

Convivialidad-Desigualdad más que humana en América Latina*

Maya Manzi

Introducción

En este trabajo de síntesis me propongo contribuir a la dimensión de conocimientos de la convivialidad en América Latina, mediante el análisis crítico de diferentes epistemologías, teorías y conceptos sobre las relaciones humanas-no humanas con-en América Latina y más allá.¹ En primer lugar, presento y contrasto los diferentes campos del saber que toman en serio la “materia” e intentan ir más allá del dualismo moderno humano-no humano: (1) materialismo

* <https://doi.org/10.54871/cl5c106a>

¹ Uso el término “con-en” [*with-in*] para hacer hincapié en la posibilidad de perspectivas que vienen de “dentro” [*within*] de América Latina, pero también la posibilidad de alianzas “con” [*with*] perspectivas que vienen de fuera de América Latina. En este sentido, el término apunta a la dimensión relacional que caracteriza a la producción de conocimiento, y que vuelve imposible la idea de una epistemología estrictamente latinoamericana. Por último, el guion entre el “con” y el “en” también se usa a lo largo de todo el texto cuando se define la convivialidad como una manera de referirse a las dimensiones relacionales (con) y situadas (en) de la convivialidad desde una perspectiva latinoamericana. [N. de la T.: en cuanto a la primera consideración de esta nota, el juego de palabras de *with-in* (*with*: “con”, e *in*: “en”) con *within* (“dentro de”) no puede conservarse, pero el sentido se mantiene, en tanto que “en” también significa “dentro de”. En cuanto a la segunda, sobre la convivialidad, la traducción es más transparente].

histórico, (2) nuevo(s) materialismo(s), (3) transhumanismo, (4) pos-humanismo(s) y (5) ontologías relacionales indígenas.

A fin de comprender cómo se trabaja y se vislumbra la convivialidad-desigualdad entre seres humanos y no humanos dentro de estos distintos enfoques epistemológicos y ontológicos, me enfoco en tres dimensiones principales: (1) alianzas y estado incompleto; (2) mediación y traducción, y (3) la política del afecto. He elegido estas dimensiones sobre la base de su relevancia analítica, conceptual y epistemológica para estudiar la naturaleza y la dinámica de las relaciones convivenciales y desiguales entre los seres humanos y no humanos.

Uso el término “no humano” para referirme a seres animados e inanimados, incluidos los que se consideran parte del “reino natural”, como los animales, las plantas, las rocas, etc.; los del “reino tecnológico”, como objetos, computadoras, redes informáticas, robots, instituciones, etc.; e incluso los del “reino sobrenatural”, como los espíritus, las almas, las energías, los fenómenos mágicos, etc.: en otras palabras, cualquiera de los elementos que componen nuestro mundo y nuestra vida cotidiana, pero que las *epistemes* anglo-eurocéntricas han construido como externos e inferiores a la categoría construida de lo humano/la humanidad.

A fin de estudiar la convivialidad-desigualdad con los “otros de los humanos”, presentaré distintos enfoques materialistas y humanistas que han contribuido a expandir nuestra comprensión de las relaciones naturaleza-sociedad. El materialismo se ha definido a grandes rasgos “como una filosofía subyacente de explicación y marco de indagación: aquel que otorga prioridad ontológica a las condiciones materiales de existencia, al tiempo que rechaza las causas primeras no-materiales (por ejemplo, espirituales, metafísicas y otras causas trascendentes)” (Kirsch, 2013, p. 435). Sin embargo, el examen del materialismo indígena, tanto histórico como “nuevo”, revelará concepciones alternativas y más complejas del materialismo que pueden ayudarnos a comprender cómo se configuran las diferentes formas

de convivialidad humana-no humana en las sociedades desiguales de América Latina.

El estudio de las relaciones humanas-no humanas implica necesariamente la inclusión de consideraciones epistemológicas y ontológicas sobre la relación entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, mente y cuerpo, yo y otro, entre otros pares binarios modernos. Tal como han demostrado muchos académicos, estas relaciones dualistas resultan cada vez más difíciles de sostener, en la medida en que los híbridos y los cíborgs proliferan más que nunca en nuestros tiempos contemporáneos, debido a los avances tecnológicos y las relaciones capitalistas globalizadas. Los impactos sin precedentes que tienen los seres humanos en los otros de la Tierra y en su propia constitución como especie se manifiestan hoy a través de múltiples escalas, desde el genoma hasta los efectos globales de los cambios climáticos. Estas continuas manipulaciones, reestructuraciones, destrucciones y reinenciones de la vida tienen hoy implicaciones profundas, irreversibles en ciertos casos, sobre la vida en la Tierra. ¿Cómo podemos usar estas contribuciones epistemológicas y ontológicas de cara a tales crisis ecológicas? En consonancia con esta pregunta, el presente estudio se basa en una perspectiva de ecología política que cuestiona los relatos dominantes y la sabiduría convencional sobre las relaciones naturaleza-sociedad, a la vez que intenta hacer buen uso de las herramientas teóricas y conceptuales que pueden permitir el avance hacia la construcción de mundos tan habitables como sea posible.

El examen de las relaciones humanas-no humanas también requiere problematizar afirmaciones ontológicas universales, así como dar cuenta de los múltiples significados, concepciones y formas de relacionarse y ser con lo “no humano” según diferentes perspectivas y posiciones del sujeto (Cadena, 2015; Ulloa, 2017). Ello implica reconocer las contribuciones históricas de los sistemas de conocimientos indígenas y otros no-occidentales, que han sido sistemáticamente silenciados, devaluados y excluidos (Panelli, 2010; Sundberg, 2014; Todd, 2016).

Algunos autores han proclamado la necesidad de descolonizar los estudios poshumanistas recentrando la obra de académicos indígenas, africanos y afrodescendientes, incluidas sus contribuciones fundamentales a este campo. Por ejemplo, el involucramiento geográfico de Sundberg (2014) con el pensamiento poshumanista incluye dos *performances* descolonizadoras: situar los enfoques teóricos en sus períodos biográficos, históricos y geopolíticos, marcando como provinciano lo que está de otro modo naturalizado como universal, y fomentar la “alfabetización multiepistémica” mediante involucramientos sostenidos con epistemologías, ontologías y metodologías indígenas (y otras no-occidentales).

Uso el término “convivialidad” para referirme a la “convivencia cotidiana con-en la diferencia” (Mecila, 2017). Sigo el marco conceptual de Mecila (2017, 2018) en mi intento de comprender la convivialidad en relación con la desigualdad en América Latina. La noción de convivialidad se inspira en una amplia y diversa literatura que usa la convivialidad u otros términos similares, como *konvivenz* (Ette *et al.*, 2014) y *convivialisme* (Convivialistes, 2013),² para explorar diferentes maneras de pensar en la coexistencia: como un enfoque normativo posindustrial de las relaciones sociales y naturaleza-sociedad (Illich, 1973), como una vida cotidiana alternativa al multiculturalismo neoliberal (Gilroy, 2004), como una crítica poscolonial a las relaciones sociedad-Estado africanas (Mbembé, 2001) o como una manera de revelar las relaciones desiguales de poder que subyacen a las relaciones conviviales del trabajo doméstico (Gutiérrez Rodríguez, 2011), por mencionar solo unas pocas contribuciones (Mecila, 2018).

El término *desigualdad* se usa como referencia a la disparidad o las asimetrías dentro de un grupo, de una sociedad o de un entramado social, en lo que concierne al acceso a los bienes, los servicios, las oportunidades, el poder, el estatus y los privilegios. La desigualdad funciona a través de diferencias construidas, como el género, la sexualidad, la clase, la raza, la etnicidad, la generación, las (dis)

² Véase una reseña de esta bibliografía en Sérgio Costa, 2006.

capacidades, entre otras. Las diferencias sociales son maneras de distinguir entre individuos o grupos sobre la base de atributos que pertenecen a sistemas de valuación específicos (cuya construcción es histórica, simbólica y cultural). Cuando se jerarquizan, naturalizan e internalizan, las diferencias sociales devienen en la base para la reproducción de desigualdades. Las desigualdades se (re)producen mediante un amplio abanico de relaciones económicas, culturales, geográficas, espaciales y ambientales imbuidas de poder. Sin embargo, como se argumentará en este trabajo, la desigualdad y la diferencia no atañen exclusivamente a la “relaciones sociales”. También definen la relación entre los seres “humanos” y “no humanos”. Esta diferencia entre lo que concebimos como humano y no humano también responde a una construcción social, histórica y cultural. En consecuencia, uno de los objetivos del presente trabajo consistirá en evaluar qué aspectos de las mencionadas perspectivas teóricas, epistemológicas y ontológicas materialistas y humanistas pueden explicar mejor nuestras configuraciones y posibilidades humanas-no humanas conviviales-desiguales.

Esto me lleva a otro importante concepto que requiere un examen más exhaustivo: la noción de poder. El poder puede definirse como la capacidad de influir en los comportamientos y las acciones de otras personas, así como de controlar el curso y los resultados de los acontecimientos. En nuestra sociedad capitalista, el poder depende en inmensa medida del crecimiento económico, el control sobre los medios de producción y la acumulación de capital. Ello implica que el poder está íntimamente asociado a la idea de que algunos seres humanos y no humanos son más explotables que otros. Cuando se piensa normativamente en clave de relaciones conviviales humanas-no humanas más igualitarias, resulta crucial interrogar los términos bajo los cuales se hace referencia al poder y la igualdad. ¿Cómo podemos superar verdaderamente la desigualdad humana-no humana si nuestra concepción del bienestar se establece de acuerdo con los estándares occidentales de vida? Los enfoques y las cosmovisiones del posdesarrollo, como el “buen vivir”, el decrecimiento y la democracia

ecológica radical, han demostrado la necesidad de encontrar una “alternativa al desarrollo” (Escobar, 1995) –y no otra alternativa de desarrollo– si realmente queremos lidiar con los problemas de la pobreza, la injusticia y la desigualdad. En aras de lograrlo, necesitamos trascender las imaginaciones capitalistas para desarrollar maneras de pensar y de ser en el mundo que no se basen en la acumulación y en la explotación. Ello entraña una profunda reevaluación de nuestros sistemas de valores, deseos, afectos y concepciones del bienestar y la convivialidad.

Antes de seguir avanzando, también quiero definir otros tres términos básicos que usaré a lo largo de este trabajo: *ontología*, *epistemología* y *conocimiento*. Sobre la base de teorías feministas, uso el concepto de conocimiento en su sentido más amplio, que abarca también sus dimensiones simbólicas y materiales. En este sentido, el conocimiento es a la vez ontológico y epistemológico. Entiendo el conocimiento como prácticas situadas y como sitios de producción, distribución, consumo, representación y reproducción.

La ontología puede concebirse como “un inventario de tipos de ser y sus relaciones”, es decir, cualquier manera de entender el mundo que involucre supuestos implícitos o explícitos sobre cuáles son los tipos de seres y cosas que existen o pueden existir, así como cuáles podrían ser sus condiciones de existencia, relaciones de dependencia, y así sucesivamente (Scott y Marshall, 2005, en Blaser, 2012, p. 3). Tal como advierte Blaser (2012),

Limitarse a esta definición de la ontología, sin embargo, abre el camino hacia la hoy afianzada crítica poscolonial según la cual el foco en este “inventario” podría evocar viejas convenciones etnográficas en cuyo marco se construye un “Otro” esencializado de una manera que homogeneiza a Occidente y el resto, y ocluye relaciones coloniales vigentes. (Blaser, 2012, p. 3)

La epistemología a menudo se contrasta con la ontología, en la medida en que la primera se considera perteneciente al ámbito ideológico y teórico, mientras que la segunda se ubica en el ámbito concreto

y material. La epistemología trata sobre la índole y las fuentes de nuestro saber acerca del mundo (Nutter, 1987): la perspectiva, el marco o la teoría a través de los cuales estructuramos las declaraciones que cuentan como conocimiento en lugares y tiempos particulares. Sin embargo, la ontología y la epistemología a menudo se fusionan y se confunden, precisamente porque no resulta tan fácil separarlas, sobre todo si uno no suscribe a la idea de una realidad objetiva: un “afuera”. La teoría feminista ha contribuido significativamente a cuestionar la oposición binaria entre epistemología y ontología, demostrando su mutuo enredo mediante una comprensión encarnada del conocimiento, es decir “mediante un foco en la importancia del ser como un modo de conocer”, y privilegiando “el afecto como indicador de su relación entrelazada” (Hemmings, 2012, p. 148). Lejos de argumentar que no hay un mundo “real” ni un conocimiento “real”, esta perspectiva sostiene que toda realidad y todo conocimiento están “situados” (Haraway, 1988; Harding, 1992).

En el presente trabajo, también me propongo contribuir a los esfuerzos de descolonización mediante el examen de los aportes que pueden hacer los conocimientos indígenas con-en América Latina a nuestra comprensión de las relaciones humanas-no humanas, así como el modo en que estas contribuciones pueden refinar y complejizar el concepto de convivialidad-desigualdad en América Latina. Siguiendo a Sundberg (2014), trazo una distinción analítica entre el conocimiento indígena y otros conocimientos occidentales, como un movimiento ético-político hacia la descolonización de algunos de los estudios poshumanistas y materialistas. Este acto performativo no implica pasar por alto el hecho de que dichos sistemas de conocimiento están sumamente interconectados y recíprocamente constituidos. Sin embargo, el silenciamiento histórico de los saberes no europeos exige su reconocimiento afirmativo como una manera de involucrarse en los procesos descolonizadores.

Perspectivas sobre las relaciones humanas-no humanas

Esta segunda sección tiene el objetivo de presentar distintas perspectivas epistemológicas y ontológicas sobre las relaciones humanas-no humanas, a saber: el materialismo histórico, los nuevos materialismos, el transhumanismo, el poshumanismo y las ontologías relacionales indígenas.

Materialismo histórico

El materialismo histórico se atribuye a Marx, pero fue Engels quien acuñó el término en primer lugar (Mann, 2009). Esta perspectiva se enfoca en las condiciones materiales históricamente específicas de la producción y la reproducción humanas (Choat, 2017). Los enfoques materialistas históricos tienden a dirigir la atención hacia cuestiones apremiantes de la macroeconomía política, como la valuación, la apropiación, la expropiación, la mercantilización, la comercialización y la financiarización de naturalezas capitalistas globalizadas (Braun, 2015). Dentro de estos enfoques, la naturaleza no humana se ve como poseedora de agencia, pero dicha agencia a menudo aparece como externa y como una mera respuesta o resistencia a prácticas humanas (capitalistas/neoliberales) (Braun, 2015). Por ejemplo, algunos autores que recurren de manera directa o indirecta a esta perspectiva han examinado la agencia no humana mediante la descripción del modo en que las “socionaturalezas” no siempre sucumben a prácticas neoliberales, debido a sus comportamientos “poco cooperativos”, “recalcitrantes” o “rebeldes” (Bakker, 2009).

Aunque no niega el papel central de la naturaleza en la producción y la reproducción de la sociedad, el materialismo histórico de Marx tiende a socializar la naturaleza mediante su foco en el trabajo y su concepción de la economía como una relación social. En este sentido, tiende a mantener una perspectiva antropocéntrica

moderna que se basa en una comprensión jerárquica y dualista de la naturaleza y la sociedad. Tal como señala Gramsci,

El materialismo histórico toma en cuenta las propiedades físicas (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, por supuesto, pero solo en la medida en que estas devienen en un “factor económico” de la producción. La cuestión, entonces, no es la materia como tal, sino su organización social e histórica para la producción, como relación humana. (Gramsci, 1996 [1930-1932], p. 164)

En geografía, el materialismo histórico marxista se ha usado como una herramienta metodológica para analizar críticamente los impactos ecológicos del capitalismo, así como contrarrestar tanto el tecnocentrismo burgués de la economía ambiental como el ecocentrismo radical del ambientalismo de la “naturaleza sin personas”. Ha contribuido a tres perspectivas teóricas que desarrollaron concepciones críticas de las relaciones sociedad-naturaleza: (1) el ecomarxismo, (2) la construcción social de la naturaleza, y (3) la producción de la naturaleza (Castree, 2000).

