



## Rebasar el antropocentrismo. Reflexiones dialógicas con/desde el pensamiento amerindio y la antropología de la vida

*Overcoming Anthropocentrism. Dialogical Reflections With/From Amerindian Thought and The Anthropology of Life*

**Gloria Elías**

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y  
Técnicas; Universidad Nacional de Jujuy,  
Argentina  
[gloriasilvanaelias@gmail.com](mailto:gloriasilvanaelias@gmail.com)

**Ana Carolina Adi Barrionuevo**

Universidad Nacional de Jujuy, Facultad de  
Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina  
[acadibarrionuevo@fhycs.unju.edu.ar](mailto:acadibarrionuevo@fhycs.unju.edu.ar)

**Resumen.** Nos proponemos rebasar el antropocentrismo moderno eurocentrado, asumiendo como punto de partida la necesidad imperativa de romper con las limitaciones epistemológicas y al mismo tiempo éticas que este concepto ha implicado, lo que permite recuperar todo lo no-humano (orgánico e inorgánico) como elemento co-constitutivo de la vida social. Inscribimos nuestras reflexiones dentro del denominado poshumanismo, término que designa un conjunto de “nuevas” aproximaciones teóricas y prácticas de las ciencias sociales y humanas que se orientan-adaptan a la denominada condición poshumana: conciencia de pertenecer al mundo y de su profunda degradación producto de la acción antrópica. Entendemos que dicha reflexión se enriquece dialógicamente tanto con el pensamiento amerindio, como con la antropología de la vida. Ambas propuestas suponen un devenir conscientes de la imposibilidad de un “nosotros sin mundo” (una humanidad desprovista de mundo o medioambiente) y coinciden en rechazar el marco ontológico propio de la civilización occidental capitalista y antropocentrada, permitiendo entender el concepto de ser humano, pero no en términos de su excepcionalismo (en la tradición metafísica occidental Homo sapiens o Dasein) sino tal como se halla ensamblado con todo lo que le rodea, es decir, en co-evolución creativa y no separado de otras especies o seres con los que comparte y compone mundo.

**Palabras clave:** antropocentrismo, reflexión dialógica, poshumanismo, pensamiento amerindio, antropología de la vida.

**Abstract.** We aim to go beyond modern eurocentric anthropocentrism, assuming as a starting point the imperative need to break with the epistemological and at the same time ethical limitations that this concept has implied, which allows us to recover everything non-human (organic and inorganic) as a co-constitutive element of social life. We place our reflections within the so-called posthumanism, a term that designates a set of “new” theoretical and practical approaches to the social and human sciences which are oriented-



adapted to the so-called post-human condition: awareness of belonging to the world and its profound degradation resulting from human action. We understand that this reflection is enriched dialogically with both Amerindian thought and the anthropology of life. Both proposals assume a conscious development of the impossibility of a "we without a world" (a humanity devoid of a world or environment) and coincide in rejecting the ontological framework of Western capitalist and anthropocentric civilization, allowing us to understand the concept of being human, but not in terms of its exceptionalism (in the Western metaphysical tradition *Homo sapiens* or *Dasein*) but as it is assembled with everything that surrounds it, that is, in creative co-evolution and not separated from other species or beings with which it shares and composes the world.

**Keywords:** anthropocentrism, dialogical reflection, posthumanism, Amerindian thought, anthropology of life.

## Rebasar el antropocentrismo en clave poshumanista

El ser humano, tal como lo imaginamos, no existe.  
Nelson Rodríguez (en Viveiros de Castro, 2015, p.3)

### Introducción

El antropocentrismo se caracteriza por entender al ser humano como medida y centro de todas las cosas, constituyendo el *homo sapiens* la única especie que debe ser objeto de consideración moral. Esta concepción de lo humano se enmarca en una ontología dualista que lo entiende en oposición al resto de las especies y en términos de superioridad. El poshumanismo filosófico ha implicado un sentido muy crítico hacia la concepción del ser humano como ente autónomo y centro del mundo, plenamente conciente e intencional y con una superioridad que lo sitúa en el centro de la creación. Como señala Josep Martí: "la condición poshumana es ante todo conciencia, conciencia (como nunca antes se había tenido en Occidente) de pertenecer al mundo, del que además sabemos que se va degradando rápidamente por la acción antrópica" (2022, p. 31).

