

Políticas del buen vivir: terricidio y espiritualidades no modernas¹



Gabi Balcarce

Instituto de Filosofía Doctor Alejandro Korn, Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina

gabi.balcarce.mail@gmail.com

Introducción

En los últimos tiempos, de temblor y complejidad para lxs vivientes humanos y no humanos, la búsqueda de miradas y experiencias *no modernas* (Latour, 1993) por parte del mundo de las ciencias humanas y sociales nos arroja al desafío de abordar (y aprender de) alteridades cuyo mundo natural, cultural y espiritual se halla en un entrelazamiento diferente a los de enunciación hegemónicos en nuestros campos disciplinares. Estas hegemonías han sido posibles por la eficacia del colonialismo inherente a nuestras formaciones académicas, cuyas autorizaciones no han dado lugar —y la filosofía sea quizás uno de los ejemplos clave— a esas otras voces y vidas que no se corresponden con el antropocentrismo de nuestras humanidades.

En este sentido, el creciente contacto entre el activismo, la etnografía, la antropología posestructural y otras disciplinas que hacen eje en las perspectivas amerindias y en lo no humano, han ido permitiendo, por un lado, detectar el nivel de colonización de nuestros saberes institucionales y, en este sentido, un sinfín de connotaciones que emergen y ponen en abismo supuestos básicos de nuestras más profundas reflexiones, perspectivas *imposibles* (Derrida, 1998), allí donde lo imposible rompe las condiciones de posibilidad que son *dadas* (*aseguradas*), para generar otras más radicales, incluso inesperadas. La estrecha relación entre este presunto universalismo y las catástrofes a las que asistimos hoy a nivel planetario conmueve los cimientos de nuestras preguntas.

La famosa distinción entre naturaleza y cultura, tan cara al surgimiento de las humanidades —cuya defensa siempre fue al interior de un paradigma epistemológico consensuado e indubitable—² ha propiciado la consagración de una distancia que hoy se presenta como tarea difícil de sortear desde nuestros esquemas de pensamiento académico. Por otro lado, estas perspectivas tienen mucho para enseñarnos —y en más de un sentido— en lo que concierne a la idea (a la idea, a las prácticas y expe-

1 Este texto es una versión acortada del artículo “Políticas del buen vivir. Miradas sobre el terricidio y espiritualidades no modernas”, publicado en *Abatirá, Revista de Ciencias Humanas e Linguagens*, N° 4, año 2, 2021.

2 Me refiero a la defensa de una especificidad metodológica frente al reduccionismo de los métodos de las ciencias naturales de fines del siglo XIX y principios del XX.

riencias, incluso sueños) del “buen vivir”. Es en estos dos sentidos que me interesará avanzar en el análisis de este texto, es decir, en las maneras de presentar sus discursos y activismos frente al terricidio, así como también la idea del “buen vivir” y el modo en que la espiritualidad aparece allí, enlazada con el mundo de la materia, de la *techné* y de los ancestros.

Es difícil escribir un texto sin admitir el colonialismo que me atraviesa como mujer perteneciente al mundo académico de la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, la motivación, el gesto político de apelar a la herencia (la filosofía es una tarea de herencia, porque somos seres finitos —Derrida, 1995— y a la hospitalidad como condición ontológica, esto es, como la patentización de exs otrxs que *siempre estuvieron allí* (Derrida, 2000), debería instarnos a cuestionar las tradiciones en las que hemos sido formadxs: negacionistas de los indígenas y de tantos otrxs silenciadxs, asimiladxs, aniquiladxs que asedian estos parajes, generando en los últimos tiempos un efecto de condensación espectral frente al peligro del presente (Benjamin, 2021). Para que la filosofía ingrese en coordenadas más situadas, es de suma importancia hacer foco en el conflicto que persiste y se renueva entre los pueblos originarios y las especulaciones financieras, que logran quebrar a un Estado-Nación que se dice pluriverso, pero se avergüenza de la sangre que corre por sus tierras.

A ello debe sumarse la pandemia por COVID-19, que ha avanzado en la dirección del afianzamiento de las desigualdades estructurales y los abusos económicos y de poder frente a quienes son precarizadxs, esto es, confinadxs a vivir en situaciones de inhabitabilidad, como es el caso de vivientes humanos y no humanos.