El ecomarxismo emerge en el contexto de la crisis ambiental global, y como resultado de la preocupación marxista por compensar la indiferencia prometeica de Marx en relación con la naturaleza. James O'Connor, uno de sus fundadores, colocó a la naturaleza en el centro del marxismo mediante su teorización sobre la crisis ambiental como la “segunda contradicción del capitalismo”, que a su juicio resulta de un proceso de subproducción, no en el sentido de falta de mercancías, sino en el sentido de que el capitalismo subvalúa a la naturaleza (de la cual depende toda la producción material) y la trata como un “don gratuito de Dios”. Esto crea la apariencia de una naturaleza que no necesita ser producida, que es un recurso ilimitado, total y eternamente disponible para las demandas y los deseos de los seres humanos. Sin embargo, tal como argumenta Castree (2000), el ecomarxismo tiende a adoptar una perspectiva naturalista que mantiene una separación ontológica, teórica y normativa entre los ámbitos de la sociedad y la naturaleza.

El término “construcción social de la naturaleza” abarca diferentes perspectivas, que pueden clasificarse en dos amplias categorías: la primera se relaciona con la crítica epistémica al empirismo y el positivismo, según la cual la “naturaleza” no es una mera realidad objetiva del “afuera”, sino más bien el resultado de construcciones culturales. En consecuencia, la “naturaleza” significa cosas diferentes según la perspectiva y la posición del sujeto. La segunda categoría se refiere a la construcción social de la naturaleza en el sentido físico y material (Demeritt, 2002).³ Estos enfoques cuestionan la división entre naturaleza y cultura, junto con otros dualismos asociados, demostrando que las entidades construidas como separadas en realidad mantienen constantes relaciones “dialécticas” y “metabólicas” (en términos marxistas), o están “enredadas” y “mutuamente constituidas” (en términos estructuralistas).

La tesis de la “producción de la naturaleza” se origina en la obra del geógrafo Neil Smith (2008), que intenta ir más allá del dualismo naturaleza-sociedad inherente a las perspectivas tanto naturalistas como constructivistas del marxismo. De acuerdo con Smith (2008), así como, de manera similar, con el “constructivismo social de la naturaleza” que proponen Schmidt (2013) o Harvey (1996), la naturaleza ya está siempre socialmente delimitada en nuestro mundo contemporáneo. En tal sentido, ya no hay algo que podamos denominar “primera naturaleza”. Katz (1998) y Escobar (1996) describen este cambio trascendental de la relación capitalista como un pasaje hacia una forma más intensiva de naturaleza socialmente producida: la mercantilización de todos los aspectos de la naturaleza y de la vida propiamente dicha, desde las plantas hasta los genes y hasta los órganos humanos (Castree, 2000). Esta perspectiva va más allá del dualismo naturaleza-sociedad, en tanto argumenta que el “capitalismo hace más que” limitarse a “interactuar con”, “apropiarse de” o “articularse con la naturaleza”; “la propia naturaleza se vuelve interna al sistema

³ Algunos aspectos de este segundo enfoque sobre la “construcción social de la naturaleza” son muy similares al enfoque sobre la “producción de la naturaleza”.

económico” a través de la producción intencional (como los organismos genéticamente modificados) y la producción no intencional (como la contaminación atmosférica). Este proceso mercantiliza la naturaleza y, en consecuencia, el valor de uso de la naturaleza se enreda con la lógica del valor de cambio (Castree, 2000, p. 26). En otras palabras, la tesis de la “producción de la naturaleza” busca ir más allá del par binario naturaleza-sociedad demostrando que la naturaleza y el capitalismo se constituyen mutuamente de maneras dinámicas y contingentes. Por muy socialmente producida que se la vea, la naturaleza tiene una materialidad que no es posible ignorar, y esa materialidad es específica en función del tiempo y el lugar (Castree, 2000, p. 29). De esta manera se rompe con la tendencia de algunos marxistas a hacer afirmaciones absolutas, generalizadoras o universalizadoras sobre el capitalismo y la naturaleza (Castree, 2000, p. 30). Esto significa que la producción de las naturalezas capitalistas no es inherentemente buena ni mala, sino que difiere según dónde, como, para quién y por quién están hechas estas últimas. En tal sentido, las naturalezas capitalistas están marcadas por la clase, el género y la raza, etc., en la medida en que sus efectos se distribuyen de manera desigual. Por consiguiente, la producción de la naturaleza también conduce a la producción de diferencias y desigualdades, o a lo que Smith denomina “desarrollo desigual”. De acuerdo con Castree (2000, p. 30), la tesis de “la producción de la naturaleza” se mantiene antropomórfica sin ser antropocéntrica (es decir, sin hacer de los seres humanos el único o preeminente interés de la política).

Tal como sostienen Bakker y Bridge (2006), “la producción de la naturaleza” permanece limitada porque trata de resolver la oposición binaria naturaleza-sociedad mediante la internalización de “la naturaleza” como un producto social. Dada su consideración de que toda naturaleza es ahora una “segunda naturaleza” (es decir, naturaleza ya transformada por el trabajo humano), “termina por excluir cualquier papel productivo o generativo para los procesos ecológicos o biofísicos” (2006, p. 9). Por otra parte, las perspectivas materialistas históricas tienden a prestar más atención a las formas y las

dinámicas del poder y la propiedad dentro de las relaciones humanas-no humanas y su variabilidad histórica. El materialismo histórico también formula las preguntas importantes acerca del cómo, el dónde y el quién en relación con la propiedad, la producción, el control y el uso del conocimiento y la tecnología, así como el modo en que esto afecta a las relaciones de la tierra y el trabajo (Choat, 2017).

La tendencia del materialismo histórico a poner de relieve la “forma social” de la materia, es decir, la utilización social de los no humanos, su rol en un proceso específico de producción, dentro de un entramado específico de poder y de relaciones sociales (Choat, 2017), puede conducir a la fetichización de la naturaleza o “idealismo crudo”. A fin de evitar esta falacia, algunos marxistas y posmarxistas han intentado volver a colocar la agencia de la naturaleza en el centro de la atención por medio de una perspectiva conocida como “nuevo materialismo”, tal como veremos en la sección que sigue.

Nuevos materialismos

El nuevo materialismo emergió principalmente en la obra de académicos especializados en los estudios de ciencia y tecnología, tales como Bruno Latour, Isabelle Stengers, Donna Haraway, Jane Bennett, Rosi Braidotti, Manuel DeLanda y Karen Barad. Sus enfoques de las relaciones humanas-no humanas se basan en lo que algunos de ellos han denominado ontología “relacional” o “plana”, concepto inspirado en los rizomas de Deleuze y Guattari, el biopoder de Foucault, la filosofía monista e inmanente de Spinoza, la metafísica de la transformación de Bergson y la filosofía del proceso de Whitehead, entre otros.

Esta corriente académica ha generado un amplio abanico de perspectivas materialistas, que no siempre convergen y que reciben diferentes denominaciones: la teoría del actor-red (Latour, 2005); los “materialismos corporales” (por ejemplo, Braidotti, 2012), la “cosmopolítica” (Stengers, 2010), el “materialismo vibrante” (por ejemplo, Bennett, 2009) y la “teoría de los ensamblajes” (por ejemplo, DeLanda,

2016), entre otras. Algunos de estos autores se refieren a veces a sí mismos como realistas (por ejemplo, Latour, 2004; DeLanda, 2016), en el sentido de afirmar la existencia de una realidad fundamentalmente relacional; otros prefieren los términos “poshumanismo” y “posantropocentrismo” (como Braidotti, 2013) mediante el hincapié en la importancia de una ética materialista basada en relaciones no jerárquicas, con sensibilidad para el afecto y la complejidad.

Mientras que el materialismo histórico tiende a sostener una perspectiva más estructuralista y dualista, el nuevo materialismo es posestructural en su comprensión relacional y procesal del mundo, pero tiende a rechazar el predominio de los discursos y la metafísica que caracteriza a los enfoques posestructuralistas. En tal sentido, el nuevo materialismo surge como reacción al giro cultural o lingüístico de los años ochenta y noventa, cuya producción académica dejó de lado las prácticas materiales para colocar un énfasis desproporcionado en las simbólicas. Sin embargo, el giro cultural o lingüístico fue una crítica importante a la tendencia empirista de las ciencias naturales a reducir el conocimiento a las experiencias sensoriales, caracterizadas como algo factible de ser analizado objetivamente por medio de pruebas y experimentos científicos. El posestructuralismo demuestra, en cambio, que el mundo material “de afuera” está imbuido de nuestras representaciones e interpretaciones subjetivas. No obstante, algunos posestructuralistas, como Foucault y Deleuze, fueron capaces de contrarrestar la hegemonía del empirismo y el positivismo sin desatender la materialidad de las relaciones sociales, en la medida en que arrojaron luz sobre la importancia del cuerpo y de las territorialidades, entre otras relaciones sociales.

El nuevo materialismo recurre a las teorías de los sistemas complejos para poner de relieve la indeterminación, la irreductibilidad, la emergencia, la falta de linealidad, la contingencia y la imprevisibilidad de las relaciones humanas-no humanas. Las teorías de la complejidad también hacen hincapié en las capacidades autoorganizativas (autopoiéticas) de los sistemas adaptativos no humanos. El nuevo materialismo se apoya en un amplio abanico de teorías

científicas, tales como la mecánica cuántica, la teoría del caos, la modelación fractal, la vida artificial, los autómatas celulares y las redes neuronales (Thrift, 1999, p. 34), que se originan en disciplinas de las ciencias “duras”, como la física, la biología, las neurociencias y la informática. Las versiones del nuevo materialismo también reciben la influencia de teorías que provienen de las humanidades y las ciencias sociales, como la teoría de los afectos y los enfoques no representacionales. Procuran salvar la brecha entre las ciencias “naturales” y “sociales”, con miras a subrayar la irrelevancia de su separación. En tal sentido, el nuevo materialismo ha contribuido a promover el rescate de las ciencias socavadas por la vehemente crítica posestructuralista y posmodernista al conocimiento científico y sus regímenes positivistas de verdad. Las investigaciones más recientes de las ciencias naturales tienden a demostrar que los seres no humanos son mucho más complejos, inteligentes y proactivos de lo que habíamos creído hasta ahora. Por ejemplo, se ha comprobado científicamente que las plantas y los árboles son capaces de comunicarse y compartir nutrientes a través de redes subterráneas dinámicas y extensas, y que las abejas usan medios muy sofisticados de comunicación, como complejos patrones de danza, para informar detalladamente a otros miembros de su colonia acerca de dónde y a qué distancia es posible encontrar diferentes tipos de recursos, como flores con polen, fuentes de agua y nuevos sitios de anidamiento.

En lo que concierne a la agencia, el nuevo materialismo cuestiona la idea del dominio humano demostrando que la materia no es pasiva. Mediante el análisis de fenómenos contemporáneos, tales como el cambio climático global, la aparición de superbacterias y la diseminación de organismos genéticamente modificados, esta perspectiva subraya que las respuestas de las entidades y los procesos no humanos a las acciones humanas, no solo no son controlables, sino que además pueden tener consecuencias imprevisibles e irreversibles. Sin embargo, los seres no humanos no se limitan a reaccionar a las acciones humanas: tienen una vida propia que influye profundamente en las maneras de actuar de los seres humanos. De ahí que

el nuevo materialismo expanda la noción de “agencia” más allá de la intencionalidad. Con su conceptualización de los “actores” (o los “actantes”), Latour (2005) sitúa en la misma posición a los seres humanos y no humanos, a los sujetos y los objetos, a los seres animados e inanimados. Todas las entidades del mundo, sean seres humanos, aves, sillas, tenedores, rocas, bacterias o humo, pueden ser actantes (de manera más abstracta) o actores (de manera más concreta) (Latour, 1996, p. 373). Barad (2007) usa el término “intraacción” en lugar de “interacción” para dar cuenta del enredo entre una multiplicidad de agencias, con el fin de demostrar que la intencionalidad humana siempre está condicionada y frustrada por otras formas de agencia, tanto exteriores como interiores a los cuerpos humanos. En el marco de esta perspectiva, la agencia no se entiende en el sentido convencional del “hacer” con función e intencionalidad (Deleuze, 1981), sino como el “poder de actuar” en el sentido spinoziano de producir efectos por el mero hecho de perseverar en la existencia (*conatus*).

Esta idea de romper con las jerarquías modernas situando en pie de igualdad a todos los elementos del mundo es un principio central de lo que algunos autores denominan “ontología plana” (DeLanda, 2006; Latour, 2005). La ontología plana se basa en la idea de los ensamblajes humanos-no humanos y en la noción de irreductibilidad: la idea de que no hay un origen único, es decir, no hay una esencia o sustancia primordial capaz de sostenerse por sí misma. De acuerdo con Latour (1993, p. 58), el principio de irreductibilidad consiste en el hecho de que “nada es de por sí reducible o irreducible a otra cosa”; por lo tanto, “solo hay pruebas (de fuerza, de debilidad)”, y es la resistencia a esas pruebas lo que otorga realidad a las cosas. Sin embargo, ninguna entidad es más real que otra. Lo que establece la diferencia es su capacidad de producir efectos. Los actantes no existen como sustancias en sí y de por sí, sino como efectos, es decir, en función de sus relaciones con otros. En consecuencia, tal como lo expresa Harman (2009, p. 39), “la filosofía de Latour puede leerse como una monadología sin mónadas indestructibles”. Desde este punto de vista, el nuevo materialismo ayuda a evitar los reduccionismos,

tanto materialistas como sociológicos, en cuyo marco las cosas existen como efectos causales de algo preexistente (Choat, 2018). Lejos de ello, entiende los fenómenos como ensamblajes o redes de elementos (tanto humanos como no humanos) que actúan en el mismo plano ontológico, pero con distintos gradientes de fuerza o resistencia. En este sentido, “el nuevo materialismo [es] una ontología de la immanencia; en otras palabras, algo que no depende de un poder trascendente, como Dios, el destino, la evolución, la fuerza vital, Gea, los mecanismos, los sistemas o las estructuras” (Fox y Alldred, 2018, p. 2).

En el campo de la geografía, tal vez pueda decirse que la mejor representación del nuevo materialismo está en la obra de Sara Whatmore (2006), que subraya la capacidad del materialismo para revelar la “conexión vital” entre lo bío (la vida) y lo geo (la Tierra). El materialismo de Whatmore se inspira en la “geo-biofilosofía” de Deleuze y Guattari, así como en los estudios científico-tecnológicos de Callon y Latour, cuya Teoría del Actor-Red también ha recibido una gran influencia de dichos autores franceses. De acuerdo con Whatmore (2006, p. 602), estos materialismos no tan “nuevos” son regresos a la “vivacidad del mundo”, que desplaza “el registro de la materialidad desde la sustancia indiferente de un mundo ‘externo’, articulado por nociones como ‘tierra’, ‘naturaleza’ o ‘ambiente’, hacia el tejido íntimo de una corporeidad que incluye y redistribuye el ‘interior’ del ser humano”. Whatmore rechaza la concepción de los paisajes como logros humanos, para redefinirlos como “cofabricados entre cuerpos más-que-humanos y una Tierra animada”, con lo cual no solo ve a esos participantes no humanos como sujetos productivos, sino que además redistribuye la subjetividad hacia el “mundo exterior” (Whatmore, 2006, p. 603). Su uso de la expresión “más-que-humano” nos interesa aquí porque ayuda a romper con la dicotomía entre lo humano y lo no humano, en la medida en que demuestra que lo “no humano” está enredado con lo “humano”, pero a la vez siempre lo excede.

En esta producción académica, la materialidad se aborda como simbólica y física a la vez, como relacional, procesal, transformadora

y distribuida (Gregson y Crang, 2010; Tolia-Kelly, 2013; Kirsch, 2013). “La materia no puede ser destruida; solo puede transformarse, mutar, metamorfosearse” (Davies, 2011, en Tolia-Kelly, 2013, p. 155). Las mismas materialidades encarnan fuerzas tan creativas como destructivas, generan potencialidades y procesos tan liberadores como esclavizadores, según el propósito para el que se las use, la fase o etapa de vida en la que se encuentren, o la trayectoria que tomen.

Whatmore (2006, p. 604) distingue cuatro compromisos principales en el marco de estos “retornos” o “relineamientos” materialistas: (1) un foco en la práctica que reubica la agencia social en las actuaciones corporales, alejándola del discurso y su concepción como práctica; (2) un desplazamiento desde el significado hacia el afecto, como fuerza de relacionalidad intensiva que no se limita a los cuerpos individuados; (3) modos más-que-humanos de indagación a través de múltiples subjetividades y agencias, mediante la atención a los sentidos, las disposiciones, las capacidades y las potencialidades de los mundos socio-materiales; y (4) un desplazamiento desde la política de la identidad hacia una política del conocimiento, como las múltiples prácticas y comunidades de conocimiento que contribuyen al encuadre de problemas sociotécnicos inherentemente inciertos.