Uno de los aspectos que ha caracterizado a esta corriente es la voluntad de entender el concepto de ser humano de manera distinta a como se lo ha entendido hasta ahora desde la perspectiva humanista, sobretodo pone en tela de juicio la idea del excepcionalismo humano, es decir, se muestra extremadamente crítica con la idea de entender la humanidad en términos antropocéntricos, esencialistas y según el pensamiento racional cartesiano. Considera que el humanismo tradicional "ya no resulta adecuado para entender al ser humano tal como se halla estrechamente ensamblado con todo lo que le rodea, ya sean otros seres vivos, el medio o las tecnologías" (Martí, 2022, p.33). En el contexto latinoamericano, que es el que aquí nos interesa, los estudios poshumanos han mostrado que la emergencia de lo no humano genera formas inespecíficas que desbaratan los géneros y las identidades fijas, cuestionando las visiones de pureza, propiedad, normalidad y humanidad. La irrupción de lo no humano desafía la fantasía antropocéntrica que coloca al ser humano sobre las demás especies para poner de manifiesto una relacionalidad multivinculante con el mundo (Castro, 2023). Pues bien, este trabajo busca justamente dar cuenta de estas miradas otras, distintas y diversas de la mirada hegemónica de humanidad, y con ello invitar a la reflexión filosófica a dar lugar a otras comprensiones de humanidad, poshumanidad, persona.

**Reflexiones dialógicas con/desde la antropología de la vida y la cosmopraxis andina (T. Ingold- K. De Munter)**

En la tradición humanista y de acuerdo con el dualismo cartesiano, realidades mentales y materiales son mutuamente exclusivas y completamente antitéticas, el ser humano es concebido como un tipo de entidad (*res cogitans*) y los animales no-humanos, mundo vegetal, materia inerte e incluso el mismo cuerpo humano, como otro tipo de entidad (*res extensa*). Según esta ontología, dicha interioridad humana (que marca su excepción radical) le permite al ser humano imaginarse en una posición de exterioridad en relación con el mundo para observarlo y teorizar sobre él: “El ser humano deviene sujeto epistemológico, mientras que la naturaleza es objetivada como su objeto” (Martí, 2022, p.35). Pero existen otras fórmulas ontológicas, como en el animismo amazónico, donde la interioridad es una atribución generalizada y la subjetividad-conciencia moral es extensiva a los no-humanos “dotados de un punto de vista singular sobre el mundo”<sup>1</sup> (Viveiros de Castro, 2010 p. 32).

Por otro lado, desde el punto de vista biológico sabemos que el ser humano para su supervivencia depende necesariamente de la naturaleza y se halla inextricablemente relacionado con todo lo que le envuelve, en este sentido, la nueva biología entiende a los organismos vivos como “sistemas abiertos que participan activamente e interactúan con el medio” (Martí, 2022, p. 36), la tradicional visión zoocéntrica de los organismos se reemplaza por la biocéntrica. Siguiendo estos principios, entonces, se puede entender la naturaleza humana como una relación inter-especies o parte de un ensamblaje multiespecífico (Castro, 2023 p. 18).

El ser humano constituye un nodo en medio de constantes flujos energéticos y de nutrientes minerales que circulan a lo largo de un ecosistema (Simmons en De Landa, 2000, p.104). Los estudios multiespecie parten de estas cuestiones y examinan cuáles son las implicaciones epistemológicas, éticas y políticas que conlleva prestar atención a la agencialidad de la miríada de formas de vida más allá de la intencionalidad humana. Este campo interdisciplinar parte de la idea de que el mundo biótico y el abiótico *agencian*, y postula la existencia de relaciones horizontales y solidarias con lo no humano desde “naturoculturas” (Haraway en Castro 2023, p. 19). En este mismo sentido, el término “ontología plana” se ha utilizado como equivalente de posantropocentrismo, pues alude al hecho de querer evitar posiciones jerárquicas que privilegien al ser humano (Martí, 2022, p. 37). Finalmente, las barreras conceptuales entre animales humanos y no-humanos ya no se sostienen y han comenzado a declinar. Como ha señalado S. Tonutti: “difícilmente se puede entender el ser humano sin superar conceptualmente la rígida oposición humano/animal no humano” (2011, p. 183), una oposición que resulta insostenible, puesto que “animal no humano” no constituye una categoría definible en términos científicos, sino que engloba múltiples especies (Tonutti, 2011, p. 185).