Este texto no es una invitación a abrazar el mundo natural desde una suerte de “paso hacia atrás” en el que la naturaleza adquiere las notas de un cierto esencialismo o de una *physis*, reforzando esquemas arcaicos de la romantización del mundo natural, sino *desde la hibridación que favorece otros pensamientos y otros materiales*, allí donde las dicotomías clásicas pierden sentido: agencia/pasividad, esencia/existencia, naturaleza/cultura, entre otras. Más aún, esta mirada del mundo natural se corresponde con una idealización más, dentro de los esquemas de un pensamiento profundamente moderno. Es en este sentido que el trabajo antropológico y etnográfico nos advierte *lo que siempre supimos, i.e.*, cómo “la tradición europea no detenta, no de hecho ni de derecho, el monopolio del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2013: 41).

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir

Frente a las perspectivas socioconstructivistas del siglo XX que defendieron la dicotomía naturaleza/cultura, la cual ha sido puesta en cuestión por los poshumanismos a la luz de la tesis del *continuum* naturaleza-cultura-técnica, el perspectivismo amerindio refleja un trayecto que quizás pueda resumirse en las palabras de Deborah Danowsky y Eduardo Viveiros de Castro: “Los amerindios forman parte de aquella gigantesca minoría de pueblos que jamás fueron modernos, porque nunca tuvieron una naturaleza y por lo tanto jamás la perdieron, ni tampoco necesitaron liberarse de ella” (2019: 132).

Es interesante, en este sentido, hacerse la pregunta acerca de si, de alguna manera, los estudios poshumanos y las cosmologías amerindias se encuentran en un nuevo capítulo, diferente del que el humanismo trazaba en su autovaloración dependiente de una distinción entre naturaleza y cultura, ubicando al hombre (*ánthropos, i.e.*, humano varón, cis, blanco, heterosexual, del norte global, etc.) en el centro, *i.e.*, como superación del mundo natural a través de la cultura gestionada por una cierta *paideia*. Quizás

sea momento de repensar estas barreras, más aun, de preguntarnos a qué responde la necesidad de esa separación. Frente a estas cuestiones, en nuestro caso (desde la filosofía), la ampliación epistemológica resulta valiosa y se corresponde con esa tarea necesaria de herencias del territorio, de los *cuerpos territorios* de la herencia que acontece siempre, aunque no sea escrita o escuchada, como reclamo de una justicia infinita (Derrida, 1995).

El Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir tuvo como antecedente la Marcha de Mujeres Originarias (2012) en un barrio de la comunidad toba en Rosario y se concretó en Epuyén (Argentina) dos años después. El folleto que circuló antes de la segunda marcha en 2016 permite acercarnos a cómo se presentan:

Las mujeres de las 36 naciones originarias que somos habitantes ancestrales de este territorio seguimos caminando, fortaleciendo nuestra identidad y recuperando nuestras voces que ninguna otra voz puede representar. Somos mujeres, somos originarias, somos tierra, mapu, pacha. *Nuestro cuerpo territorio se sigue enfermando y debilitando desde hace 523 años con la práctica extractivista, con cada empresa contaminante, con cada estado-nación colonizador, con cada gobierno saqueador.* (El destacado es nuestro)

La movilización condujo a la creación de un anteproyecto y a la organización de mujeres y diversidades antipatriarcales de las 36 naciones indígenas de la región. Desde entonces, este movimiento lucha por poner en agenda sus problemáticas específicas y otras que competen también a todxs: megaminería, *fracking*, desmontes, agrotóxicos, represas, inundaciones, falta de agua potable, enfermedades, el Estado presente en forma de extractivismo, el Estado ausente, hambre fueron las preocupaciones principales. Las prioridades nunca se encuentran en consonancia con quienes no forman parte de las formas hegemónicas de la vida, aquellas que hoy la globalización moldea, generando una población homogénea y dócil.