En el marco de esta perspectiva, “la cultura se reconceptualiza como un enredo material de seres humanos y no humanos” (Anderson y Perrin, 2015, p. 2). Sin embargo, tal como advierten estos autores, las perspectivas monistas impiden el involucramiento materialista con seres humanos cuya existencia no se ubica en ningún punto de las categorías binarias humano/no humano. Esto nos lleva al llamado de Braun a “la vigilancia, más que la trascendencia, porque si damos por sentado que hemos dejado atrás el humanismo, que lo hemos desacreditado y abandonado para siempre, corremos el riesgo de cegarnos a sus huellas, a su manera de rondar lo poshumano” (Braun, 2004, p. 1353).

Braun (2004) señala el problema de las obras que relacionan la ontología “ciborg” de Haraway con un sentido de la temporalidad. Tal como lo explica el autor, en ellas se tiende a subrayar que la

“tecnocultura” nos ha llevado a una era en la cual las distinciones entre lo humano y lo no humano se vuelven cada vez más difusas. Esto puede construir, de manera inadvertida y paradójica, la visión esencialista de una naturaleza humana que en el pasado era pura. En reacción a esta tendencia, muchos académicos han recurrido a filósofos como Spinoza, Bergson, Deleuze y Serres para argumentar que el ser humano no tiene una esencia, sino que siempre ya está “mezclado” con el mundo. Desde esta perspectiva, los seres humanos son un efecto del juego ontológico. En palabras de Braun,

De aquí emerge una política diferente, que ya no es una celebración de la trascendencia ni una política de la recuperación (en última instancia, ambas se basan en el mismo supuesto del “Hombre” y su deceso), sino una política que se condice con los seres humanos como siempre en el medio de múltiples devenires, siempre un *efecto* de la política más que el *fundamento* de la política. (Braun, 2004, p. 1354)

Siguiendo a Latour, Anderson y Perrin (2015) aseveran que “todo es material” porque todo “ser/cosa” está construido con una variedad de elementos que son conceptuales y concretos, humanos y no humanos, y por ende no podemos rechazar el humanismo ni el excepcionalismo humano sobre la base de su asociación con el idealismo, sino más bien como una “configuración material” (Anderson y Perrin, 2015, p. 4). Desde esta perspectiva, entonces, lo que se ha concebido como inmaterial (por ejemplo, el alma humana o la mente humana) no es una fantasía inexistente, sino un elemento material del que aún es preciso dar cuenta: “No se trata, entonces, de rechazar el humanismo porque está ‘construido’. Lejos de ello, es preciso insistir en la materialidad de esa construcción” (Anderson y Perrin, 2015, p. 4). La pregunta, entonces, no es *si* las cosas están construidas, sino *cómo* lo están. Y, tal como agregan los autores, si el humanismo se entiende como una configuración material cambiante y contingente de ideas, prácticas y tecnologías, también es posible configurarlo de otra manera.

Así es como los autores demuestran que las perspectivas materialistas o monistas no son inherentemente antihumanistas ni poshumanistas. Según “cómo” se configure y se represente, el materialismo también puede conducir al excepcionalismo humano. Por ejemplo, las ideas antropocéntricas siempre se han legitimado sobre la base de afirmaciones científicas según las cuales los seres humanos son diferentes de los animales (superiores a ellos) por sus características biológicas y físicas distintivas (cerebro más grande, posición erguida, etc.). El mismo tipo de explicación materialista sentó las bases del racismo científico, como en el caso de la craneometría decimonónica, que medía cráneos humanos de distintas regiones con el fin de construir jerarquías raciales y justificar la supremacía blanca (Anderson y Perrin, 2015). Los autores se valen de estos ejemplos históricos para poner en evidencia “cierto resbalamiento de la nueva crítica materialista, que descalifica el humanismo como si estuviera hecho de una sustancia ontológica diferente”: el humanismo siempre es una configuración material (Anderson y Perrin, 2015, p. 8), por lo cual es preciso historiarlo en lugar de descartarlo sobre la base de su universalización como creencia inmaterial estable, coherente e invariable.

Tolia-Kelly (2013) establece una distinción conceptual entre las “geografías materiales” y las “geografías de superficie”. Tal como explica la autora, las segundas tienden a reducirse a descripciones y representaciones superficiales, caracterizadas por una falta de compromiso crítico con sus contextos teóricos, históricos y políticos:

Las geografías de superficie despolitizan y vuelven más agradable el mundo material. La incorporación de una orientación que “mira hacia” en lugar de “estar con” en el proceso de investigación vuelve el encuentro estéril, agradable y benigno; la naturaleza de la política “material” queda reducida a un collage de materiales observados, no palpados. La vitalidad y la vida de las cosas quedan así enmarcadas, reflejadas y fílmicas: una negación de los significados interconectados, de los valores situados en un mundo político, con gramáticas y estéticas políticas. Este resultado de cartografiar y reflejar

materialidades como objetos hallados introduce el riesgo de olvidar las genealogías de hacer lo material. (Tolia-Kelly, 2013, p. 157)

En contraste, la autora aboga por una “geografía material” que: (1) reconozca los lugares, las disposiciones y los nombres de lo material; (2) considere los ordenamientos espaciales (jerarquías, patrones y significaciones); y (3) desentrañe su actuación (su papel, su efecto y sus ausencias marcadas) (Tolia-Kelly, 2013, p. 154).

Las críticas al nuevo materialismo señalan que su tendencia a enfatizar la multiplicidad y la falta de compleción termina por socavar toda acción política posible, en la medida en que la responsabilidad se divide y se dispersa en innumerables formas de agencia y prácticas indeterminadas. A este riesgo de despolitizar el materialismo, el nuevo materialismo agrega una tendencia a la ahistoricidad como resultado de naturalizar y universalizar las propiedades y las capacidades de todos los actantes (Choat, 2017). El énfasis excesivo en la agencia de la naturaleza presenta el riesgo de conferirle un aura positivista, reminiscente del determinismo ambiental. El énfasis en la agencia de la materia también puede conducir a la reificación (es decir, a la cosificación de los procesos sociales) o “materialismo crudo”, que ve las “relaciones sociales de producción como si fueran propiedades naturales inherentes a las cosas” (Howie, 2010, pp. 46-47).

Pese a estas limitaciones, los nuevos materialismos han contribuido a cuestionar y reconceptualizar nuestras perspectivas epistemológicas, ontológicas y metodológicas sobre las relaciones humanas/no humanas y naturaleza/sociedad. Con su foco en la agencia más-que-humana, las *performances* corporales, las subjetividades múltiples, las redes de alianzas y la política del afecto, los nuevos materialismos pueden suministrarnos una abundante colección de conceptos para analizar la (des)configuración de la convivialidad y de la desigualdad entre los seres más que humanos.

Transhumanismo

El transhumanismo es otra perspectiva que intenta cuestionar y borrar la línea divisoria entre los seres humanos y no humanos, sobre todo en lo que concierne a la relación entre los seres humanos y la tecnología. Uno de los aspectos más característicos del transhumanismo es su urgente deseo de mejorar al ser humano por medio de las tecnociencias contemporáneas. De acuerdo con Bostrom (uno de los principales representantes de este movimiento internacional), el transhumanismo “promueve un enfoque interdisciplinario para comprender y evaluar las oportunidades de mejorar la condición humana y el organismo humano gracias al avance de la tecnología” (Bostrom, 2001, p. 3).

Entre las tecnologías emergentes y especulativas que promueven los transhumanistas, cabe mencionar la ingeniería genética, la informática, la biotecnología, la nanotecnología molecular, la nanomedicina, la clonación de células madre, la transgénesis, la inteligencia artificial, la robótica, la interfaz cerebro-computadora y la criogenética. La tecnología también se entiende en su sentido más amplio, que no se limita al desarrollo médico e informático, sino que también abarca los ámbitos de la economía, la sociedad, la cultura y las instituciones. La idea del mejoramiento humano que ocupa el centro del transhumanismo incluye la extensión radical de la vida, la erradicación de las enfermedades y la reducción del sufrimiento, así como el incremento de la inteligencia, las capacidades físicas y emocionales, y el bienestar general de los seres humanos. El transhumanismo también se interesa por la colonización del espacio y la creación de máquinas superinteligentes (Bostrom, 2003, p. 3).

Ferrando (2013) distingue tres variantes principales del transhumanismo: el liberal, el democrático y el extropianista. Todas estas perspectivas tienen en común el interés central en la ciencia y la tecnología. Los transhumanistas liberales tienden a destacar el papel que desempeña el libre mercado en promover los avances tecnológicos para la mejora humana, así como en garantizar el derecho de

acceder a ellos (por ejemplo, Bailey, 2005). El transhumanismo democrático apunta a integrar las políticas de raza y de género en su reclamo de acceso igualitario al avance tecnológico (por ejemplo, Hughes, 2004). Max More (2003, p. 1) es el autor más representativo del extropianismo, definido como “un marco de valores y normas para la mejora continua de la condición humana”. More (2003) delinea la extropía sobre la base de siete principios: el progreso perpetuo, la autotransformación, el optimismo práctico, la tecnología inteligente, la sociedad abierta (información y democracia), la dirección propia y el pensamiento racional. De acuerdo con More, el transhumanismo puede entenderse como

filosofías de vida [...] que procuran continuar y acelerar la evolución de la vida inteligente más allá de su actual forma humana y sus limitaciones humanas, por medio de la ciencia y la tecnología, guiadas por principios y valores que promuevan la vida. (More y Vita-More, 213, p. 47)

El transhumanismo se arraiga firmemente en el humanismo y la filosofía de la Ilustración (Bishop, 2010),⁴ de lo cual da claro testimonio su interés por la mejora humana. Es una perspectiva radical o “ultra-humanista”, en la medida en que apunta a fortalecer el potencial, el poder, las capacidades y el bienestar de los seres humanos; todo en ella gira en torno a hacer de los seres humanos “mejores” seres humanos, aun cuando, paradójicamente, las intervenciones tecnológicas reduzcan cada vez más (y al mismo amplifiquen) esa humanidad.

⁴ Badmington (2004) define el humanismo como “un discurso según el cual la figura del Hombre (SIC) está naturalmente en el centro de los seres y las cosas; se diferencia por completo de los animales, las plantas y otras entidades no humanas; es absolutamente conocido y cognoscible para ‘él mismo’; es el origen del sentido y de la historia; y comparte una esencia universal con todos los demás seres humanos. Más aún, sus supuestos absolutistas implican que el discurso antropocéntrico se basa en un conjunto de oposiciones binarias, tales como humano/inhumano, yo/otro, natural/cultural, dentro/fuera, sujeto/objeto, nosotros/ellos, aquí/allá, activo/pasivo y salvaje/manso” (Badmington, 2004, p. 1345).

El transhumanismo es un hijo de la Ilustración porque se basa en la visión del progreso y el uso racional de la ciencia y la tecnología, dos principios centrales de este proyecto modernista. Los transhumanistas ven la evolución humana como parte de un proceso teleológico y lineal, que va de los simios a los humanos y de los humanos a los poshumanos. Tal como lo describe uno de sus proponentes,

Los transhumanistas vemos la naturaleza humana como un trabajo en curso, un comienzo incipiente que podemos aprender a remodelar de acuerdo con nuestros deseos. La actual humanidad no tiene por qué ser el punto final de la evolución. Los transhumanistas esperamos que el uso responsable de la ciencia, la tecnología y otros medios racionales nos permita a la larga llegar a ser poshumanos, es decir, seres con capacidades muchísimo mayores en comparación con los humanos actuales. (Bostrom, 2003, p. 4)

Los transhumanistas ven el estado actual del ser humano como una transición evolutiva hacia una condición mejorada: el ser “poshumano”. El ser poshumano es un proyecto especulativo hacia el futuro (Bishop, 2010, p. 701). Los seres humanos son a los poshumanos lo que los simios a los seres humanos. En este sentido, los transhumanistas reproducen un orden biológico jerárquico mediante la ubicación del ser poshumano como un superser capaz de desafiar cualquier limitación biológica: una posición que nos recuerda extrañamente a la que ocupa Dios en la “gran cadena del ser” con respecto a los seres humanos y otras especies (Ferrando, 2013).

Los transhumanistas niegan que su enfoque implique un optimismo tecnológico, en la medida en que reconocen mayoritariamente los peligros potenciales que entraña el mal uso de la tecnología, cuyos resultados pueden abarcar desde el incremento de las desigualdades sociales hasta la destrucción del medioambiente, e incluso la extinción humana (Bostrom, 2003, p. 4). Sin embargo, parecen significativamente optimistas en relación con la capacidad moral de los seres humanos para usar y controlar sabiamente la tecnología,

tanto a nivel individual como colectivo, de modo tal que beneficie a la humanidad en general:

Los transhumanistas adjudicamos un alto valor a la mejora de nuestros poderes individuales y colectivos de entendimiento, así como de nuestra capacidad para poner en práctica decisiones responsables [...] Nuestra capacidad para poner en práctica decisiones responsables puede aumentar con la expansión del imperio de la ley y la democracia en el plano internacional. (Bostrom, 2003, p. 12)

Sin embargo, tal como demuestra la historia, el imperio de la ley no garantiza la puesta en práctica de decisiones responsables. Es necesario preguntarse para quién se consideran “responsables” esas decisiones, qué sistema de valores las sustenta y quién puede beneficiarse o sufrir en consecuencia. Tal como señala Hayles (2011), “en los sitios web, los artículos y los libros transhumanistas, la consideración de dinámicas socioeconómicas que vayan más allá del individuo brilla por su ausencia” (Hayles, 2011, p. 97). Por ejemplo, la idea de eliminar el envejecimiento no va aparejada a una seria consideración de sus implicaciones demográficas, ecológicas, económicas y sociales.

Dadas las extendidas preocupaciones por los riesgos que puede entrañar el uso de tecnologías con el fin de modificar la condición humana, el discurso de la ética ha pasado a ocupar un lugar central en la retórica transhumanista. Por ejemplo, Humanity+, una organización internacional sin fines de lucro con 6.000 seguidores que provienen de más de cien países, declara que su misión consiste en “defender el *uso ético* de la tecnología para expandir las capacidades humanas” (Humanity+, s/f, las cursivas son mías).⁵ El texto del sitio web define el transhumanismo en los términos de More, como “el estudio de las ramificaciones, las promesas y los potenciales peligros de las tecnologías capaces de llevarnos a superar limitaciones humanas fundamentales, así como el estudio relacionado de las *cuestiones*

⁵ Véase también el sitio web de World Transhumanist Association (Transhumanist.com), que brinda acceso a una extensa lista de recursos sobre el tema.

éticas involucradas en el desarrollo y el uso de esas tecnologías” (Humanity+, s/f, las cursivas son mías).