En su texto “Educar (mediante) la atención en la cosmopraxis aymara”, Koen De Munter señala que desde intuiciones culturales aymara, los pulmones –significado prehispánico y actual de *chuyma*<sup>2</sup> - se pueden considerar como el nudo vital de los procesos y energías de la vida humana. En consonancia, señala dicho autor que podemos traducir *chuymampi* como el acto de in-spiración que, mediante la acción de nuestros pulmones (y en íntima colaboración con el corazón, otro “nudo vital”) entrega aire a nuestra sangre, a nuestros músculos y cerebro, promoviendo la dinámica continuidad cuerpo-mente-entorno, permitiéndonos mover a lo largo de los ambientes de vida y relacionándonos

<sup>1</sup> “Numerosos pueblos del Nuevo Mundo (verosíblemente todos) comparten una concepción según la cual el mundo está compuesto por una multiplicidad de puntos de vista: todos los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (Viveiros de Castro, 2010 p.33).

<sup>2</sup> Que suele mal traducirse como “corazón”. En el diccionario de Laimé se mencionan ambas traducciones, la segunda como un sentido figurado: “1. Bofe, órgano principal de respiración. 2. Fig. corazón.” (Laimé 2020, p. 63).



con todas las demás dinámicas de la vida. De ello se deriva que (a diferencia de concepciones racionalistas) no es entonces el cerebro el que dirige cómo vivimos, sino más bien vivimos en primer lugar gracias a la acción continua de nuestros 'bofes' de la vida, inspirando y expirando en medio de un mundo vivo. Partiendo de esta perspectiva relacional, y siguiendo a Tim Ingold, el autor propone hablar de una "correspondencia humana", pero no para referir algo innato, sino a algo que se vive, se experimenta y se aprende desde el mismo devenir biológico y social (la dimensión de lo cultural) (De Munter, 2017, p.2). Es en este sentido que De Munter propone la conceptualización de "cosmopraxis" en lugar de cosmovisión, ya que:

Son en primer lugar las prácticas (sociales-culturales-rituales-ecológicas...) que les enseñan a las personas cómo convivir como *jaqi* en medio del *pacha*, y no tanto un conjunto de ideas, conceptos, significados o estructuras mentales que dirigirían (y finalmente explicarían) estas prácticas y esta convivencia (De Munter, 2017, p.3)



Ilustración 1 Ronda de coplas (alrededor del pozo-boca de la Pacha) durante el ritual de "corpachada"<sup>3</sup> de los corrales en Queta, Puna de Jujuy (Foto: Carolina Adi, agosto de 2024)

Dicha concepción, que podríamos caracterizar en términos generales como andina, proporciona una mirada alterna de lo humano, y permite adoptar una perspectiva más abierta, que imposibilita verlo como un ser 'separado' del resto del cosmos (gracias al dominio objetivante de la mente/razón sobre la naturaleza/las materialidades/el propio cuerpo y organismo), para concebirlo como participando plenamente de un mundo relacional, participando de un plexo de relaciones que enlazan vitalmente lo humano y lo no-humano. Una participación o coparticipación a lo largo de la cual aprendemos a

<sup>3</sup> *Corpachada*, ceremonia propiciatoria que consiste en rendir homenaje y ofrendar (*dar de comer y de beber*) a *Pachamama* o a la Madre Tierra. Es el momento en el cual se refuerzan los vínculos de reciprocidad con *la pacha*, y se realiza durante el mes de agosto porque es cuando la tierra descansa y se prepara para la siembra. En Queta se *corpachan* (en el lapso de un día o dos) todas las viviendas, puestos, y los lugares más importantes de cada familia (aguadas, corrales, rastros).



criar y nos criamos, en *crianza mutua*, tanto por lo que hacemos como por las cosas que nos van pasando, por los caminos que recorremos (*thakhi*<sup>4</sup>) aprendiendo a caminar como humanos gracias a todos los procesos de vida a los cuales nos sometemos de maneras atentas y creativas, por ejemplo mediante las prácticas rituales (como leer la coca o realizar una *ch'alla*<sup>5</sup> colectivamente) pero también, de manera general, en la praxis y la experiencia cotidianas.