Herederas del genocidio indígena, estas mujeres han realizado en los últimos años encuentros interdisciplinarios con activistas, defensorxs de la tierra, organizaciones sociales y comunicadorxs, para pensar en conjunto medidas de preservación y contención, brindando miradas y experiencias de diferentes modos de vivir y convivir que se dan en la región y que no responden a los modos impuestos por la colonia. Entre las conversaciones mantenidas, cabe destacar el problema de la tala de árboles de algarrobo: la base de la alimentación de la comunidad qom es la harina de algarrobo, árbol que no suele ser utilizado por las variantes impuestas por la colonización, que impone el consumo de las “harinas blancas”. Otra de las temáticas presentes fue el vínculo entre la comunidad y la tierra, los ríos y el uso de una lengua no castellana. Como resultado de este encuentro, se redactó un documento que denuncia el terricidio creciente. Cito aquí una parte del texto que presentaron con sus exigencias al Estado argentino (TELAM, 2016):

-Derogación del código minero que desde 1986 legaliza la invasión de nuestros territorios y por ende de nuevos cuerpos colectivos atentando contra nuestra vida y la de la tierra. La lista de mujeres indígenas asesinadas, contaminadas en territorios en conflictos con empresas multinacionales y latifundistas empresariales va en aumento, pero no figuran en el listado de denuncia de ninguna organización. Sentimos el cuerpo-territorio por eso pedimos la prohibición absoluta de la actividad minera.

-Urgente solución a la crisis hídrica: a consecuencia de la sojarización, explotación minera, deforestación, *fraking* de las megaempresas que plantean e instalan la crisis humanitaria en las 36 naciones originarias. Al desaparecer el agua, desaparece la vida.

- Exigimos la restitución de nuestros espacios sagrados a lo largo de las 36 naciones de nuestro territorio: resistimos porque *ese es el legado de nuestros ancestros y nuestra espiritualidad está enraizada a nuestros territorios, sin territorio no hay espiritualidad*. (El destacado es nuestro)

Como puede advertirse, se destaca la lectura ecológico-política aguda de quienes *ven más de cerca* el modo en que se arrasa el planeta. Es importante señalar aquí la cercanía de ciertos diagnósticos contemporáneos por parte de geólogos, especialistas en el Sistema Tierra y otros, que han creado diferentes denominaciones: Antropoceno (Crutzen y Stoermer, 2000, entre otros), Capitaloceno (Moore, 2020), Plantacioceno (Tsing, 2015), Sexta Extinción Masiva de Especies (Leakey y Lewin, 1996; Eldredge, 2001; Kolbert, 2014; entre otros), etc. Si bien no hay acuerdo en las denominaciones, así como tampoco en la datación del origen (o la profundización) de esta crisis ambiental a escala global, se trata del peligro de toda la biodiversidad del planeta.

Frente a tal peligro, hay miradas que tienden a pensar en términos de “fin del mundo”, es decir, a posicionarse en el diagnóstico desde el lado puramente negativo del fenómeno en cuestión. Otras buscan —en el mismo movimiento teórico— brindar una perspectiva de *porvenir* —como la idea de “seguir con el problema” y el “Chthuluceno” de Haraway (2016)—. Para quienes no buscamos delegar en la ciencia el modelo epistemológico de nuestro presente como una mirada definitiva o absoluta, en otras palabras, una solución a la crisis ambiental-social-planetaria, se torna interesante abordar estas miradas no modernas, entre ellas, la vinculación entre territorio y espiritualidad, cuestión a la que me dedicaré en la siguiente sección.

Experiencias

En 2020, tuve la oportunidad de asistir al taller “Racismo y segregación en las políticas de los Estados coloniales” dictado por Moira Millán (31 de julio de 2020). Posteriormente, en 2021, el Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir comenzó a organizar los talleres “Hacedoras del Buen Vivir”.

En el primer encuentro, se abordó el conflicto de la conformación del Estado Nacional Argentino en 1880 que impulsó la conocida “Campana del Desierto”. Esta campaña consistió en el exterminio sistemático de los pueblos indígenas, de allí que frente al eufemismo que representa la apelación a la imagen de un recorrido por un lugar desértico (que suelen incentivar en las escuelas al enseñarnos nuestra historia), deberíamos hablar de “producción de desierto” a la luz de una narrativa de lo salvaje y bárbaro contra la civilización europea. El racismo resultante arroja un sinfín de consecuencias terribles (marginación, pobreza, desprecio, chineo) frente a la igualdad ontológica del buen vivir, allí donde la tierra suena, habla (*mapuzugun*).³

Fueron desplazados de sus tierras, aquellas que a partir de la llegada del *winka* fueron repartidas en el gesto engañoso, forzado y performativo de generar un título de propiedad que nunca antes habían poseído (Ramos y Canuqueo, 2018: 28). Justamente, la tierra no es apropiable, más aún, *se le pide permiso a la tierra* para poder extraer de ella frutos o, en el caso de que se mate un animal, se debe utilizar en su totalidad para ingesta, ropa, etc. No hay apropiación, sino contacto permanente. “Todo está unido a la tierra”, “hay un vínculo de reciprocidad con los elementos”, señala Evis Millán (mapuche). Y es por ello que terribles también es la extinción de pueblos enteros desplazándose de sus territorios.