Otro problema con el transhumanismo es la idea de que la mejora humana pueda ser accesible para todos. Para Bostrom (2003), el “amplio acceso” es una de las condiciones básicas para la realización del proyecto transhumanista. Sin embargo, en lugar de aclarar de qué manera sería posible garantizar esto, Bostrom insiste en la idea de la urgencia, aludiendo a algo así como un efecto de filtración hacia abajo, o bien a capacidades de autocorrección presentes en la dinámica del libre mercado:

La plena realización de los valores transhumanistas fundamentales requiere que, idealmente, todos tengan la oportunidad de volverse poshumanos. La propuesta distaría de ser óptima si la oportunidad de volverse poshumano estuviera restringida a una elite minúscula. El requerimiento del amplio acceso subyace a la urgencia moral de la visión transhumanista. El amplio acceso no da razones para frenarse. Por el contrario, en igualdad de otras condiciones, es un argumento para avanzar al paso más rápido posible. (Bostrom, 2003, pp. 10-11)

Este tipo de razonamiento se hace eco de una filosofía política liberal basada en una noción descontextualizada de la igualdad, que ignora las diferencias sociales sedimentadas y las desigualdades estructurales. El tono liberal se vuelve explícito en su discurso sobre la cuestión de la gobernanza. Los transhumanistas dicen que cada individuo tendría que estar en condiciones de decidir qué tipo de mejora le gustaría favorecer, y que la libertad y las opciones individuales no deben ser restringidas por intervención del gobierno. Sin embargo, esta declaración pasa por alto el hecho de que las decisiones individuales están condicionadas por procesos históricos, geográficos, culturales, económicos y sociales, que escapan al poder del individuo. De aquí se deduce que los transhumanistas no solo colocan en la agencia individual una cantidad desproporcionada de resultados que en verdad están librados a la suerte, sino que además dejan de

lado condiciones estructurales fundamentales de índole social, política y económica. Tal como argumenta Hayles (2011) en su análisis de la retórica transhumanista:

Se dice poco sobre la manera de regular el acceso a las tecnologías avanzadas, o sobre las desigualdades sociales y económicas ligadas a la cuestión del acceso. La retórica da a entender que todos tendrán acceso... o al menos que los individuos transhumanistas formarán parte de la elite privilegiada con medios para disfrutar de las ventajas que puedan ofrecer las tecnologías avanzadas. No se plantea el problema de cómo resultará esto para la gran mayoría de las personas que viven en países en desarrollo sin posibilidades de financiar el acceso y la infraestructura para sostenerlo. (Hayles, 2011, p. 97)

A diferencia de Bostrom, ciertos transhumanistas influyentes han establecido paralelismos (Sorgner, 2009) o una influencia directa (More, 2010) en relación con algunos conceptos de Nietzsche, como el del “superhombre” (Übermensch). De más está decir que los transhumanistas no se han visto influidos por otro concepto central de Nietzsche, el “eterno retorno”, que se opone directamente a la idea de progreso (More, 2010, p. 1). More (2010) ve una influencia directa de Nietzsche en el racionalismo crítico de los transhumanistas, la idea de autotransformación, el utilitarismo, la moral del esclavo y el heroísmo. En relación con la idea de autotransformación, uno de los principios transhumanistas centrales es la extropía.⁶ More (2010, p. 2) cita a Nietzsche (1885) para demostrar la resonancia del transhumanismo con una declaración de Zaratustra: “Soy lo que siempre debe superarse a sí mismo”. Sin embargo, More reconoce que Nietzsche nunca planteó el argumento según el cual esta superación de sí mismo se lograría por medio de la tecnología, sino que, por el contrario, la asociaba a la voluntad y a la autoafirmación:

⁶ Max More (1998) definió el término “extropía”, en antonimia con “entropía” (las propiedades y los procesos que determinaron el estado de un sistema), como “el grado de inteligencia, información, orden, vitalidad y capacidad que tiene un sistema para la mejora”.

Huelga decir que la autoafirmación, en este caso, no es la afirmación de un yo existente que deba preservarse a sí mismo, sino un esfuerzo por “devenir en lo que se es”. Las nuevas tecnologías nos abren las puertas a nuevos medios para devenir en lo que somos –otro paso hacia los ideales poshumanos– y nuevas maneras de “conferir estilo” a nuestro carácter. Tal como lo expresa Nietzsche, “¡un arte grandioso y raro!”. (More, 2010, p. 2)

Fundamental para esta idea de la autotransformación es el área crítica de la reproducción, que, como argumenta Hayles (2011, p. 96), los transhumanistas consideran en tres niveles diferentes: la reproducción de individuos humanos a través de los hijos; la reproducción de la especie humana por medio de la biología y la tecnología; y la reproducción de instituciones psicológicas, filosóficas, sociales y económicas que faciliten o amenacen la existencia continuada del ser humano como especie. En el pensamiento transhumanista, la reproducción se concibe como una empresa individual, factible de controlar o promover mediante procesos como la clonación, la suspensión criogénica, la extensión radical de la vida y la carga de la conciencia humana en una computadora (Hayles, 2011, p. 97). Estas ideas de la reproducción se basan en concepciones de la identidad y la conciencia como entidades inmutables y desencarnadas.

La posición optimista del transhumanismo con respecto a la mejora de la especie humana por medio de tecnologías recuerda en cierto modo a su opuesto –el neoluddismo, que se opone radicalmente a todo emprendimiento tecnológico– en la medida en que tanto uno como el otro son intentos de imponer principios universalizantes sobre el futuro de la especie humana, como si esas cuestiones cruciales, con todas sus complejidades, implicaciones y consecuencias involuntarias, pudieran simplemente ser resueltas por algunos individuos inteligentes y bienintencionados con poder de decisión. Tal como sostiene Hayles (2011), es hora de que los transhumanistas (y sus oponentes) comiencen a leer más literatura de ciencia ficción, a

fin de imaginar mejor lo que ese tipo de cosmovisiones augura para el futuro.

En resumen, una evaluación crítica del transhumanismo revela que el pensamiento sobre los seres humanos y no humanos como mutuamente constitutivos e interdependientes no necesariamente conduce a relaciones menos antropocéntricas y menos desiguales. El tipo de determinismo tecnológico que suscita el transhumanismo nos demuestra la necesidad de permanecer siempre atentos a la posibilidad de que las perspectivas epistemológicas y ontológicas sean incautadas para proyectos radicalmente distintos, e incluso antagónicos. Comprender cómo piensan y trabajan los transhumanistas también nos dice mucho sobre el contenido moral y cultural que sustenta a diversas visiones del futuro, así como el lugar de los seres humanos y no humanos en esos imaginarios. Una vez más, debemos hacernos las importantes preguntas del “¿para qué?” y el “¿para quién?” se trazan esos futuros, y cómo pueden afectar a nuestro vivir juntos con diferencia.⁷ En la próxima sección, veremos las diferencias entre el transhumanismo y el poshumanismo, así como entre distintas tendencias poshumanistas.

Poshumanismos

El poshumanismo a menudo se confunde con el transhumanismo, porque ambos se interesan por redefinir la noción de lo humano en el contexto del desarrollo ontoepistemológico –así como científico y biotecnológico– de los siglos XX y XXI (Ferrando, 2013).⁸ Tal como argumenta Ferrando (2013), la confusión general entre estas dos

⁷ La diferencia no debe entenderse como necesariamente (inherentemente) positiva o negativa. Mientras que las acciones afirmativas de grupos históricamente marginados pueden conducir a la emancipación, algunas formas de particularismo que exaltan la diferencia también pueden desembocar en movimientos xenófobos, racistas y (neo)fascistas.

⁸ Siguiendo a autores como Karen Barad, uso el término “ontoepistemología” para referirme a las implicaciones mutuas –a la inextricable relación– entre lo ontológico y lo epistemológico.

escuelas de pensamiento podría deberse a que ambas emergieron en los años ochenta y noventa, con miras a pensar más allá de lo que hoy entendemos como la categoría de lo Humano. Si bien ambas conciben lo humano como una condición mutable y no fija, sus raíces, perspectivas y objetivos son radicalmente distintos.

El poshumanismo y el transhumanismo generalmente coinciden en la importancia de la tecnogénesis, es decir, “el supuesto según el cual la tecnología participa en una dinámica vertiginosa de coevolución con el desarrollo humano” (Hayles, 2011, p. 96). Sin embargo, mientras que el poshumanismo crítico tiende a debatir y reflexionar sobre los modos poshumanos que ha engendrado o puede engendrar la tecnogénesis, tanto en el pasado como en el presente y en el futuro, el transhumanismo tiende a promover el uso creciente de la tecnogénesis con miras a crear lo poshumano. En tal sentido, los transhumanistas tienden a ser funcionalistas, propositivos y proactivos en relación con la tecnología, mientras que los poshumanistas son más reflexivos sobre el tema, desde el punto de vista histórico, ético, político y ontológico.

El poshumanismo tiene raíces en el posmodernismo, las teorías feministas, los estudios culturales y los estudios literarios. Se propone aportar comprensiones y configuraciones del mundo menos antropocéntricas y dualistas. Una de las contribuciones conceptuales y teóricas del poshumanismo es el concepto de cibernético propuesto por Donna Haraway (1990), que cuestiona las fronteras y los dualismos modernos entre los seres humanos y no humanos, entre los ámbitos de lo físico y lo no físico, entre lo orgánico y lo artificial y, en última instancia, entre la tecnología y el Yo (Ferrando, 2013). Martin Heidegger (1977 [1954]) también ha influido en la producción académica poshumana con su ensayo “La pregunta por la técnica”, donde señala que la tecnología no debe concebirse como un mero instrumento técnico, sino como una manera de revelar. Ver la tecnología como un modo de revelación es lo que la vuelve ontológicamente significativa para el proyecto poshumano.

Basándose en Neil Badmington, Castree y Nash (2004) clasifican las corrientes poshumanas en tres modalidades: (1) la apocalíptica, (2) la ontológica y (3) la escéptica. La perspectiva apocalíptica concibe lo poshumano como una condición histórica incipiente que pone en jaque a la naturaleza humana. Su mejor representación está en el ensayo de Francis Fukuyama (2003) sobre “Nuestro futuro poshumano”, según el cual:

La principal amenaza que plantea la biotecnología contemporánea es su posibilidad de alterar la naturaleza humana, y así llevarnos a una etapa “poshumana” de la historia. Esto es importante, tal como argumentaré aquí, porque la naturaleza humana existe, es un concepto significativo y ha suministrado una continuidad estable a nuestra experiencia como especie. En conjunto con la religión, es lo que define nuestros valores más básicos. La naturaleza humana configura y restringe los tipos factibles de regímenes políticos, de modo tal que una tecnología con suficiente poder para reconfigurar lo que somos tendrá consecuencias posiblemente malignas para la democracia liberal y para la naturaleza de la política propiamente dicha. (Fukuyama, 2003, p. 7)

Para Fukuyama, la tecnología no solo amenaza a la naturaleza humana, que él intenta universalizar y esencializar sino que además pone en riesgo la libertad humana y el proyecto liberal global (¡tan caro para él!). Contra este tipo de reacción neohumanista al poshumanismo se ubican las otras dos modalidades poshumanistas, de índole más analítico-filosófica. La segunda concibe el poshumanismo como un conjunto de tesis ontológicas que instan a reconocer, a la manera de Latour, que “nunca hemos sido humanos”. La tercera es una lectura deconstructiva del poshumanismo: un enfoque escéptico, tanto del humanismo como de su trascendencia nociónal, cuya mejor representación está en la obra de Badmington (2000; 2004) (en Castree y Nash, 2004, p. 1342).⁹

⁹ Badmington (2004) nos recuerda con razón que el humanismo está aún muy presente en el poshumanismo, y que deberíamos entender el “pos” del poshumanismo (y

El poshumanismo cuestiona la primacía y el excepcionalismo de los seres humanos, a la vez que intenta evitar la creación de otras primacías. Concibe a la especie humana en pie de igualdad con las demás, en el intento de superar las relaciones de dominación y explotación, tanto de los seres humanos con respecto a otras especies, como al interior de la especie humana.¹⁰ De hecho, los poshumanistas críticos se acercan de la ecología política feminista cuando argumentan que el antropocentrismo no solo resulta en la explotación y la destrucción de otros seres no humanos, sino que además produce desigualdad y asimetrías de poder entre los que se consideran “más humanos” (hombres, blancos, cisheteronormativos, capacitados, etc.) y los que han sido históricamente categorizados como “menos humanos” (mujeres, no blancos, LGBTQIA+, discapacitados, etc.). Tal como argumenta Ferrando (2013):

El poshumanismo no se basa en un sistema jerárquico: no hay grados más altos y más bajos de alteridad cuando se formula un punto de vista poshumano, de modo tal que las diferencias no humanas son tan apremiantes como las humanas. El poshumanismo es una filosofía que provee un buen punto de partida para un pensamiento en clave de relaciones y múltiples niveles, que expanda el foco hacia el ámbito no humano de maneras posdualistas, posjerárquicas. (Ferrando, 2013, p. 30)

Este enfoque hace hincapié en la necesidad de descentrar al ser humano de su posición “excepcional”, como único poseedor de agencia, derechos, valores, inteligencia, lenguaje, moralidad y razón, mediante la demostración de que esos atributos supuestamente “humanos”, junto a todo lo que nos define como humanos, son en verdad el resultado de contribuciones e intervenciones de otros seres incontables.

cualquier otro “pos”), no como una ruptura histórica o epistemológica, sino más bien como “una reelaboración gradual de la tradición [...] algo que dista de ser un final” (Badmington, 2004, 1349).

¹⁰ La discriminación basada en la pertenencia a una especie se ha denominado “especismo”.

Esta feroz crítica al antropocentrismo (así como al androcentrismo y al eurocentrismo a él asociados) se ve como un paso necesario e inaplazable para hacer frente a nuestra crisis ambiental global y a todas las otras formas de violencia que se han perpetrado en nombre del humanismo.

En resumen, el poshumanismo tiene muchos argumentos y perspectivas que se superponen con el nuevo materialismo. Sin embargo, el poshumanismo crítico tiende a alinearse más con los estudios feministas y culturales posestructuralistas, mientras que el nuevo materialismo tiende a enraizarse más en enfoques de la economía política marxista. El poshumanismo crítico indaga en la importancia de descentrar, de desenzualizar, sin dejar de mantener un ojo atento a la responsabilidad ética y la participación política. Pensar la convivialidad y la desigualdad en estos términos nos permite ver cuáles son los tipos de seres, vidas y relaciones que están valorados o devaluados, y por qué lo están. También nos insta a reevaluar cuáles son los tipos de alianzas y traducciones que se necesitan para producir formas más inclusivas y horizontales de convivialidad. En este sentido, algunos poshumanistas críticos han reclamado la urgencia de descolonizar el poshumanismo colocando las políticas y las prácticas del conocimiento indígena en el centro de nuestras reflexiones sobre las relaciones entre los seres humanos y no humanos, así como entre la naturaleza y la sociedad.

Ontologías indígenas

Las perspectivas indígenas sobre las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, y entre los seres humanos y no humanos, suelen ir asociadas, sobre todo en la bibliografía antropológica, al monismo, el holismo, el animismo y el chamanismo. El monismo en general se refiere a algo que lo abarca todo: a una totalidad. Pone de relieve la unidad o unicidad de la existencia, el origen, la sustancia o la esencia. El todo es anterior a sus partes. La existencia se reduce a una sola unidad básica. Tal como argumenta Viveiros de Castro, “si hay

una noción amerindia prácticamente universal, es la de un estado original de indiferenciación entre los seres humanos y los animales, tal como se describe en la mitología” (Viveiros de Castro, 2004, p. 464). De acuerdo con esta perspectiva indígena, dicha condición original indiferenciada de todos los seres humanos y animales es la humanidad, como opuesta a la animalidad de la cosmovisión científica occidental.¹¹ Sin embargo, aún de acuerdo con las cosmovisiones amerindias, el estado posmítico o presente del mundo entraña una diferenciación entre naturaleza y cultura (similar a la dicotomía occidental naturaleza/cultura), pero, en lugar de ser el resultado de una transición desde la animalidad hasta la humanidad, se trata del proceso contrario: un pasaje de la humanidad a la animalidad, en cuyo marco los seres humanos son aquellos que han conservado su estado original. Tal como señala el autor, esta perspectiva tiene importantes consecuencias en lo tocante a las relaciones entre la naturaleza y la sociedad, dado que entraña el argumento según el cual todos los animales aún mantienen una esencia humana. La pérdida de humanidad de los animales se mantendría a un nivel superficial, al nivel de la apariencia:

En consecuencia, muchas especies animales, así como otros tipos muy diversos de seres no humanos, se consideran poseedores de un componente espiritual que los califica de “personas”. Esta noción suele asociarse a la idea según la cual la forma corpórea de cada especie es una envoltura (una “vestidura”) que oculta una forma humanoide interna, a menudo solo visible a los ojos de la especie en particular, así como a los de seres “transespecíficos”, tales como los chamanes. Esta forma interna es el alma o el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana. (Castro, 2004, p. 465)

¹¹ Es importante señalar que Viveiros de Castro (2004, p. 464) usa estos tipos de representaciones dicotómicas como una herramienta heurística para comparar la cosmovisión amerindia con la occidental, con el riesgo de caer en una distorsión, pero también con la ventaja de revelar el difícil y problemático proceso de traducción cultural.

Así, dentro de esta perspectiva, la humanidad no es una condición exclusiva de los seres humanos, sino algo que atañe a todos los seres. La idea de la apariencia corporal como envoltura o vestidura es importante en la medida en que confiere una transmutabilidad o intercambiabilidad entre diferentes especies o seres. Expresa el proceso omnipresente de metamorfosis que tiene lugar cuando los espíritus, los muertos o los chamanes adoptan formas no humanas. El transformismo cosmológico –la posibilidad de que los seres humanos adopten la forma de un animal, una planta o un objeto– y la subjetivación de los seres no humanos (como opuesta a su objetivación) expresan una ruptura radical con el antropocentrismo y el excepcionalismo humano del Occidente.