Ilustración 2 Niño challando con chuya de chicha (fermento aguado de maíz) durante la corpachada

(Foto: Carolina Adi, Puna de Jujuy agosto 2024)

Como demuestra Carlos Maldonado (2016), distintas vertientes han comenzado a formular preguntas que han venido dando cuenta de este cambio de mirada en la antropología, de esta evidencia de que hay que trasvasar los límites de lo humano:

Así, por ejemplo, Maturana y Varela (1990) se preguntan: ¿Cómo es pensar como un río? Desde la filosofía de la mente, Nagel (1995) se cuestiona: ¿Cómo es ser un murciélago? Por su parte, desde la antropología, Kohn (2013) se interroga (y responde): ¿Cómo piensan las selvas? También, desde la antropología social, Douglas (1996) se pregunta: ¿Cómo piensan las instituciones? Por su parte, desde la botánica, Mancuso (2015) pone recientemente al descubierto que existe una neurobiología de las plantas, mientras que Chamovitz (2013) se ocupa de lo que conoce una planta (*What a plant knows*) (p. 195)

A todas luces, el tema es apasionante, porque propone avanzar hacia una antropología de la vida (y no del hombre), en la que el conocimiento deja de ser un asunto claro y distintamente humano. En este sentido, se pone en la mesa de la reflexión antropológica que no es evidente que los seres humanos piensen, y por tanto conozcan y actúen de la mejor forma en la naturaleza: "Desde múltiples

<sup>4</sup> En el diccionario de Laime dos acepciones: 1 Camino, lugar por donde se transita. Vía, ruta y, 2 Tradiciones y costumbres que se practican en una comunidad. Derecho consuetudinario. (Laime 2020, p. 238)

<sup>5</sup> *Ch'allar* o *chayar*, convidar con bebida. Una *ch'alla* es, fundamentalmente, una libación que incluye el derramamiento parcial (haciendo caer con una ligera aspersión con los dedos) de un líquido sobre (o hacia) un altar sagrado u otra divinidad. La bebida es un tipo de ofrenda.



puntos de vista, ha resultado revelador que numerosas otras especies, formas de vida y sistemas piensan, y, en consecuencia, “viven mejor” que los propios seres humanos” (Maldonado, 2016, p. 295).

Esta antropología de la vida nos invita a pensar a los seres humanos según una dimensión más humilde y compleja a la vez, ya no desde cualquier suposición de superioridad, separación o privilegio ontológico, sino asumiendo nuestra profunda “condición relacional”, y nuestro involucramiento con el estando-vivo. Para una antropología de la vida, lo social se desenvuelve de manera siempre íntimamente involucrada o “correspondiente” con los procesos de vida en general, junto con otros seres vivos, materiales, entornos y ambientes (Strathern, Haraway, Ingold, entre otros).

Como señala De Munter, esto nos permite apreciar cómo la concreta *cosmopraxis* aymara (y andina) nos puede enseñar a ver con otros ojos cómo los seres humanos en general moramos y nos movemos en esta única tierra que compartimos, viviendo y sintiéndola como un mundo relacional. Hacer antropología filosófica deviene entonces un aprendizaje agradecido, que parte siempre de un compartir atento y aterrizado.

### Reflexiones dialógicas con/desde el pensamiento amerindio (Danowski-Viveiros de Castro)

Según Viveiros de Castro y Danowski, en las cosmogonías amerindias “primero [o en el principio del mundo] todo era originalmente humano, o más aun, nada era no humano” (2014, p. 3). Un número considerable de mitos amerindios, así como de otras regiones etnográficas, imagina la existencia de una humanidad primordial, sea fabricada por un demiurgo o simplemente presupuesta como la única sustancia o materia de la que el mundo pudo haber sido formado. Como explican los autores, esta gente primordial no eran “completamente humanos” en el sentido en que nosotros lo somos, dado que, a pesar de tener las mismas facultades mentales que nosotros, poseían una gran plasticidad anatómica y una cierta inclinación por las conductas inmorales (incesto, canibalismo). Tras una serie de proezas, algunos grupos de esta humanidad primordial progresivamente se transformaron en las especies biológicas, las características geográficas, los fenómenos meteorológicos y los cuerpos celestes que comprenden el presente cosmos, la parte que no cambió es la histórica o contemporánea humanidad.