³ El nombre más utilizado para denominar el idioma mapuche (*mapu*: tierra; *zugun*: sonar, hablar).

⁴ Claudia Corol (2016: 9) señala de forma clara que “El acceso a la tierra es uno de los problemas más graves que enfrentan las mujeres rurales en América Latina y en el mundo, y está en la base

La mayoría de estas mujeres son docentes interculturales bilingües, aunque también existen pueblos en situación de proceso incipiente de recuperación de la lengua, como es el caso del pueblo lule. Las historias no son las mismas para todos, no obstante, algunos elementos pueden destacarse como comunes: la importancia de la espiritualidad como modo de vivir en comunidad. A través de diferentes prácticas, *i.e.*, la danza, el canto con caja, la alfarería, la presencia de determinados animales que implican el contacto con lo ancestral, allí donde lo sobrenatural impide la distinción entre naturaleza y cultura humanista. En la alfarería y la confección de artesanías, por ejemplo, Nadia Chumbita habla de un trabajo de “plasmación espiritual”.

La epistemología se construye como un tejido heterogéneo de prácticas, recetas de cocina, relatos, cantos y sueños⁵ que rompen con la linealidad del tiempo en el denso tejido de las memorias ancestrales.

Aportes antropológicos y etnográficos

La temática del buen vivir recorre las tierras de la Abya Yala anudando comunidades que nos enseñan que “el mundo más allá de lo humano no es un mundo sin significado” (Kohn, 2021: 98).

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

Vida y pensamiento no se separan para el buen vivir, por el contrario, la mirada moderna solo insiste en esta separación para poder apropiarse de la vida, más aun, para dominar la vida desde una sola forma de vida que arrasa con cualquier diferencia y desprecia lo que no se ajusta a sus criterios de demarcación epistemológicos. La polifonía epistemológica viviente parece asustar al *winka* y su limitada concepción de ciencia como sinónimo de sabiduría. La idea de Ilustración como “desencantamiento del mundo” ahondó en nuestros pensamientos a tal punto que aplicamos estas restricciones a pluriversos completamente heterogéneos como pueden ser las cosmologías animistas. Impera la necesidad de establecer otras coordenadas y entrelazamientos entre materia y espíritu, y entre vivientes, humanos o no. Como señala Kohn: “apreciar lo que podría significar ‘vivir’ (en kichwa, *kawsa-nga-pa*) en mundos que están abiertos a lo que se extiende más allá de lo humano nos podría permitir volvernos un poco más ‘del mundo’” (2021: 41).

El discurso supuestamente neutral, desinteresado y científico del mundo natural encubre una teología política de la naturaleza que ha sido enmarcada en la supremacía

de muchos otros problemas ‘invisibles’ para la sociedad”. En este sentido, se propone en su texto analizar esta situación, como uno de los fundamentos materiales y culturales del sistema patriarcal, capitalista y colonial de dominación.

⁵ Los sueños ocupan un lugar central dentro del chamanismo, allí se dan también entrelazamientos espirituales. Otros mundos se comunican con este a través del lenguaje del sueño, lo cual posibilita efectuar diagnósticos y adivinaciones (*cfr.* Romero, 2012).

óntico-ontológica de un tipo de humano, el *ánthropos*, entendido una vez más como *ens creatum* y otorgándole, de este modo el dominio de lxs otrxs vivientes. El abandono de este relato teológico descentra el idealismo de la naturaleza, su pasividad y unicidad, así como también los modos en que pensamos y vivimos el ser-con-otrxs. En este sentido, el siglo XXI, el colapso ambiental, fruto del desgarramiento de esa alteridad que la biodiversidad constituye, desafía nuestros esquemas de pensamiento clásicos y nos confina a una tarea de reaprendizaje, donde nuestras hipótesis se tornan aún más tentativas que en el pasado.