En contraste con la frecuente representación del animismo (indígena) y el naturalismo (occidental) como polos opuestos, Descola (1996, p. 89) sostiene que

el naturalismo nunca está muy lejos del animismo: el primero produce constantemente híbridos reales de naturaleza y cultura que no puede conceptualizar como tales, mientras que el segundo conceptualiza una continuidad entre los seres humanos y no humanos que solo puede producir metafóricamente, en las metamorfosis simbólicas generadas por los rituales. (Descola, 1996, p. 89)

Viveiros de Castro también destaca así las diferencias y semejanzas entre ambos: “El polo no marcado del animismo es la ‘sociedad’; el del naturalismo, la ‘naturaleza’: estos polos funcionan, de manera respectiva y contrastante, como la dimensión universal de cada modo. De aquí se deduce que el animismo y el naturalismo son estructuras jerárquicas y metonímicas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 5).

Viveiros de Castro también examina dónde se crean la unidad y la diferencia en cada una de estas dos cosmovisiones contrastantes. En las cosmovisiones occidentales, entre los seres humanos y no humanos hay una unidad física (corpórea) (somos organismos formados por los mismos átomos o partículas) y una diferenciación metafísica (espiritual) (los seres humanos son únicos porque tienen un alma/

espíritu, mientras que los animales, las plantas y los objetos no la tienen). En contraste, para la cosmología indígena del Amazonas, hay una unidad metafísica (tanto los seres humanos como los animales, las plantas y los espíritus tienen un alma, una intencionalidad y una subjetividad) y una diferenciación física (los seres humanos, los animales, las plantas y los espíritus tienen cuerpos diferentes, y por ende distintos puntos de vista). Esta continuidad metafísica es lo que Viveiros de Castro denomina “animismo”, mientras que la diferencia física es lo que el autor llama “perspectivismo”: “el espíritu o alma (que aquí no es una sustancia inmaterial, sino más bien una forma reflexiva) integra, mientras que el cuerpo (no un organismo material, sino un sistema de afectos activos) diferencia” (Viveiros de Castro, 1998, p. 11).¹²

La unidad espiritual amerindia entre los seres humanos y no humanos no necesariamente conduce a relaciones totalmente horizontales e igualitarias, pero sí cambia los términos de la relación entre ellos. Segundo Descola y Pálsson (1996) los modos dominantes de la relación entre seres humanos y no humanos que caracterizan a algunas de las cosmologías indígenas amazónicas incluyen la reciprocidad, la depredación y la protección. El principio de reciprocidad resulta de comprender la biosfera como un sistema cerrado y homeostático, y la energía vital como finita. De aquí se deduce que los seres humanos y no humanos son equivalentes y pueden sustituirse unos a otros. La organización interna y el equilibrio general del sistema se mantienen mediante un constante intercambio de servicios, almas, alimento o vitalidad genérica entre los seres humanos y no humanos. Por ejemplo, los seres humanos deben compensar a los no humanos (mediante rituales, ofrendas, la enfermedad, la muerte, etc.) por los alimentos que estos les proveen (Descola y Pálsson, 1996). Bird-David (1992) se refiere a este tipo de reciprocidad entre los seres

¹² Estas oposiciones binarias entre el animismo y el naturalismo, o entre las cosmovisiones occidentales y no occidentales, desaparecen por completo cuando hacemos una distinción entre el discurso científico oficial y las prácticas intrusivas del “mundo real” (Latour, 1991).

humanos y no humanos como la “energía cósmica del compartir”, en cuyo marco “el medioambiente comparte su abundancia con los seres humanos, del mismo modo en que los seres humanos comparten entre ellos” (Ingold, 2000, p. 44). Por otra parte, la depredación puede definirse como “el resultado involuntario de un rechazo general de la reciprocidad, más que un intercambio deliberado de vidas a través de una relación belicosa” (Descola, 1996, p. 90). La protección tiene lugar cuando los seres no humanos se conciben como dependientes de los seres humanos para su reproducción y su bienestar, como en el caso de la domesticación. Tal como explica el autor, “Si bien este conjunto de términos se organiza ahora en una jerarquía, la objetivación social de los seres no humanos sigue estructurada por una relación de analogía” (Descola, 1996, p. 91).

El chamanismo es una instancia de la intercambiabilidad humana-no humana que caracteriza a este “mundo sumamente transformacional” (Riviere, 1994, p. 256) de las cosmologías indígenas (en Viveiros de Castro, 1998, p. 3). El chamanismo pone en acto la posibilidad de comunicarse entre mundos diferentes, así como de asumir, comprender, leer y traducir los puntos de vista de los seres extrahumanos. De acuerdo con David Kopenawa, “la práctica del chamanismo se describe como *xapirimuu*, ‘actuar como un espíritu’; volverse chamán es ‘volverse un espíritu’ (*xapiripruu*). Estas expresiones se refieren al hecho de que, durante el trance chamánico, el chamán se identifica con los ‘espíritus auxiliares’ que está invocando” (Kopenawa y Albert, 2013, p. 490). Viveiros de Castro caracteriza el perspectivismo del chamanismo como un multinaturalismo, una “política cósmica” que él contrasta con el multiculturalismo occidental, a su vez una política pública basada en el relativismo cultural, que representa “una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, cada una de ellas orientada a comprender una naturaleza externa y unificada que contempla esas representaciones con absoluta indiferencia” (Viveiros de Castro, 1998, p. 10). En contraste, el multinaturalismo se refiere a las diferentes perspectivas situadas en diferentes cuerpos (naturalezas), que permiten la existencia de

diferentes mundos: “Una sola ‘cultura’, múltiples ‘naturalezas” (Viveiros de Castro, 1998, p. 10).

Escobar (2015, p. 29) describe la concepción indígena del mundo como una “ontología relacional” en cuyo marco “ningún ser (ni humano ni no humano) preexiste a las relaciones que lo constituyen”.¹³ Tal como señala el autor, esta cosmovisión es común a muchas comunidades étnicas del mundo, además de estar presente en algunas perspectivas occidentales. Sin embargo, las ontologías relacionales se han visto relegadas a una posición subalterna dentro del discurso científico y el orden capitalista dominantes, así como amenazadas por prácticas de etnocidio, ecocidio, epistemicidio y femicidio. Por ejemplo, tal como señala Federici (2004), las ontologías relacionales que caracterizaban a la concepción mágica del mundo en tiempos precapitalistas se asociaban estrechamente a la práctica femenina de la brujería:

En la base de la magia había una concepción animista de la naturaleza que no admitía separaciones entre la materia y el espíritu, y por ende imaginaba el cosmos como un organismo vivo, poblado de fuerzas, donde cada elemento se encontraba en una relación “empática” con el resto. (Federici, 2004, pp. 141-142)

Tal como agrega la autora, “erradicar estas prácticas era una condición necesaria para la racionalización capitalista del trabajo, en la medida en que la magia aparecía como una forma ilícita de poder, así como un instrumento para obtener lo deseado sin trabajar” (Federici, 2004, p. 142).

Involucrarse con el conocimiento indígena sobre “la naturaleza” es contribuir a la “re/ubicación de las voces nativas modernas en las construcciones de la naturaleza [así como] comenzar a sanar el desencantamiento causado por la ruptura entre cultura y naturaleza dentro de la ciencia occidental” (Johnson y Murton, 2007, p. 121). Tal

¹³ La ontología relacional puede definirse como una posición filosófica que distingue entre sujeto-sujeto, sujeto-objeto y objeto-objeto a través de la relación mutua, en lugar de hacerlo con referencia a la sustancia (Schaab, 2013).

como argumentan estos autores, una manera de hacer esto es considerar el conocimiento en su función local, situada y artífice de lugar:

La ciencia nativa actúa para mediar entre la comunidad humana y la comunidad natural más abarcadora de la que dependen los seres humanos para la vida y el sentido. Esta participación íntima y creativa permite percibir con mayor claridad las cualidades sutiles del lugar (Cajete, 2000, p. 20).

El trabajo de Ulloa (2017, p. 175) con pueblos indígenas de Colombia describe un proceso de “autodeterminación ambiental” que implica nociones indígenas de justicia basadas en un sentido de la responsabilidad y la reciprocidad para con los seres humanos y no humanos. De esta manera se expande la noción establecida de “justicia ambiental” a una noción de “justicia ambiental relacional indígena”, que ve los territorios y los seres no humanos como actores políticos con sus propios derechos. Los territorios y “naturalezas” ancestrales se ven como “víctimas” del extractivismo, el cambio climático y la degradación ambiental, por lo cual merecen una reparación histórica que respete los principios indígenas de reciprocidad y responsabilidad, necesarios para la “circulación de la vida”. De ahí que la justicia ambiental relacional indígena se vincule directamente a las territorialidades, el conocimiento situado, la complementariedad, la conectividad y la defensa de la vida, en el sentido más amplio del término (Ulloa, 2017).

Por último, las ontoepistemologías indígenas nos muestran diferentes maneras de comprender la naturaleza, los seres humanos y las relaciones humanas-no humanas. Nos recuerdan que estas formas de ver y de ser han sido sistemáticamente borradas, excluidas y devaluadas, hasta el punto de que muchísima gente las considera falsas y ridículas. El conocimiento indígena nos permite cambiar los términos de nuestras relaciones con los otros no humanos en nuestras interacciones cotidianas. Tal como el poshumanismo crítico y el nuevo materialismo, las perspectivas indígenas forjan alianzas con la diferencia, a través de la reciprocidad y la relacionalidad. Abren

nuevos mundos mediante la iluminación de lo no visto, así como la tracción de todo aquello que parece una sustancia fija e inmutable, con lo cual nos recuerdan que ser-en-el-mundo significa abrazar el estado incompleto y la transformación por medio de constantes inter-acciones e intra-acciones con múltiples otros.

Dimensiones de la convivialidad-desigualdad humana-no humana

Las perspectivas ontoepistemológicas indígenas y africanas han aportado invaluable indagaciones, conocimientos y maneras de ser-en-el mundo que abrieron las puertas a distintas formas de convivialidad entre los seres humanos y no humanos. Aunque no se lo reconozca de manera explícita, el poshumanismo y los nuevos materialismos parecen haberse inspirado fuertemente en estas cosmologías no europeas. Sin embargo, tanto uno como los otros remontan sus genealogías a filosofías occidentales como las de Spinoza, Deleuze, Bergson y Foucault. Aunque el nuevo materialismo y el poshumanismo comparten muchos principios y valores, lo cierto es que exhiben diferencias en lo que concierne a la literatura preferencial de cada uno. El término “nuevo materialismo” parece más difundido en el campo de las ciencias sociales, especialmente en la antropología, la sociología y la geografía, mientras que el término “poshumanismo” aparece más en las humanidades, sobre todo en los estudios feministas, culturales y literarios. Más aún, el nuevo materialismo tiende a enfocarse más en romper con la división entre naturaleza y cultura mediante la demostración de que “todo es materia”, mientras que el poshumanismo prefiere cuestionar la división entre los seres humanos y no humanos, así como el antropocentrismo y el excepcionalismo del humanismo. El transhumanismo también se muestra como un intento de romper el par binario humano-no humano, especialmente en lo que concierne a la relación de los seres humanos con la tecnología, pero su objetivo se mantiene

hondamente humanístico y antropocéntrico, en la medida en que promueve la mejora de los seres humanos (leer: hombres, blancos, ricos, cisheteronormativos). Por último, los enfoques basados en el materialismo histórico de Marx nos muestran que, aunque algunas de sus versiones más antiguas y recientes tienden a mantener la primacía de lo social sobre lo natural, en general contribuyen a politizar e historizar nuestra comprensión de las relaciones humanas-no humanas, y por lo tanto también deben ser tomados en cuenta cuando se piensa en la convivialidad-desigualdad con lo más-que-humano en América Latina.

En esta sección analizaremos de qué manera estas diferentes perspectivas sobre las relaciones naturaleza-sociedad y seres humanos-no humanos nos ayudan a comprender y teorizar la convivialidad y la desigualdad con-en América Latina. Examinaremos cómo el hecho de repensar las relaciones entre los seres humanos y no humanos mediante los conceptos de alianzas, traducción y afectos nos suministra nuevas herramientas analíticas para estudiar las formas y los procesos de “vivir juntos con diferencia”, así como las desigualdades que son constitutivas de estas formas de coexistencia, o bien están implicadas en ellas. He elegido estos conceptos sobre la base de su relevancia para comprender el “vivir con” o el “estar juntos” de la convivialidad y la desigualdad en el contexto de las inter-/intra-acciones humanas-no humanas.

Alianzas y estado incompleto

Los académicos como Nyamnjoh (2017) han usado la noción de convivialidad para describir otras posibilidades de conocer y ser-en-el-mundo mediante el involucramiento con ontologías y epistemologías no europeas. De acuerdo con Nyamnjoh, las ideas populares de lo que constituye la realidad en Nigeria conciben la conciencia como algo que “puede habitar en cualquier recipiente –humano y no humano, animado e inanimado, visible e invisible–, por muy completo o incompleto que esté el recipiente en cuestión” (Nyamnjoh, 2017,

p. 4). Nyamnjoh sugiere concebir la convivialidad “como el reconocimiento y la celebración del estado incompleto [...] para moderar la búsqueda de consumación individual, así como el oportunismo que la caracteriza”. En sus palabras:

La convivialidad nos alienta a buscar, encontrar y explorar maneras de mejorarnos y complementarnos con las posibilidades agregadas de potencia que coloca en nuestro camino el estado incompleto de otros (seres humanos, naturales, sobrehumanos o sobrenaturales por igual), nunca como estratagema para completarnos (una ilusión extravagante, en última instancia), sino para volvernarnos más eficaces en nuestras relaciones y nuestra sociabilidad. (Nyamnjoh, 2017, p. 10)

En su obra sobre la política y las relaciones indígenas-medio ambiente en los Andes peruanos, Marisol de la Cadena (2015) toma prestada de Isabelle Stengers la noción de “cosmopolítica” para poner de relieve “las relaciones entre mundos divergentes como práctica decolonial de la política, sin otra garantía que la ausencia de semejanza ontológica” (Cadena, 2015, p. 281). La autora analiza la alteridad ontológica demostrando cómo las maneras de ser-en-el-mundo y los conocimientos indígenas de los Turpo incluyen y exceden las prácticas modernas y no-modernas. Sundberg (2014) insta a descolonizar los estudios poshumanos mediante la adopción de epistemologías, ontologías y metodologías indígenas (u otras no occidentales), así como mediante la demostración de sus contribuciones al poshumanismo. Algunos académicos poshumanos críticos han comenzado a involucrarse con los conocimientos indígenas estadounidenses, canadienses y australianos (Watson y Huntington, 2008; Panelli, 2010; Sundberg, 2011; Larsen y Johnson, 2012; Blaser, 2012).

En los estudios feministas también se habla desde hace tiempo de las alianzas, las afinidades y el afecto para demostrar que las diferencias pueden agrupar en lugar de separar. Estos estudios han demostrado que el poder político no es solo una cuestión de posición, sino que también involucra el estar juntos. Tal como argumenta Latour, “los actantes no son más fuertes o más débiles en virtud de alguna

fortaleza o debilidad inherente que hayan albergado siempre en su esencia privada. Lejos de ello, los actantes solo adquieren más fuerza por medio de sus alianzas (en Harman, 2009, p. 15). De ahí que las alianzas entre los seres humanos y no humanos no puedan ser reducidas a una suerte de proceso metabólico natural, sino que deben verse como prácticas políticas, dadas sus profundas implicaciones sociales y ecológicas.

En su estudio sobre las biotecnologías, Bingham (2006, p. 485) analiza las implicaciones de “agregar cosas a un mundo que ya está lleno”. Su propósito es examinar cómo se relacionan los recién llegados con las comunidades ya existentes en las que son introducidos, usando el concepto de “amistad” para entender los tipos de relaciones conviviales que se configuran entre diferentes formas de vida. Bingham se inspira en el libro *Políticas de la amistad*, de Jack Derrida (1997), donde el filósofo francés sugiere “pensar en el amigo no como un otro yo, sino más bien en el otro yo como amigo” (Bingham, 2006, p. 488), o lo que Haraway (2003) llama “especie compañera” u “otredad significativa”, que expande nuestra concepción de la relación social hacia los seres no humanos. Así, en lugar de basarse en la especie o forma de la entidad (de tipo humano, de tipo animal, de tipo vegetal, etc.), la amistad se caracteriza por “una determinada cualidad de estar abiertos a otros y con otros” (Bingham, 2006, p. 489).