Siguiendo a Viveiros de Castro y Danowski, podemos ver cómo en el pensamiento amerindio (y en algunos otros) la humanidad o la personeidad son la semilla y el suelo primordial, o el trasfondo, del mundo. El *homo sapiens* no es el personaje que viene a coronar la gran cadena de seres agregando una nueva capa ontológica (espiritual o “cognitiva” en terminología moderna) sobre una capa orgánica previamente existente que habría, por su parte, emergido de un substrato de materia “muerta”. En la tradición mito-filosófica occidental, tendemos a concebir la animalidad y la naturaleza en general esencialmente referida al pasado (2014, p.5). Es en el marco de esta concepción antropocéntrica, que se considera que son un conjunto de características “singulares” como el bipedismo, la neotenia, la cooperación las que nos otorgaron una capacidad de volvernos seres más-que-orgánicos y dotados del suplemento espiritual que es “propio del hombre”: la preciada propiedad privada de la especie, la excepcionalidad humana, en síntesis: lenguaje, trabajo, ley, deseo, tiempo, mundo, muerte, cultura, historia, futuro. Los humanos pertenecen al futuro así como los animales pertenecen al pasado. Sin embargo, como podemos ver, no es así como fueron las cosas en lo que concierne a estos “otros humanos” que son los amerindios y a otras humanidades no-modernas. Una de las cosas que los hace ser otros consiste precisamente en el hecho de que sus conceptos de lo humano son otros que los nuestros (Viveiros de Castro y Danowski, 2014, p. 6). Poniendo fin al “tiempo de las transformaciones” –una expresión común entre las culturas amazónicas– aquellos



inestables antropomorfos que vivieron en el origen tomaron las formas y las disposiciones corpóreas de aquellos animales, plantas, ríos y montañas en los que habrían eventualmente devenido.

Se podría afirmar entonces que para el pensamiento amerindio el mundo está habitado por diferentes especies de personas y es interpretado y vivido desde puntos de vista diferentes (Viveiros de Castro, 2010). Un mundo en forma humana, un “multiverso” antropomórfico que da lugar a un mundo concebido como el resultado de la (nunca tan acabada) estabilización del infinito potencial de transformación contenida en la humanidad como sustancia universal, o mejor aún, la universal “actancia” originaria y persistente. Es la Naturaleza lo que nació de la Cultura o se separó de ella, y no a la inversa, como en la antropología y filosofía occidental.

### **Reflexiones filosóficas sobre el rebasar antropocéntrico: hacia una ontología relacional y una ética multiespecie**

El proyecto de rebasar el antropocentrismo no es meramente una moda académica, sino un imperativo filosófico surgido de las cenizas de la modernidad. La figura del sujeto soberano — cartesiano, kantiano, husserliano—, aquel que desde su cogito erguía un mundo de objetos disponibles para su representación y dominio, ha entrado en una crisis terminal. Esta crisis no es solo ecológica, sino propiamente metafísica: cuestiona los fundamentos mismos de lo que occidente ha entendido por ser, vida y humano. El poshumanismo, en su vertiente filosófica más robusta, no celebra un “fin del hombre” sino la disolución del humanismo de lo humano como excepcional. Este humanismo instituyó una doble jerarquía: ontológica (el ser humano como único poseedor de un alma) y ética (solo este ser es fin en sí mismo, siendo todo lo demás medio o recurso). En efecto, la tradición filosófica occidental ha concebido al humano como un ser de excepción. Frente a ello, el pensamiento amerindio, tal como lo presenta Viveiros de Castro, realiza un giro copernicano radical. No se trata de que los humanos tengan una perspectiva única sobre un mundo natural unitario, sino que el mundo está compuesto por una multiplicidad de perspectivas. La humanidad no es una sustancia, sino una posición o un punto de vista. Un jaguar, un río o una planta no “son” humanos, sino que “se ven a sí mismos como humanos” desde su propia perspectiva, mientras que ven a los humanos como otros seres (presas, espíritus, etc.). Esto no es un relativismo cultural, sino un perspectivismo ontológico.

