subjetividad contemporánea como correlato del aparato macropolítico que sostiene.

La restauración de nuestra condición viviente sea, quizá, una de las premisas mayores y más conmovedoras del texto. La escritura, y la lectura como (re)escritura, es la invención sensible de aquello que ya-esta(ba)-ahí reclamando su espacio, solicitando su enlace afectivo, *resistiendo* en su condición de vivo. Esto implica, por lo pronto, una desmentida, o un desplazamiento de lo humano como centro de lo viviente: no hay distinción entre aquello que se padece en el plano de una subjetividad sofocada y el extractivismo de los recursos naturales y materiales. Se trata de la misma expropiación de la fuerza vital por parte del capital que opera en torno de la acumulación.

En este sentido, la propuesta del libro es clara desde un principio: retomar las dos escenas inaugurales que, -tal como devuelve el Movimiento Antropofágico de la modernidad

brasileña- se destacan en el imaginario subjetivo como uno de los mitos fundacionales de la política relacional de lxs nativxs. Se trata de dos modos de *respuesta* ante ese otro que “abusa de sus vidas -la vida de sus cuerpos y de todos los elementos que componen sus mundos” (18).

Antes de entrar en la distinción ética que establece la autora entre estas dos escenas y su reverberancia en el movimiento modernista antropofágico, quisiera reparar en la particular *temporalidad* que nos supone la lectura de este libro.

En primer lugar, como bien dice en la Introducción, se trata de una (re)visitación de un texto escrito en el año 2005. Esto supone, aclara Rolnik, leerlo a la luz de los cambios significativos en el escenario mundial y -como diálogo inescindible- en el campo de subjetivación - lo que ella nombra como su régimen inconsciente- sin el cual no podría sostenerse el sistema sociocultural y político. Sin embargo, esta no parece ser la temporalidad predominante del texto; sí, claro, hay un trabajo de actualización que logra entrever cómo este régimen inconsciente “atravesó importantes reformulaciones en el contexto reciente, manteniendo no obstante sus principios” (10).

Pero, ante todo, se trata de un texto (con)movido por imágenes de futuro, por líneas de fuga, modos de huir del escenario de la subjetividad dominante: un porvenir embrionario que reclama el ejercicio de *transducción* al presente.

Para Rolnik esto no se trata tanto de un deseo como de una posibilidad ya existente: ella *ve* este porvenir en el presente de ciertos movimientos de resistencia que surgieron a lo largo de estos años en América Latina, cómo “en estos levantamientos se experimentan otros modos de existencia, autogestivos y autónomos en relación al Estado democrático de derecho, generando entonces otras maneras de pensar y actuar la gobernabilidad” (11). Estas resistencias micropolíticas que producen, a su vez, desplazamientos en la esfera macropolítica se anuncian a partir de “imágenes de

futuro”, generando un diagnóstico del presente intervenido por embriones que nos dirigen hacia la búsqueda de su expresión. El texto se mueve en el deseo de promover las experimentaciones capaces de hacer sensible *aquello que pide paso*.

Es desde este gesto spinozista que el libro parece conectarse: la vida insiste en hacerse paso, en perseverar. Ante esto, la tarea ética-filosófica es diagnosticar cuándo y cómo se la sofoca, y en esto consistirá -bajo la invención de sus propios términos- el análisis de la subjetividad contemporánea como terreno de resistencia micropolítica ante aquello que en la esfera macro insiste bajo el modo colonial-racial-patriarcal-capitalista.

A este diagnóstico del presente como convocatoria abierta, en la búsqueda de los desplazamientos capaces de interrumpir la escena de lo instituido -tanto en el régimen político y cultural como en su producción subjetiva - Rolnik establece en el texto un nuevo pliegue temporal: son precisamente las “ancestralidades afro-diaspóricas e indígenas” (11) las que podrían ayudar a la subjetividad contemporánea a recobrar cierto equilibrio vital, a repensar nuestro vínculo con lo vivo.

En esta línea, los primeros capítulos del libro se dedican a retomar el gesto del Movimiento Antropofágico, surgido en las vanguardias modernistas de 1920 de la élite brasileña, que utilizan el acto de devorar indígena “como la política de subjetivación predominante en el país que se debería asumir como un valor.” (p. 19). En la fuerza de la anterioridad nativa como tiempo que coexiste fuera de la invasión de todo, reivindicando el proceso de *hibridación*. Esa parece ser la apuesta del movimiento modernista, que interpreta la fórmula antropofágica como una respuesta a la colonización, como mecanismo que disuelve de la jerarquización, en un “devenir otrx de sí mismx” (19). Resta preguntar si en el marco de subjetivación actual -con el régimen financiero del imperio transnacional- es posible seguir pensando esta ética antropofágica como resistencia.