Blaser (2012) señala que la literatura sobre lo “más que humano” en la geografía tiende a omitir o excluir la presencia de otras ontologías, como las que incluyen a otros seres no visibles pero animados de la Tierra, tales como los espíritus, los dioses y las diosas. De acuerdo con Blaser, el intento de evitar la “otrización” (atribuir al otro objetivado una diferencia que refuerza la primacía del yo) ha conducido a los académicos de la antropología y otras disciplinas a incurrir (excesivamente) en la “mismidad” (negar al otro/a objetivado/a el derecho a su diferencia y someterlo/a a las leyes del yo). Ello implica una tendencia a universalizar perspectivas y categorías dominantes que terminan por reforzar el eurocentrismo. Un resultado de estas prácticas “mismificadoras” ha sido la frecuente reducción

de las ontologías indígenas, tales como la *Pachamama* de América Latina, a un esencialismo estratégico, a *performances* étnico-políticas realizadas por los subalternos con el fin de responder a intereses particulares: “Cómodos con el supuesto de que los subalternos no pueden hablar, renunciamos a todo esfuerzo por escuchar ‘cosas’ que nuestras categorías no pueden captar” (Blaser, 2012, p. 4). Esta renuncia ha reducido las diferencias ontológicas a una instrumentalidad política. Sin embargo, para los pueblos indígenas de Ecuador, Perú y Bolivia, las entidades tales como la *Pachamama* (que los occidentales denominarían una “criatura de la imaginación”) están tan presentes como cualquier roca, tormenta o maizal: hasta el punto de que, mediante “la movilización del heterogéneo ensamblaje que le confiere existencia, ¡la *Pachamama* ha forzado su propio reconocimiento institucional como sujeto con derechos!” (Blaser, 2012, p. 3). Sin embargo, la expansión de los derechos humanos a seres no humanos equivale a reducir la otredad a la mismidad (Bingman, 2006). En otras palabras, no basta con incluir a los Otros (mujeres, indígenas, animales, etc.) en el régimen dominante (las ciencias, el capitalismo, la modernidad, las leyes, etc.), sino que más bien hay que encontrar maneras de explicar simultáneamente la semejanza y la diferencia, así como el estado incompleto y el exceso.

Estas preocupaciones se hacen eco de la idea del “fractal”, a la que recurre Donna Haraway (1991) para desarrollar su noción de ciborg, un ser mitad humano y mitad máquina que contiene más de uno y menos de dos, o la noción de “conexiones parciales” que propone Strathern (2004), refiriéndose a “una conexión entre entidades basada en el hecho de que cada una realiza capacidades para la otra: cada una hace el otro “trabajo” (Strathern, 2004, p. 39). Gilroy (1993) también usa la noción de fractal para entender la estructura “rizomorfa” y “discontinua” que caracteriza a los movimientos diaspóricos y la cultura transnacional del Atlántico Negro. Cadena (2015) explica de qué manera el concepto de “persona fractal”, que Wagner (1991, p. 163) describe como “una entidad con relaciones integralmente implicadas”, resuena con el concepto indígena de *ayllu*. Tal como lo

expresa su maestro indígena, “el ayllu es como un tejido, y todos los seres del mundo –personas, animales, montañas, plantas, etc.– somos como los hilos, somos parte del diseño. Los seres de este mundo no están solos, así como un hilo no es por sí mismo un tejido, y los tejidos son con los hilos” (Cadena, 2015, p. 44).

En consecuencia, el fractal representa simultáneamente la semejanza y la diferencia, que también, de acuerdo con esta autora, debe ser nuestra manera de concebir la indigeneidad, “tanto con (y por lo tanto similar a) como sin (y por lo tanto diferente de) las instituciones de los Estados-nación latinoamericanos, ya sean coloniales o republicanas (Cadena, 2015, p. 33). Esta perspectiva pone en tela de juicio el pensamiento binario y las identidades esencializadas, con lo cual desafía tanto la singularidad como la multiplicidad, tanto el monismo como el pluralismo, tanto la diferencia como la mismidad. En la teoría del caos –donde se elaboró esta noción por primera vez, principalmente en la obra de James Gleick (1991)–, los fractales son figuras geométricas que se replican a sí mismas en cualquier escala, dentro de sistemas no lineales, dinámicos y abiertos, sin perder complejidad. Estos patrones están omnipresentes en la naturaleza, como en las flores, las redes fluviales, los copos de nieve, las líneas costeras, las nubes, el brócoli, los sistemas de vasos sanguíneos, etc. En lo que concierne al estudio de las relaciones humanas-no humanas, la metáfora del fractal puede ayudarnos a explicar cómo nuestras conexiones parciales con los seres no humanos crean configuraciones de convivialidad que tienen implicaciones y repercusiones en todas las escalas, desde los niveles microscópicos hasta los macroscópicos.

¿Cómo es que las alianzas particulares entre entidades biológicas y tecnológicas generan o alteran diferentes tipos de configuraciones conviviales a diferentes escalas? Como ejemplo podemos rastrear las constelaciones conviviales de diversas escalas que forman los OGM a lo largo de su producción, su circulación y su consumo: desde las relaciones conviviales y desiguales que crea su concepción en materia de la producción y la distribución del conocimiento científico entre el Norte Global y el Sur Global, hasta las relaciones conviviales que

altera su cultivo al interferir en la relación entre plantas y animales (como en el caso de la polinización de las abejas), hasta sus impactos desiguales en la salud humana –especialmente entre quienes no pueden darse el lujo de pagar alimentos orgánicos– y hasta sus intraacciones con otros microorganismos del cuerpo humano después de la ingesta. De ahí que una topografía fractal de la convivialidad humana-no humana pueda ayudarnos a entender el modo en que estas alianzas (re)producen o replican formas particulares de configuraciones conviviales y desiguales a escalas múltiples y superpuestas. La topografía fractal nos permite examinar las reverberaciones históricas, sociales, políticas y geográficas de las constelaciones conviviales humanas-no humanas.

Blaser (2012) demuestra la importancia de cambiar el concepto de “diferencia cultural”, que presupone la existencia de una sola realidad universal y múltiples perspectivas sobre esa realidad, por el de “diferencia ontológica”, que presupone la existencia de múltiples mundos y realidades. Esto nos recuerda al perspectivismo indígena de Viveiros de Castro, con su perspectiva “multinatural” en lugar de “multicultural”. Sin embargo, en aras de evitar la caída en una inconsecuente sustitución de la cultura por la ontología, así como prevenir una (re)instalación de los mismos supuestos ontológicos modernistas que se denuncian, Blaser (2015, p. 5) sugiere concebir la ontología como una manera de “hacer mundo”. Si la ontología es algo que se hace y se produce, entonces siempre es política.

En consecuencia, una “ontología política” debe prestar atención al modo en que diferentes mundos se disputan las conexiones entre los seres humanos y no humanos, así como nuestra manera de producir mundos a través de esas conexiones. Por ejemplo, tal como señala Blaser (2009), la apropiación capitalista de la naturaleza en calidad de “recurso” con fines de lucro, y de la tierra como propiedad privada, exhibe una diferencia radical con respecto a la concepción indígena de los seres humanos y no humanos como miembros de la comunidad, y de la tierra como algo a lo que pertenecemos. Si entendemos la realidad como un pluriverso (Blaser, 2002, p. 7), podemos

usar la convivialidad como concepto analítico para estudiar cómo se conectan o desconectan esos despliegues de mundos, así como cuáles son las implicaciones sociales, económicas, ecológicas y políticas de dichas (des)conexiones.

El manifiesto de Collard, Dempsey y Sundberg en favor de la “abundancia multiespecie”, inspirado en movimientos indígenas y campesinos, aboga por “formas más diversas y autónomas de vida y convivencia”. Para estas autoras, la urgencia de actuar frente a las ruinas que caracterizan a nuestra condición de Antropoceno no debería invitarnos, como sugiere Latour, a dar la espalda al pasado a fin de tomar por una senda diferente hacia el futuro. Lejos de ello, necesitamos mirar hacia atrás para desnaturalizar el estado de nuestras ruinas, entender cómo llegamos a ellas y pensar en maneras de recuperar la abundancia (como multiplicidad de formas de vida y convivencia) para que vuelva a formar parte de nuestras realidades futuras.

Mediación y traducción

Las ontologías indígenas, el nuevo materialismo y el poshumanismo han aportado importantes metáforas a nuestro diccionario académico, además de crear o resignificar conceptos útiles para abordar las nuevas formas de convivialidad con lo más que humano. Uno de ellos es el término “traducción”. ¿Cómo podemos pensar la traducción, no a la manera de un mero proceso antropogénico, en su acepción lingüística reducida, sino como un proceso material más que humano que incluya a otras formas de vida? ¿Cómo puede ayudarnos un concepto ampliado de la traducción a enriquecer e incrementar el poder analítico de la convivialidad?

Los estudios culturales e feministas han demostrado la importancia primordial de la traducción para forjar alianzas políticas entre géneros, culturas, razas y lugares. Han desarrollado un abundante corpus teórico sobre la “traducción cultural”, que puede definirse como una noción “basada en la idea de que todo proceso de descripción,

interpretación y diseminación de ideas y cosmovisiones siempre está ya atrapado en relaciones de poder, así como en asimetrías entre lenguas, regiones y pueblos” (Costa, 2014, p. 20). En su libro *Translation and Gender*, Flotow (1997) describe el acto de traducción como “lo que hacen las mujeres cuando entran en la esfera pública: traducen su lenguaje privado, las formas específicamente femeninas de discurso que emergieron como resultado de la exclusión de género, a alguna forma del código patriarcal dominante” (Flotow, 1997, p. 12).

¿Cómo nos ayuda esta concepción feminista de la traducción a imaginar cómo ocurre la traducción entre los seres humanos y no humanos? Sobre la base de Latour, Harman (2009, p. 15) define la traducción como “el medio de vincular una cosa a otra”. En consecuencia, los actos de traducción entrañan esfuerzos por movilizar y configurar redes de seres humanos y no humanos (Law, 1999, en Rock, Degeling y Blue, 2014). La política y las prácticas del conocimiento indígena también han recurrido a la noción de traducción para explicar la forma de convivialidad que se produce entre los seres humanos y los espíritus o dioses.

La traducción es representación, pero también apropiación y transformación. Tal como argumenta Costa (2014), muchos de los académicos que estudiaron las exportaciones globales de conceptos –como Bourdieu y Wacquant– contribuyeron a reproducir una relación dicotómica simplificada entre la dominación/imposición de Estados Unidos y la sumisión/complicidad de los subalternos, debido a que “desatendieron la dinámica de ‘lectura’ y ‘traducción’ a través de la cual las ideas ‘extranjeras’ se incorporan a las esferas intelectuales nacionales, cada una con sus propias trayectorias históricas, formaciones culturales y mitologías sociales” (Costa, 2014, p. 22). La traducción es, entonces, el resultado de actos negociados de lectura (recepción) y apropiación (incorporaciones), definidos por relaciones desiguales de poder.

El arte de la traducción entre seres humanos y no humanos, así como de traslocación entre diferentes mundos, puede entenderse mejor mediante las prácticas del conocimiento indígena. Tal como

lo describe Cunha (1998), los chamanes son “viajeros del tiempo y el espacio, son traductores y profetas”, tratan de reorganizar lo que presencian en sus viajes evitando nombrar lo que ven, traduciéndolo con palabras enroscadas que “manifiestan la incertidumbre de la percepción alucinatoria”, con lo cual demuestran que su visión es aproximativa, particular y parcial (Cunha, 1998, p. 12). El principal trabajo del chamán (o de cualquier traductor) es el intento de recrear significados mediante el establecimiento de relaciones y conexiones, así como la adopción del punto de vista del Otro (Cunha, 1998).

Dice Walter Benjamin (2011 [1916]):

Pero la realidad del lenguaje se extiende no solo a todos los campos de expresión espiritual del hombre –a quien en un sentido u otro pertenece siempre una lengua–, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe en alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual. (Benjamin, 2011 [1916], p. 251 [1986, p. 139])

De acuerdo con Benjamin, el lenguaje no se restringe a las palabras ni a la humanidad: el lenguaje es la expresión o la comunicación de contenido espiritual. En el marco de esta perspectiva, la traducción no es solo lingüística o logocéntrica, no es una mera transposición de significados para volverlos conmensurables entre diferentes lenguas humanas; lejos de ello, “la traducción es la transposición de una lengua a otra mediante una continuidad de transformaciones” (Benjamin, 2011 [1916], p. 261 [1986, p. 148]), y esas lenguas pueden ser tanto humanas como no humanas. De ahí que el acto de traducir pueda concebirse como una “conmensurabilidad impuesta” (Smith y Morphy, 2007). En este sentido, ponerle precio a la naturaleza también es un acto de traducción. Toda ordenación, medición, representación y denominación es un acto de traducción, que despoja al ser de su carácter dinámico y expansivo para reducirlo, fijarlo y confinarlo en el lenguaje. “La traducción de la lengua de las cosas a la lengua [humana] no es solo traducción de lo mudo a lo sonoro: es

la traducción de aquello que no tiene nombre al nombre” (Benjamin, 2011 [1916], p. 261 [1986, p. 148]).

Las traducciones culturales involucran los actos de interpretación y representación, y por ende la transformación de diferentes maneras de hacer mundo. En este sentido, tienen efectos ontológicos. Por ejemplo, Medina (2011) habla sobre un tipo de “diálogo entre sordos” cuando analiza la relación entre el concepto occidental de desarrollo y el concepto indígena del *buen vivir* (o *suma qamaña*, en aimara). Este último a menudo se traduce para los occidentales simplemente como “vivir bien, no mejor”. Sin embargo, tal como explica el autor,

La traducción castellana pierde las connotaciones sistémicas y cosmobiológicas de los idiomas amerindios: se antropocentrista, por así decirlo y, en vista de ello, recurre al lenguaje de la *New Age* para hacerse entender, con lo que deviene en algo parecido a un manual de autoayuda americano. (Medina, 2011, p. 2)

De manera similar, Haidar y Berros (2015, p. 136) señalan que la traducción del concepto andino quechua *sumak kawsay* por “vivir en armonía con la naturaleza”, así como su institucionalización e inclusión en el discurso del “desarrollo sostenible”, ha convertido este principio central del *buen vivir* en un subtema del “desarrollo sostenible”, es decir, en un principio subordinado a ese proyecto. Esto reduce el concepto holístico de “vivir en armonía con la naturaleza” a un capítulo de la cuestión más general de la salud humana. Tal como señalan las autoras, “a través de su relectura en clave holística, el discurso de la ‘vida en armonía con la naturaleza’ termina [por enfatizar] la retórica de ‘integración’ y ‘convivencialidad’ que subyace a la noción de desarrollo sostenible” (Haidar y Berros, 2015, p. 147). Todos estos autores arrojan luz sobre las distorsiones que ocurren cuando los modos de hacer mundo históricamente marginalizados se traducen, universalizan e institucionalizan en el lenguaje de la economía y las leyes nacionales e internacionales. En estos términos, la convivialidad no es más que una manera de sostener la economía

capitalista global mediante la garantía de que aprendamos a coexistir mejor con la condición material que la sostiene. Esta forma de convivialidad está inserta en una cosmovisión antropocéntrica que sirve a intereses económicos humanos. Sus términos de traducción también están definidos por la colonialidad del poder, ya que es el lenguaje indígena el que se traduce y se distorsiona con el fin de adaptarlo a la manera occidental dominante de hacer mundo. No obstante, también es a través de este proceso de traducción que el conocimiento indígena logra penetrar en esos espacios de poder.

La política del afecto

La célebre formulación de Spinoza según la cual todos los cuerpos tienen el poder “de afectar y ser afectados” ha ejercido una influencia significativa en los académicos que intentan pensar más allá de las divisiones modernas mente/cuerpo, humano/no humano, cultura/naturaleza, objeto/sujeto. De acuerdo con Massumi (2015), “afectar y ser afectado” es estar en un encuentro. La política del afecto aparece así como un elemento central de la convivialidad entre los seres humanos y más allá de ellos. En clave spinoziana, el afecto no significa solo emoción o sentimiento personal, sino que se entiende más bien como un estado transicional, “el pasaje de un umbral”, un cambio de intensidad, una manera de entablar contacto con otros y con el mundo (Massumi, 2015, pp. 3-4). Esto se diferencia de la emoción, que puede definirse como “el modo en que la profundidad de esa experiencia continua se registra a nivel personal en un momento dado” (Massumi, 2015, p. 4).