De lo dicho, se puede desprender la siguiente consecuencia filosófica: la ontología deja de ser una filosofía primera que describe “lo que hay” desde un punto de vista absoluto, para convertirse en una traducción entre mundos. El concepto de naturaleza como gran reservorio uniforme y objetivo se desvanece. Como señalan Danowski y Viveiros De Castro, en el multiverso amerindio, la cultura (la condición de persona, la sociabilidad) es el sustrato primordial, y la naturaleza es su producto o su sedimentación. Esto invierte por completo el esquema evolucionista y humanista en el que la cultura emergía de la naturaleza como su superación.

En este sentido, la propuesta de una antropología de la vida, inspirada en Ingold y otros, encuentra su correlato filosófico en lo que podríamos denominar una “ontología del devenir-ensamblado”. Filósofos como Deleuze y Guattari, o más recientemente Manuel De Landa han argumentado que la realidad está compuesta de ensamblajes: agenciamientos inestables de partes heterogéneas (humanas, orgánicas, técnicas, geológicas) que se co-constituyen.

A su vez, el concepto de *chuyma* que analiza De Munter es aquí fundamental, no como un mero corazón metafórico, sino como el nudo vital de un sistema respiratorio-circulatorio que ya, de suyo, es relacional. La respiración no es un acto de un sujeto autónomo, sino el flujo constante a través del cual el cuerpo se hace y se rehace con el aire, con el ambiente. La inspiración (*chuymampi*) es el acto



filosófico por excelencia: no la interiorización de una idea en una mente, sino la incorporación del mundo en un proceso vital que disuelve la frontera entre dentro y fuera. Esto nos lleva a la noción de correspondencia de Ingold. Con-vivir no es habitar un espacio preexistente, sino “tejer líneas de vida” en correspondencia con los flujos, los ritmos y los movimientos de otros seres. La filosofía aquí debe abandonar el modelo de la representación (la mente como espejo de la naturaleza) y adoptar un modelo de participación o *praxis*.

Tanto en la filosofía como en la antropología andina, la reflexión acerca de las porosas fronteras ontológicas entre personas y cosas ha adquirido recientemente una importante centralidad. Estos enfoques han generado, desde hace ya unos años, un interés por incluir a los objetos en los estudios sobre la relacionalidad humana y no-humana, y considerar su importancia en el contexto de las ontologías, la vida social y el animismo. Como lo demuestran numerosos trabajos etnográficos, en los contextos andinos los objetos, ya sean reminiscencias de épocas precolombinas, ya utensilios de la vida cotidiana u objetos rituales, como elementos del entorno natural (plantas, ríos, accidentes geográficos, incluso fenómenos naturales), forman parte de “un mundo construido intrínsecamente en términos de relaciones” (Allen, 2020, p. 218). Siguiendo a esta autora, la noción de “personalidad distribuida” (distributed personhood) resulta esclarecedora al referirse a seres, objetos o lugares que distribuyen su agencia a través de múltiples otros para hacerse efectivos en la vida cotidiana; o la propuesta de Di Salvia (2020) de considerar factores sustanciales y corporales, como la subjetividad física o actitudinal de los seres humanos y no-humanos, una complementación importante, incluso necesaria, de la agencia y vida social. Volviendo a De Munter, la *cosmopraxis* andina no es una “visión de mundo” (*Weltanschauung*), que aún mantiene la separación sujeto-objeto, sino un “saber-hacer” en y con el mundo. En este sentido, destacar la importancia de las prácticas rituales y cotidianas como lugar donde se genera o expresa la relacionalidad, pero también la agencia de los seres, permite pensarla como algo más que una particularidad que algunos humanos y no-humanos poseen, y considerarla parte de un conjunto más amplio de fuerzas, probablemente muy diversas, que elaboran el mundo continuamente.

