

MÁNTICAS GEOSITUADAS Y NEOCOLONIALISMOS EPISTÉMICOS: TENSIONES, DIÁLOGOS E INTERROGANTES

GEOSITUATED MANTICS AND EPISTEMIC
NEOCOLONIALISMS: TENSIONS, DIALOGUES AND
QUESTIONS

Matías Ahumada¹
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,

¹ Profesor JTP y Docente investigador. 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*², esto es, ampliado,

² 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 simpoiesis³, 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).

³ "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*⁴, 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.

⁴ 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 HUÉRFANO⁵

*Ñoca pobreza
Ñoca huacchata maymanta
Uywasqepanti
Llamasqepanti
Cacharpahuantin pincaita⁶
(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

⁵ 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

⁶ “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 cósmico⁷.

⁷ "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).

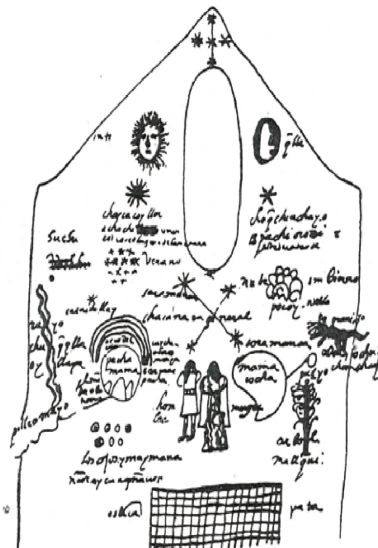
Entonces, el problema de lo humano en América, según Kusch, se vincula con la invalidez ontológica, de mayor significación vital que la abstracción occidental de la finitud existencial el *anthropos*, ya que partiendo de esta noción se intuye la vinculación del pobre al suelo, por su inmovilidad física 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 kuscheano 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 humano⁸, 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

⁸ 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 ritual⁹. 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

⁹ “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 Ilustración¹⁰, 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*.

¹⁰ “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 rechazo¹¹ 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

¹¹ “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*¹², 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.

¹² 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.¹³

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

¹³ 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*¹⁴ se narra un sueño¹⁵ (*musqhuy*) singular de un personaje mítico, *Huatiacuri*: Un zorro (*atuq*) de arriba y un zorro de abajo se encuentran de camino en la

¹⁴ 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.

¹⁵ 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*¹⁶ 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

¹⁶ “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 órganos¹⁷ 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*¹⁸ anomal, en su bordear nomás la multiplicidad de los hostigamientos del Estado-Provincia, el

¹⁷ 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).

¹⁸ 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.