El afecto está muy involucrado en la conformación de las relaciones humanas y no humanas, así como en la producción de configuraciones conviviales entre seres humanos y no humanos. Puede suscitar convivialidades jerárquicas u horizontales, opresivas o emancipadoras, cooperativas o conflictivas, según el contexto donde tenga lugar. Tal como argumenta Emboaba da Costa (2016), los estudios generalmente tienden a “presuponer que lo afectivo es una

fuerza unificadora positiva, o bien ignoran el papel que desempeñan los afectos en el atractivo de los discursos raciales dominantes sobre la identidad, la nación y la pertenencia” (Emboaba da Costa, 2016, p. 24). Cabe decir, entonces, que los afectos siempre están situados: “emergen en un espacio delimitado por un contexto histórico y geopolítico concreto, estructurado por desigualdades” (Gutiérrez Rodríguez, 2011, p. 3).

Las relaciones afectivas con seres no humanos pueden producir lo que Sara Ahmed (2010, 22) denomina “objetos felices”, que son “objetos que nos afectan de la mejor manera”. Tal como lo explica la autora, “estos objetos se pasan de mano en mano, con el resultado de acumular valor afectivo positivo como bienes sociales”. Los “objetos felices” son aquellos a los que se dirigen los buenos sentimientos y que proveen “un horizonte compartido de experiencia” (Ahmed, 2010, p. 21). Siguiendo a Spinoza, la convivialidad humana-no humana puede entenderse como el proceso a través del cual se valoran los objetos por vía de su contacto con cuerpos humanos: “nos movemos hacia y desde los objetos, según cómo nos veamos afectados por ellos” (Ahmed, 2010, p. 24). Tal como en nuestras relaciones con otros seres humanos, el afecto con los seres no humanos alberga una promesa de felicidad. Nuestro afecto por animales, plantas, alimentos, tecnología, ideas y espíritus está cargado con la noción de que su presencia en nuestra vida nos hará felices, tanto ahora como en el futuro.

El afecto por un objeto también se relaciona con su ubicación geográfica y temporal. El afecto del objeto a menudo se expande hacia su entorno, por medio de la asociación. Siguiendo a Ahmed, Emboaba da Costa (2016) analiza la noción de la democracia racial como un “objeto feliz”, que produce simultáneamente comunidades afectivas felices y seres excluidos infelices. Tal como demuestra el autor, estos objetos felices producen “una economía política de la esperanza que distribuye diferencialmente la esperanza mientras demanda diferentes compromisos, inversiones y sacrificios de distintas personas” (Emboaba da Costa, 2016, p. 26). Puede decirse, entonces, que la

conversión de ciertas naturalezas en objetos felices o infelices está sumamente mediada por la clase social, la racialización y el género. El pensamiento sobre la manera de crear comunidades más afectivas entre los seres humanos y no humanos debe permanecer siempre atento a las diferencias y desigualdades sociales que también puede producir.

Por ejemplo, en el caso del transhumanismo, la tecnología deviene en un “objeto feliz” que nos ayudará a superar las limitaciones humanas, o bien a vivir en los suburbios, rodeados de árboles y saltamontes, o en una playa junto al mar. Tal como sugiere Emboaba da Costa (2016, p. 30), “los objetos felices de la comunidad afectiva emergen aquí a través de un conjunto de procesos que universalizan ciertas nociones de felicidad de modo tal que excluyen (1) otras maneras de ser feliz, (2) cualquier rechazo de esos objetos como felices y (3) los afectos negativos que suscita la inversión en esos objetos”. Es así como los afectos colectivos que vuelven felices a algunos objetos producen efectos desiguales y se comparten de manera desigual. El objeto feliz de la democracia racial brasileña significa para algunos mezcla y convivialidad, mientras que otros lo ven como racismo velado (Emboaba da Costa, 2016, p. 31). En consecuencia, el pensamiento de la convivialidad en función de los afectos requiere tomar en cuenta los efectos diferenciales del afecto colectivo, los supuestos que subyacen al cultivo de los apegos dominantes y los mecanismos que eclipsan las experiencias desiguales de pertenencia (Emboaba da Costa, 2016, p. 35).

La consideración materialista del nexo entre el afecto y la convivialidad también requiere tomar en cuenta que estos a veces sirven a los intereses del capital, sobre todo en nuestras economías neoliberales basadas en la información y el conocimiento. Por ejemplo, en su estudio de la relación entre comunidad y capitalismo, Joseph (2002) sugiere que las ONG de Estados Unidos cumplen una importante función complementaria del capitalismo por vía del intercambio de dones. En contraste con el intercambio comercial, el intercambio de dones está imbuido de afecto, y por lo general se considera exento

de intereses económicos y utilitarios egoístas. Sin embargo, la autora recurre a Mauss (2002), quien problematiza el intercambio de dones con la idea de que el don también crea un sentido de obligación y retribución que confiere poder al donante. En consecuencia, el intercambio de dones no es tan altruista y exento de jerarquías como puede parecer, ni está tan distante del intercambio comercial capitalista. Tal como sostiene la autora, las prácticas comunitarias tales como la entrega de dones o regalos se manifiestan como el Otro constitutivo de las relaciones capitalistas. De una manera similar, la convivialidad transmite un sentido de comunidad, solidaridad y cooperación que parece contradecir la individualidad constitutiva del capitalismo. Sin embargo, la convivialidad y el afecto también son ingredientes fundamentales de la acumulación capitalista. En palabras de Anderson (2012) “la vida afectiva de los individuos y los colectivos es ‘un objetivo/un blanco de’ y una ‘condición para’ las formas contemporáneas de biopoder” (Anderson, 2012, pp. 28-29).

Comentarios finales

En este trabajo de síntesis he abordado una noción de la convivialidad que a menudo se descuida o se pasa por alto: la convivialidad que emerge del vivir juntos a diario con seres más que humanos, así como su enredo con la desigualdad. He examinado la práctica y el imaginario de la convivialidad más que humana mediante la reseña y el análisis del trabajo realizado por académicos de distintas disciplinas que han intentado trascender las cosmovisiones antropocéntricas dando cuenta de las numerosas relaciones significativas que a menudo creamos, desarrollamos y mantenemos inconscientemente con seres diversos de los humanos, y que son constitutivas de nuestra vida, nuestras identidades y nuestras condiciones materiales cotidianas.

Tal como he demostrado, el pensamiento sobre la convivialidad-desigualdad más que humana requiere un examen más atento de

nuestros supuestos sobre el mundo y sobre lo que hace parecer a algunas “cosas/seres” más reales, más vívidas o más dignas de vivir que otras, o lo que otorga más valor a algunos tipos de existencia y cosmovisiones en comparación con otros. Una perspectiva ontológica relacional ofrece la posibilidad de crear nuevas formas de convivencia con otros seres más que humanos que han sido históricamente excluidos de nuestras formas de hacer mundo por sistemas de valores e ideologías que les niegan “el derecho a tener derechos” (Arendt, 1968 [1951]). También ofrece nuevas maneras de relacionarse con seres no humanos que se han clasificado y representado históricamente y de manera sistemática como externos, inexistentes o inferiores a los humanos, y por ende como no dignos de preocupación y respeto. Tal como lo expresa Krenak (2019):

En Ecuador, en Colombia, en algunas de esas regiones andinas, encontramos lugares donde las montañas forman parejas. Hay madres, padres, hijos, hay familias de montañas que intercambian afecto, que hacen intercambios. Y los habitantes de esos valles celebran a esas montañas, les dan comida, les dan regalos, obtienen regalos de esas montañas. ¿Por qué no nos entusiasman estos relatos? ¿Por qué se van olvidando y apagando en favor de una narrativa globalizante, superficial, que quiere contarnos la misma historia? (Krenak, 2019, p. 10)

Las cosmovisiones y los conocimientos “amefricanos”¹⁴ y amerindios han contribuido a posibilitar el (re)surgimiento de otras “maneras de hacer mundo”, según las cuales podemos ser afectados por otros no humanos de maneras que han resultado inconcebibles para muchísima gente durante muchísimo tiempo. Estas nuevas relaciones conviviales pueden ayudar a provincializar y transformar progresivamente los humanismos prometeicos y depredadores que amenazan la supervivencia de nuestra especie y de tantas otras.

¹⁴ Lélia Gonzalez (2018 [1988]) acuñó las palabras “América” y “amefricano/a” para dar visibilidad a las personas negras de América Latina. Esta expresión también se ha usado en forma del verbo transitivo “amefricanizar”, con referencia a la iniciativa de descolonizar las políticas y prácticas del conocimiento.

Los nuevos materialismos y el poshumanismo también aportan percepciones importantes a nuestro estudio de la convivialidad-desigualdad en América Latina, en la medida en que, al tomar en serio la materia, estos enfoques revelan las múltiples maneras en que los seres no humanos realizan importantes tareas que se conciben o representan convencionalmente como prácticas humanas, con el resultado de pasar por alto el papel constitutivo que desempeña lo no humano en las relaciones sociales. Estos enfoques resitúan la agencia no humana en el centro de la atención, por vía de ontologías relacionales que adquieren vida en el marco de una “intraacción” más promiscua entre las ciencias “naturales” y “sociales”.

En un espacio abierto de indeterminación, fluidez y redes de conectividad, la convivialidad puede entenderse como el efecto de conexiones más fuertes o más débiles entre diferentes “actantes” humanos y no humanos. Sin embargo, estas conexiones, aunque se conciben en un plano más horizontal, también involucran procesos de exclusión e inclusión mediante diferentes grados de desconexión. ¿Qué produce estas (des)conexiones? ¿Qué las hace más efímeras o más permanentes en comparación con otras? ¿Qué las hace menos o más expansivas en comparación con otras? En otras palabras, ¿cómo configuran estas conexiones diferentes formas de relaciones humanas-no humanas de poder, y cómo se relaciona esto con la desigualdad? En este tipo de preguntas se basa Blaser (2002) para abogar por una “ontología política” capaz de situar e historizar las prácticas ontológicas relacionales de maneras que nos suministren una comprensión más crítica y explícita de la convivialidad-desigualdad entre seres humanos y no humanos. He ahí lo que podemos lograr con un enfoque de las relaciones humanas-no humanas que combine aspectos del materialismo histórico y el poshumanismo.

El materialismo histórico nos ayuda a entender el papel que desempeña la naturaleza en las relaciones capitalistas, el modo en que se la (de)valúa, se la apropia, se la mercantiliza y se la fetichiza. Este enfoque saca a la luz el profundo condicionamiento que ejerce la economía de mercado en nuestras relaciones con lo no humano. En

contraste, el transhumanismo es un ejemplo extremo de cómo una perspectiva ontológica que reconoce la mutua constitución entre los seres humanos y no humanos (en este caso, la tecnología) puede conducir también a una cosmovisión antropocéntrica que exagera las desigualdades. He ahí el motivo por el cual una perspectiva ontológica materialista debe ir de la mano con un enfoque crítico, político y reflexivo, si se quiere evitar la caída en el naturalismo, el empirismo, el determinismo ambiental o el determinismo tecnológico. Tal como señala Braun, “No hay una regla fija para decir que una ontología particular conduce necesariamente a una política particular, pero tampoco existen ontologías neutrales” (Braun, 2009, p. 31).

Basándome en las contribuciones de estas diferentes perspectivas a la cuestión de las relaciones humanas-no humanas, me he enfocado en tres dimensiones que parecen guiar la mayor parte de los enfoques materialistas y poshumanos críticos: (1) alianzas y estado incompleto, (2) mediación y traducción, y (3) la política del afecto. Cada una de ellas ofrece importantes percepciones para nuestro concepto de la convivialidad-desigualdad en América Latina. Tanto la noción de la convivialidad como potencia de lo incompleto que propone Nyamnjoh (2017), como el perspectivismo indígena de Viveiros de Castro, la cosmopolítica de Stengers, las “conexiones parciales” de Strathern, el “ciborg” de Haraway y el pluralismo ontológico de Cadena, colocan en primer plano la importancia de una ontología pluriversal que promueva alianzas (selectivas) en lugar de divisiones y separaciones. Si la convivialidad es la potencia de lo incompleto, las alianzas y el afecto son su manifestación material.

El foco en lo incompleto y en las alianzas demuestra la importancia de pensar la convivialidad en clave de conexiones parciales (Strathern, 2004), o de las “topografías fractales” que he empleado inspirándome en la apropiación crítica del término “topografía” como método de investigación que propone Katz (2001): “Hacer una topografía es examinar en detalle alguna parte del *mundo material*, definida en cualquier escala, desde la corporal hasta la global, a fin de comprender sus rasgos prominentes y sus relaciones mutuas y

más amplias” (Katz, 2001, p. 1228; las cursivas son mías). Una “topografía fractal”, entonces, saca a la luz las configuraciones particulares de las relaciones conviviales más que humanas en función del espacio, el tiempo y la escala. Pensar la convivialidad-desigualdad de América Latina en clave de “topografía fractal” también significa dar cuenta de las perspectivas “multinaturales” (Viveiros de Castro, 1998; Lorimer, 2012) o las múltiples “maneras de hacer mundo” (Blaser, 2012), en un esfuerzo por descolonizar las ontologías poshumanas, así como revelar y contrarrestar la violencia epistémica infligida a los conocimientos y modos de vida indígenas y afrodiaspóricos.

Tal como he argumentado, el “acto de traducción” puede concebirse como inherente al proceso de vivir juntos con diferencia, lo cual nos ayuda a comprender el carácter recíprocamente constitutivo de la convivialidad y la desigualdad. Entender que la traducción, intencionalmente o no, a menudo resulta en una “conmensurabilidad impuesta” (Smith y Morphy, 2012) también nos ayuda a identificar las formas de convivialidad que pueden conducir a la violencia epistémica. Por último, examinar la implicación del afecto en la configuración de la convivialidad y la desigualdad entre los seres humanos y no humanos también nos revela que, al igual que la convivialidad, el afecto no es inherentemente positivo, e incluso puede convertirse en un elemento central para la reproducción de relaciones desiguales de poder. Por el otro lado, la capacidad de ser afectados por seres diferentes de los humanos es una condición fundamental para pensar en otras formas de hacer mundo que se basen en relaciones menos jerárquicas, opresivas y explotativas con los otros humanos y no humanos.

Esto no significa, como hemos visto, que las alianzas y el afecto necesariamente conduzcan a formas emancipadoras y más igualitarias de convivialidad. La atención a las vías a través de las cuales estos aspectos supuestamente positivos producen efectos diferenciales (con o sin intención) es fundamental para desarrollar una comprensión crítica de la convivialidad que también deje espacio para examinar los juegos de la desigualdad en diversas formas de interacciones “más que humanas”. Si la convivialidad es el vivir juntos a diario con

la diferencia, entonces requiere una traducción constante. Sin embargo, tal como nos recuerda Benjamin, la traducción no ocurre sin transformación: tenemos que volvernos más sensibles a las maneras de traducir nuestras interacciones con lo no humano. ¿Qué significa traducir a los otros no humanos categorizándolos, cartografiándolos, nombrándolos, re-presentándolos y poniéndoles precio? ¿Cómo podemos aprender de nuestras experiencias con la traducción cultural cuando hacemos traducciones “multinaturales”? Una topología fractal puede ayudarnos a localizar qué se traduce y dónde se traduce, así como el modo en que estas traducciones son constitutivas de convivialidades particulares factibles de ser reproducidas en distintos espacios y escalas.

Por último, los enfoques que he reseñado en este trabajo, a partir de mi perspectiva y formación en geografía crítica e ecología política, nos ayudan a distinguir cuáles son los tipos de materialismo que pueden aproximarnos más a un poshumanismo crítico capaz de enriquecer y complicar nuestro concepto de convivialidad. El involucramiento –sumado a la forja de alianzas– con las políticas y prácticas epistemológicas feministas, marxistas, indígenas y otras no occidentales nos permitirá fortalecer el carácter analítico y ético-político de la convivialidad y la desigualdad más que humanas en América Latina.

Bibliografía

Ahmed, Sara (2010): *The Promise of Happiness*, Durham y Londres, Duke University Press.

Anderson, Ben (2012): “Affect and Biopower: Towards a Politics of Life”, en *Transactions of the Institute of British Geographers*, Vol. 37, No. 1, pp. 28-43.

Anderson, Kay, y Colin Perrin (2015): “New Materialism and the Stuff of Humanism”, en *Australian Humanities Review*, No. 58, pp. 1-15.