Las perspectivas epistemológicas que la academia nos ha legado constituyen una delimitación profundamente injusta con quienes han quedado del lado de lo colonizado o lo no moderno. En este sentido, considero que es de suma importancia volcarse hacia estos relatos en un intento de ampliación epistemológica que pueda brindarnos nuevas perspectivas. No porque estas sean realmente nuevas, sino que solo lo son para quienes hemos vuelto la mirada hacia ellas recién ahora.

Nada mejor para sumar estas nuevas voces, para abandonar la soledad moderna, acompañando los latidos de nuevas perspectivas que nos enseñen a vivir y morir bien, no mejor. Lejos de toda idea de confort y “autofascinación solipsista” (ibídem), el buen vivir nos trae nuevas preguntas y experiencias, poniendo en contacto lo que había separado, abrazando la finitud y no en oposición a esta, en aras de pensar desde una igualdad ontológica posantropocéntrica.

Las diferencias irreductibles entre cada pueblo-nación, incluso entre los 36 que habitan en el Estado argentino no están, por lo demás, faltas de significado. La generalización que este texto ensaya se apoya en las tendencias teóricas que la etnografía y la antropología, en su vertiente posesructuralista y poshumana, convocan para realizar este montaje de elementos de lo común como modo de traducción, siempre imposible. La generalización, así como también la traducción de estas formas de vivir se encuentran en nuestra sangre (en los *cuerpos territorios*) y, no obstante, permanecen muchas veces no advertidas, en el modo de una latencia que lleva a la ebullición.

Bibliografía

- » Álvarez Ávila, C. (2019). Movimiento de Mujeres Indígenas por el Buen Vivir: marchando entre la política, lo político y lo ontológicamente diverso en Argentina. *Revista Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, 8/10/2019. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.76814>
- » Butler, J. (2004). *Vida precaria*. Buenos Aires/Barcelona, Paidós.
- » Benjamin, W. (2021). Sobre el concepto de historia. En *Tesis sobre el concepto de historia y otros ensayos sobre historia y política*. Madrid, Alianza.
- » Código minero, crisis hídrica y espacios sagrados, ejes de la segunda marcha de mujeres originarias. *Telam*, 15/04/2016. Disponible en: <http://www.telam.com.ar/notas/201604/143581-codigo-minero-crisis-hidrica-y-espacios-sagrados-ejes-de-la-segunda-marcha-de-mujeres-originarias.html>
- » Corol, C. (2016). *Somos tierra, semilla, rebeldía. Mujeres, tierra y territorio en América Latina*. Coedición de GRAIN, Acción por la Biodiversidad y América Libre. Investigación realizada con el apoyo de la Fundación Intermon-Oxfam.
- » Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change*, 41: 7-18.
- » Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay un mundo por venir?* Buenos Aires, Caja Negra.
- » Derrida, J. *La hospitalidad*. trad. Mirta Segoviano, Ediciones de la Flor, 2000.
- » Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- » Derrida, J. (1998). Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger, Madrid, Trotta.
- » Derrida, J. (2000). *La hospitalidad*. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- » Eldredge, N. (2001). *The sixth extinction*. Artículo original en Action Bioscience. org, American Institute of Biological Sciences.
- » Haraway, D. J. (2016). *Staying with the trouble. Man Kin in the Chthulucene*. Durham/Londres, Duke University Press.
- » Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Buenos Aires, Abya Yala y Hekht.
- » Kolbert, E. (2014). *The sixth extinction: An unnatural history*. London, A&C Black.
- » Latour, B. (1993). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de Antropología simétrica*. Madrid, Debate.
- » Leakey, R. y Lewin, R. (1998). *La sexta extinción, el futuro de la vida y el planeta*. Barcelona, Tusquets.
- » Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- » Ramos, A. y Canuqueo, L. (2018). Para que el winka sepa que este territorio lo llamamos de otra forma: Producción de memorias y experiencias de territorio entre los mapuche de Norpatagonia, *Runa*, vol. 39, N° 1: 23-40.
- » Romero, L. E. L. (2012). *Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo*. Bogotá, Universidad Cooperativa de Colombia.

- » Tsing, A. L. (2015). *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, Princeton University Press.
- » Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Buenos Aires, Tinta Limón.