En suma, la pregunta filosófica clave ya no es ¿qué es el ser? (una pregunta sustancialista), sino “¿cómo se compone y se despliega la vida?”. Esta pregunta nos sitúa en un plano inmanente, donde lo humano es un nudo particular de relaciones, un modo específico de plegar el mundo, pero ni el único ni necesariamente el más importante.

### Ética y política después del excepcionalismo humano

Si la ontología cambia, la ética no puede permanecer intacta. La ética tradicional, desde Kant, se ha basado en la noción de persona como ser racional y autónomo, dotado de dignidad. Los no-humanos, al carecer de estas capacidades, quedaban relegados al estatuto de cosas, mereciendo a lo sumo una consideración indirecta o un trato compasivo. El rebasamiento antropocéntrico exige una ética multiespecie, la cual no se funda en la igualdad de derechos (una extensión del marco jurídico liberal) sino en el reconocimiento de la agencialidad y la reciprocidad. Por ejemplo, la *corpachada* en este trabajo documentada, no es un simple ritual “cultural”. Es un acto ético-político de primer orden: un pacto de reciprocidad con la *Pacha*. Es *dar de comer* a la Tierra porque la Tierra nos da de comer. Es un reconocimiento de que la vida humana depende de flujos de generosidad no humana que deben ser correspondidos. Es una práctica que instituye un común más-que-humano.

Filosóficamente, esto se conecta con la ética del cuidado, pero ampliada más allá de lo interpersonal. El cuidado deviene una obligación hacia los ensamblajes de los que formamos parte: los ríos, las



montañas, los cultivos, los animales de corral. La justicia ya no es solo una virtud social, sino una virtud ecológica: la capacidad de mantener las condiciones de florecimiento de la trama de la vida en su conjunto. Una ética multiespecie, radicalmente posantropocéntrica, no se funda en extender derechos a los no-humanos —gesto que aún perpetúa al humano como sujeto legislador— sino en reconocer que ya estamos inmersos en un tejido ético previo a toda legislación. Esta ética emerge de la comprensión de que la vida es una trama de reciprocidad obligante. No es que “debamos” ser recíprocos por imperativo categórico, sino que la existencia misma es un intercambio constante de energía, materia y atención. La *corpachada* no simboliza este intercambio; lo realiza performativamente. La ética, entonces, deviene en la capacidad de respuesta a los flujos de generosidad del mundo.

Esta capacidad de respuesta se ejerce en la atención cotidiana a las necesidades y agencialidades de los otros con quienes componemos el mundo. Es una ética encarnada y situada, que se practica en el acto de caminar el *thakhi* sin dañar los senderos de otros seres, en el saber cuándo y cómo extraer un recurso para no quebrar el ciclo del que formamos parte, en escuchar lo que la planta o el animal dicen a través de sus comportamientos y ciclos. La virtud central ya no es la autonomía kantiana, sino la hospitalidad cósmica: la habilidad de acoger y ser acogido, de dar y recibir, en una dinámica que no anula las diferencias (a veces predatorias) pero sí las inscribe en un orden de cuidado mutuo más amplio. Es una ética del “devenir-con”, donde el bien no es un atributo humano, sino la cualidad vibrante y resiliente de la red de la vida en su conjunto.

La política, a su vez, debe ser repensada. La democracia representativa, centrada en el sujeto humano individual, es insuficiente. El desafío es imaginar formas de comunidad política multiespecie, donde las voces (o más bien, las agencialidades) de los no-humanos sean tenidas en cuenta, no mediante la representación parlante, sino a través de prácticas institucionales, rituales y legales que traduzcan sus necesidades y modos de existir.

Este es, a nuestro entender, un aporte fundamental de la concepción perspectivista, cuando plantea que debemos entender a la cosmopolítica como una filosofía política indígena del canibalismo, que versa sobre la multiplicidad de perspectivas inherentes a lo real. En este sentido, la cosmopolítica describe el conflicto inherente a un universo habitado por distintos tipos de agentes subjetivos, humanos y no humanos – dioses, animales, muertos, plantas, fenómenos meteorológicos, etc. – dotados todos de un mismo conjunto general de disposiciones perceptivas y cognitivas —son personas, centros de intencionalidad –, o dicho de otro modo, “almas” semejantes (Viveiros de Castro, 2010).