En este punto, la autora establece una serie de críticas a la idealización de lo nativo y de lo “brasileño” como lo otro de la cultura europea, ya que, pensado así, cae en una fetichización que no logra escapar de la dialéctica de lo mismo. De hecho, pareciera que de alguna manera esta hibridación en el contexto económico actual de disolución del mapa mundial podría incluso ser funcional a las nuevas formas que adopta este régimen colonial-patriarcal-capitalista.

El sujeto moderno - bajo la ilusión de control de sí y de la naturaleza- al estar gobernado por el principio de identidad, “es un sujeto cuya relación viva con el otro está anestesiada” (35). Este tipo de subjetividad, que entra en crisis en la nueva era financiera, necesita un nuevo tipo de *subjetividad flexible*. En este punto, la hibridación, como uso emancipatorio del movimiento antropofágico, entra en duda; las consignas que funcionaron como contracultura brasileña fueron, en muchos casos, capturadas en su uso neoliberal. Esta flexibilidad de la contracultura, tuvo así, un devenir particular en la contribución a la obstrucción de lx otrx en su presencia viva, que es lo que Rolnik busca rastrear.

“Una especie de ‘antropofagia zombí’: la victoriosa actualización contemporánea del polo reactivo del ideario modernista” (84), que, lejos del mito fundacional de la ingesta como respuesta a la indigestión, *devora compulsivamente* lx otrx sin ningún criterio ético.

Recordemos que el libro comienza con estas dos escenas inaugurales, que ella distingue por su función ética. La primera, lxs indixs Caeté bailan alrededor del cuerpo destrozado del primer obispo de la región que luego devorarán. La segunda, lxs indixs Tupinambá mantienen prisionero durante nueve meses al primer “explorador” alemán, Hans Staden, esperando el momento oportuno para devorarlo, pero renuncian al festín; no encuentran vitalidad en el cuerpo de Staden, y por ende, no hay motivo para devorarlo, al contrario, su ingesta podría debilitarlxs.



Lo que distingue a estas dos escenas, es, para Rolnik, el criterio ético, un principio con resonancias spinozistas: “La prueba para establecer si los fragmentos de una cultura funcionan de modo positivo es evaluar si producen alegría” (21). Esta sería la enseñanza de lxs nativxs; evaluaron la diferencia del cuerpo del otrx en función de su vitalidad, y a partir de eso, establecieron la alternativa de devorarlx o abandonarlx.

El libro vuelve una y otra vez sobre este ejercicio ético que el movimiento antropofágico moderno en su polo reactivo parece pasar por alto: devorar lx otrx es solo una etapa del ritual, y “no por casualidad la única (o casi la única) registrada en el imaginario occidental” (89). Lo que vale la pena retomar es aquello que lxs movía, en una relación vital con lx otrx, que, tal como nos propone Rolnik extrapolar al presente, implica una subjetividad no disociada de los afectos que la componen. La evaluación de los efectos sobre la potencia de actuar y de (des)componer, manteniendo la *disonancia* que introduce la ingesta –que produce una inscripción de la diferencia– solo en este sentido, termina diciendo, “vale la pena añadir este ideario al coro de voces disonantes” (91).

La propuesta, podríamos decir, es sostener la disonancia en el ámbito de la subjetividad actual como terreno micropolítico donde viabilizar nuevos modos de existencia, capaces de resistir a la expropiación vital que opera bajo el régimen colonial-patriarcal-capitalista. Una de las claves para leer el libro podría ser ésta; retornar a la idea de disociación como nudo y también, como trazado, en el devenir de esa disociación –el modo en que la va ubicando a lo largo del tiempo, o mejor dicho, de su función en el marco cultural, político y económico– sin soltar nunca esa idea-sensación: la expropiación de la fuerza vital opera bajo el modo de la disociación.

Recuperar el equilibrio –que, como decíamos al comienzo, no ubica a lo humano en el centro– implica, en el ámbito de la subjetividad, una experiencia de la tensión. Hacer convivir dos vías

de aprehensión de lo otro “irreductiblemente distintas” que, sin embargo, “son potencialmente indisociables” (28). La tensión mutua de estas vivencias dispares y constitutivas del proceso dinámico que implica una subjetivación se ve históricamente perturbada, produciendo una crisis en la subjetividad, entendida como “una especie de señal de alarma activada por la vida cuando se enfrenta a un peligro de asfixia” (29).

Recomponer enlace con lo vivo en su condición de afecto implica también sostener ese malestar, como dice Rolnik, no interpretarlo como un fracaso personal sino como una señal de asfixia, allí donde la vida resiste, buscando nuevas formas de respirar. Es también, en este pasaje del afecto a la superficie del mundo, donde el escenario dominante se disloca. Aquello que hace del mundo, no un hecho ya concluido, sino “por principio, un mundo-en-obra” (p. 30). Esta parece ser la invitación del libro, crear *acontecimientos*, hacer pasaje –“la creación de un mundo” (30)– llevar a la superficie lo que permanecía en estado embrionario. Otros modos de pensar, y de nombrar, que den cuenta de estos desplazamientos que piden paso. Leer este libro es, de alguna manera, participar de ese evento.

Lua Moura