Arendt, Hannah (1968 [1951]): *The Origins of Totalitarianism*, San Diego (California), Harcourt, Inc.

Badmington, Neil (2004): “Mapping Posthumanism”, en *Environment and Planning A*, No. 36, pp. 1344-1351.

Bailey, Ronald (2005): *Liberation Biology: The Scientific and Moral Case for the Biotech Revolution*, Amherst (Nueva York), Prometheus Books.

Bakker, Karen (2009): “Neoliberal Nature, Ecological Fixes, and the Pitfalls of Comparative Research”, en *Environment and Planning A*, Vol. 41, No. 8, pp. 1781-1787.

Bakker, Karen, y Gavin Bridge (2006): “Material Worlds? Resource Geographies and the Matter of Nature”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 30, No. 1, pp. 5-27.

Barad, Karen (2003): “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 28, No. 3, pp. 801-831.

— (2007): *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham y Londres, Duke University Press.

— (2011): “Nature’s Queer Performativity”, en *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, Vol. 19, No. 2, pp. 121-158.

Benjamin, Walter (2011 [1916]): “On Language as Such and on the Language of Man”, en Howard Eiland (ed.), *Early Writings 1910-1917*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, pp. 251-269 [“Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”,

en Walter Benjamin, *Sobre el programa de la filosofía futura*, Barcelona, Planeta, 1986, pp. 139-154].

Bennett, Jane (2009): *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham y Londres, Duke University Press.

Bingham, Nick (2006): “Bees, Butterflies, and Bacteria: Biotechnology and the Politics of Nonhuman Friendship”, en *Environment and Planning A*, Vol. 38, No. 3, pp. 483-498.

Bird-David, Nurit (1992): “Beyond ‘The Original Affluent Society’: A Culturalist Reformulation [and Comments and Reply]”, en *Current Anthropology*, Vol. 33, No. 1, pp. 25– 47.

Bishop, Jeffrey P. (2010): “Transhumanism, Metaphysics, and the Posthuman God”, en *Journal of Medicine and Philosophy*, Vol. 35, No. 6, pp. 700-720.

Blaser, Mario (2009): “Political Ontology: Cultural Studies without ‘Cultures?’”, en *Cultural Studies*, Vol. 23, No. 5/6, pp. 873-896

— (2012): “Ontology and Indigeneity: On the Political Ontology of Heterogeneous Assemblages”, en *Cultural Geographies*, Vol. 21, No.1, pp. 49-58.

Bostrom, Nick (2003): “What is Transhumanism”, en Frederick Adams (ed.), *Ethical Issues for the 21st Century*, Charlottesville, Philosophical Documentation Center Press, pp. 3-14.

Braidotti, Rosi (2012): “Afterword: Complexity, Materialism, Difference”, en *Angelaki*, Vol. 17, No. 2, pp. 169-176.

— (2013): *The Posthuman*, Cambridge: Polity Press.

Braun, Bruce (2004): “Modalities of Posthumanism”, en *Environment and Planning A*, Vol. 36, No. 8, pp. 1352-1355

— (2009): “Nature”, en Castree, Noel; Demeritt, David; Liverman, Diana and Rhoads, Bruce (eds.), *A Companion to Environmental Geography*, Londres, Blackwell, pp. 19-36.

— (2015): “New Materialisms and Neoliberal Natures”, en *Antipode*, Vol. No. 1, pp. 1-14.

Cadena, Marisol de la (2015): *Earth beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*, Durham y Londres, Duke University Press.

Cajete, Gregory (2000): *Native Science: Natural Laws of Interdependence*, Santa Fe (Nuevo México), Clear Light Publishers.

Castree, Noel (2000): “Marxism and the Production of Nature”, en *Capital & Class*, Vol. 24, No. 3, pp. 5-36.

Castree, Noel, y Catherine Nash (2004): “Introduction: Posthumanism in Question”, en *Environment and Planning A*, Vol. 36, No. 8, pp. 1341-1343.

Choat, Simon (2018): “Science, Agency and Ontology: A Historical-Materialist Response to New Materialism”, en *Political Studies*, Vol. 66, No. 4, pp. 1027-1042.

Collard, Rosemary-Claire, Jessica Dempsey y Juanita Sundberg (2015): “A Manifesto for Abundant Futures”, en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 105, No. 2, pp. 322-330.

Convivialistes, Les (2013): *Manifeste Convivialiste: Déclaration d'in-dépendance*, Lormont, Le Bord de l'Eau.

Costa, Claudia de Lima (2014): “Feminismos descoloniais para além do humano”, en *Revista Estudos Feministas*, Vol. 22, No. 3, pp. 929-934.

Costa, Sérgio (2016): “Convivialisme, Conviviality, Konvivenz: Konvergierende Antworten auf die ‘Purists of Difference’?”, en

Albrecht Buschmann, Julian Drews, Tobias Kraft, Anne Kraume, Markus Messling y Gesine Müller (eds.), *Literatur Leben: Festschrift für Ottmar Ette*, Fráncfort am Maine, Vervuert, pp. 211-220.

Cunha, Manuela Carneiro da (1998): "Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução", en *Mana*, Vol. 4, No. 1, pp. 7-22

DeLanda, Manuel (2006): *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, Londres y Nueva York, Continuum.

(2016): *Assemblage Theory*, Edimburgo, Edinburgh University Press

Deleuze, Gilles (1981): *Spinoza: Philosophie Pratique*, París, Les Éditions de Minuit.

Deloria, Vine Jr. y Daniel Wildcat (2001): *Power and Place: Indian Education in America*, Colorado, Fulcrum.

Descola, Philippe (1996): "Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge.

Descola, Philippe and Pálsson, Gísli (1996): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, Londres y Nueva York, Routledge.

Emboaba da Costa, Alexandre (2016): "The (Un)Happy Objects of Affective Community: Mixture, Conviviality and Racial Democracy in Brazil", en *Cultural Studies*, Vol. 30, No. 1, pp. 24-46.

Escobar, Arturo (1995): *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press.

Escobar, Arturo (2015): “Territorios de diferencia. La ontología política de los ‘derechos al territorio’”, en *Cuadernos de Antropología Social*, No. 41, pp. 25-38.

Ette, Ottmar, Gesine Müller, Philipp Krämer, Anabelle Contreras Castro, Tobias Kraft y Héctor M. Leyva (2014): *Paisajes vitales. Conflictos, catástrofes y convivencias en Centroamérica y el Caribe: un simposio transareal*, Berlín, Walter Frey.

Federici, Silvia (2004): *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, Brooklyn, Autonomedia.

Ferrando, Francesca (2013): “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”, en *Existenz: An International Journal in Philosophy, Religion, Politics and the Arts*, Vol. 8, No. 2, pp. 26– 32.

Flotow, Luise von (1997): *Translation and Gender: Translating in the Era of Feminism*, Manchester, St. Jerome Publishing.

Fox, Nick J., y Pam Alldred (2018): “Mixed Methods, Materialism and the Micropolitics of the Research-Assemblage”, en *International Journal of Social Research Methodology*, Vol. 21, No. 2, pp. 191-204.

Fukuyama, Francis (2003): *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Nueva York, Farrar, Straus and Giroux.

Gilroy, Paul (2004): *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?*, Londres, Routledge.

Gonzalez, Lélia (2018 [1988]) “Por um feminismo afrolatinoamericano”, en *Primaveira para as Rosas Negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*, San Pablo, Editora, Filhos da África, pp. 307-320.

Gramsci, Antonio (1996 [1930-1932]): *Prison Notebooks, Volume II*, Nueva York, Columbia University Press [*Cuadernos de la cárcel 3: 1930-1932*, Madrid, Era, 2002].

Gregson, Nicky y Mike Crang (2010): *Materiality and Waste: Inorganic Vitality in a Networked World*, Londres, Sage.

Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2011): "Politics of Affect: Transversal Conviviality", Instituto Europeo para las Políticas Culturales, disponible en: <https://transversal.at/transversal/0811/gutierrez-rodriguez/en> (consultado por última vez el 11/11/2020).

Haidar, Victoria, y María Valeria Berros (2015): "Entre el sumak kawsay y la vida en armonía con la naturaleza. Disputas en la circulación y traducción de perspectivas respecto de la regulación de la cuestión ecológica en el espacio global", en *THEOMAI Journal: Critical Studies about Society and Development*, Vol. 2, No. 2, 128-150.

Haraway, Donna J. (1988): "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", en *Feminist Studies*, Vol. 14, No. 3, pp. 575-599.

— (1990): *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Londres y Nueva York, Routledge.

Harding, Sandra (1992): "Rethinking Standpoint Epistemology: What is 'Strong Objectivity'?", en *The Centennial Review*, Vol. 36, No. 3, pp. 437-470.

Harman, Graham (2009): *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*, Melbourne: re.press, disponible en: shorturl.at/ehtW3 (consultado por última vez el 06/11/2020).

Harvey, David, y Bruce Braun (1996): *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford, Blackwell.

Hayles, Katherine (2011): “Wrestling with Transhumanism”, en Gregory R. Hansell y William Grassie (eds.), *H± Transhumanism and its Critics*, Metanexus Institute, disponible en: <<https://metanexus.net/h-wrestling-transhumanism/>> (consultado por última vez el 06/11/2020).

Heidegger, Martin (1977 [1954]): *The Question Concerning Technology*, Nueva York, Harper & Row [“La pregunta por la técnica”, en Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 9-37.

Hemmings, Clare (2012): “Affective Solidarity: Feminist Reflexivity and Political Transformation”, en *Feminist Theory*, Vol. 13, No. 2, pp. 147-161.

Howie, Gillian (2010): *Between Feminism and Materialism: A Question of Method*, Nueva York, Palgrave MacMillan.

Hughes, James (2004): *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Nueva York, Basic Books.

Humanity+ (n.d): “Humanity+: What We Do”, disponible en: <<https://humanityplus.org/>> (consultado por última vez el 26/11/2020).

Illich, Ivan (1973): *Tools for Conviviality*, Nueva York, Harpers & Row.

Ingold, Tim (2000): *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres y Nueva York, Routledge.

Johnson, Jay T., y Brian Murton (2007): “Re/placing Native Science: Indigenous Voices in Contemporary Constructions of Nature”, en *Geographical Research*, Vol. 45, No. 2, pp. 121-129.

Joseph, Miranda (2002): *Against the Romance of Community*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Kirsch, Scott (2013): “Cultural Geography I: Materialist Turns”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 37, No. 3, pp. 433-441.

Kopenawa, Davi, y Bruce Albert (2013): *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.

Krenak, Ailton (2019): *Ideias para adiar o fim do mundo*, San Pablo, Companhia das Letras.

Larsen, Soren C., y Jay T. Johnson (2012): “In Between Worlds: Place, Experience, and Research in Indigenous Geography”, en *Journal of Cultural Geography*, Vol. 29, No. 1, pp. 1-13.

Latour, Bruno (1991) *Nous n'avons jamais été modernes: essai d'anthropologie symétrique*, París, La Découverte [Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica, Madrid, Siglo XXI, 2007].

— (1993): *The Pasteurization of France*, Cambridge y Londres, Harvard University Press.

— (1996): “On Actor-Network Theory: A Few Clarifications”, en *Soziale Welt*, pp. 369–381.

— (2004): *Politics of Nature*, Cambridge y Londres, Harvard University Press [Políticas de la naturaleza, RBA, 2013].

— (2005): *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press [Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red, Buenos Aires, Manantial, 2008].

Little Bear, Leroy (2000): “Jagged Worldviews Colliding”, en *Reclaiming Indigenous Voice and Vision*, pp. 77-85.

Lorimer, Jamie (2012): “Multinatural Geographies for the Anthropocene”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 36, No. 5, pp. 593-612.

Mann, Geoff (2009): “Should Political Ecology be Marxist? A Case for Gramsci’s Historical Materialism”, en *Geoforum*, Vol. 40, No. 3, pp. 335-344.

Massumi, Brian (2015): *Politics of Affect*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Mbembé, J-A (2001): *On the Postcolony*, Berkeley y Londres, University of California Press.

Mecila (2017): “Conviviality in Unequal Societies: Perspectives from Latin America. Thematic Scope and Preliminary Research Programme”, en *Mecila Working Paper Series* No. 01, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America, disponible en: <<http://mecila.net/wp-content/uploads/2018/06/WP-1-Thematic-Scope-and-Research-Programme.pdf>> (consultado por última vez el 06/11/2020).

— (2018): “Research Programme: Conviviality-Inequality in Latin America (borrador)”, San Pablo, Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America (inédito).

Medina, Javier (2011): “Suma qamaña, vivir bien y de vita beata. Una cartografía boliviana”, en *La Reciprocidad*, disponible en: <<http://lareciprocidad.blogspot.com/2011/01/suma-qamana-vivir-bien-y-de-vita-beata.html>> (consultado por última vez el 06/11/2020).

More, Max (1998): “The Extropian Principles: A Transhumanist Declaration”, disponible en: <<https://web.archive.org/>

web/20100114100426/http://www.maxmore.com/extprn3.htm>
(consultado por última vez el 19/11/2020).

— (2010): “The Overhuman in the Transhuman”, en *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 21, No. 1, pp. 1-4.

More, Max, y Natasha Vita-More (2013): *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Hoboken, John Wiley & Sons.

Nutter, Jane Terry (1987): “Epistemology”, en Stuart Shapiro (ed.), *Encyclopedia of Artificial Intelligence*, Hoboken, John Wiley, pp. 460-468.

Nyamnjoh, Francis B. (2017): “Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality”, en *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 52, No. 3, pp. 253-270.

Panelli, Ruth (2010): “More-Than-Human Social Geographies: Posthuman and Other Possibilities”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 34, No. 1, pp. 79-87.

Rock, Melanie J, Chris Degeling y Gwendolyn Blue (2014): “Toward Stronger Theory in Critical Public Health: Insights From Debates Surrounding Posthumanism”, en *Critical Public Health*, Vol. 24, No. 3, pp. 337-348.

Schmidt, Alfred (2013): *The Concept of Nature in Marx*, Londres, Verso.

Smith, Benjamin R., y Frances Morphy (2007): *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*, Canberra, ANU Press.

Smith, Neil (2008): *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, Athens, University of Georgia Press [Desarrollo

desigual. Naturaleza, capital y la producción del espacio, Madrid, Traficantes de sueños, 2020].

Sorgner, Stefan Lorenz (2009): “Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism”, en *Journal of Evolution and Technology*, Vol. 20, No. 1, pp. 29-42.

Stengers, Isabelle (2010): *Cosmopolitics I*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Strathern, Marilyn (2004): *Partial Connections*, Savage (Maryland), Rowman & Littlefield.

Sundberg, Juanita (2011): “Diabolic Caminos in the Desert and Cat Fights on the Rio: A Posthumanist Political Ecology of Boundary Enforcement in the United States-Mexico borderlands”, en *Annals of the Association of American Geographers*, Vol. 101, No. 2, pp. 318-336.

— (2014): “Decolonizing Posthumanist Geographies”, en *cultural geographies*, Vol. 21, No. 1, pp. 33-47.

Thrift, Nigel (1999): “The Place of Complexity”, en *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, No. 3, pp. 31-69.

Todd, Zoe (2016): “An Indigenous Feminist’s Take on the Ontological Turn: ‘Ontology’ is Just Another Word for Colonialism”, en *Journal of Historical Sociology*, Vol. 29, No. 1, pp. 4-22.

Tolia-Kelly, Divya P. (2013): “The Geographies of Cultural Geography III: Material Geographies, Vibrant Matters and Risking Surface Geographies”, en *Progress in Human Geography*, Vol. 37, No. 1, pp. 153-160.

Ulloa, Astrid (2017): “Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous

Environmental Justice”, en *Environmental Justice*, Vol. 10, No. 6, pp. 175-180.

Viveiros de Castro, Eduardo (1998): “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, No. 3, pp. 469-489.

— (2004): “Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”, en *Common Knowledge*, Vol. 10, No. 3, pp. 463-484.

Watson, Annette, y Orville H. Huntington (2008): “They’re Here – I Can Feel Them: The Epistemic Spaces of Indigenous and Western Knowledges”, en *Social & Cultural Geography*, Vol. 9, No. 3, pp. 257-281.

Whatmore, Sarah (2006): “Materialist Returns: Practising Cultural Geography in and for a More-Than-Human World”, en *Cultural Geographies*, Vol. 13, No. 4, pp. 600-609.