Ilustración 3 Caminata de Mujeres en Defensa de la Pachamama, sobre Ruta Nacional N°9, comunidades de Rodeo de La Puna, Laguna de Pozuelos. En el trayecto, denuncian la crisis de hábitat producto del impacto que tiene la megaminería y el extractivismo sobre el medio ambiente y los habitantes del territorio (Jujuy, agosto de 2025).

La política multiespecie implica una redefinición total de lo comunitario y de los mecanismos de toma de decisiones. Supera la noción de que lo político es un espacio exclusivamente humano para reconocer que lo común es una co-composición de agencias humanas y no-humanas. El desafío no es representar a los no-humanos en un parlamento —lo que sería una nueva forma de ventriloquía— sino crear instituciones y procedimientos sensibles a sus modos de expresión e intereses. Esto implica diseñar una política de la traducción, donde las necesidades de un río (su fluir, su limpieza, su caudal) sean traducidas en normativas a través de prácticas rituales, indicadores ecológicos y conocimientos tradicionales que funcionen como intérpretes de su agencialidad. En este sentido, surgen algunos interrogantes: ¿Es posible reconstruir un modo de *hacer política* propio de los pueblos amerindios que nos permita imaginar formas alternativas (“otras”) de pensar-vivir las relaciones sociales y políticas dentro de nuestra América Latina?; y ¿cómo abordar estos problemas desde una crítica latinoamericana al pensamiento eurocéntrico hegemónico?

La perspectiva de una ética *desde dentro* de Gaia y como *parte de ella*, configura un nuevo paradigma, no se trata de proteger especies y recursos críticos, sino de reconocer obligaciones éticas respecto de ellos<sup>6</sup>, que se derivan de la circunstancia de participar conjuntamente en un todo vivo, de cuya salud dependemos todos, humanos y no-humanos. En este sentido y no exenta de contradicciones, se instaura una cosmopolítica emergente que pretende reconstruir la armonía y el equilibrio de la vida, como respuesta a las prácticas extractivistas más crueles, destructivas y depredatorias del capitalismo transnacional actual. Por otro lado, el reconocimiento de derechos territoriales, de autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas también redunda en prácticas del cuidado y la preservación de no-humanos con los que éstos con-viven en procesos de *crianza mutua*. En nuestra región, la comunión con la Pachamama es una praxis ampliamente extendida, que ha

<sup>6</sup> No obstante las críticas señaladas anteriormente, es importante destacar los avances en materia de reconocimiento jurídico-estatal que se han producido en algunos países andinos (con algunas limitaciones y debates pendientes) en los que dentro de la afirmación de derechos colectivos se llega a la proclamación de los derechos de la naturaleza (Pacha Mama) como continente de los demás derechos. Como señala M. Bailone (2012), estos avances conquistados por las nuevas constituciones de Bolivia (en el Estado Plurinacional) y de la Revolución Ciudadana Ecuatoriana, parten de un paradigma diverso al del constitucionalismo liberal antropocentrista, que siempre privilegió al individuo como único sujeto de derechos y obligaciones.



permitido que el ochenta por ciento de la biodiversidad se encuentre en territorios indígenas (Nina Pacari, 2009).

Según estas perspectivas que recuperamos, la gobernanza devendría entonces en una diplomacia continua entre especies y fuerzas. Un plan de ordenamiento territorial, por ejemplo, no debería ser decidido solo por votación humana, sino que debería "consultar" y responder a los ciclos de la fauna y la flora, la vocación del suelo y los flujos hidrológicos.

Como señalan actualmente las mujeres indígenas de la puna jujeña, al realizar su *caminata en defensa de Pachamama*, como una acción colectiva de visibilización y denuncia, en palabras de Florencia Solís, referente comunera de la Cuenca de Pozuelos:

Profanan la tierra, trayendo mineras extractivistas, el capitalismo asesino que saquea nuestros recursos naturales, y esta caminata fue solo de mujeres porque la Pachamama está relacionada con la mujer porque es fértil. Tenemos el deber de cuidarla, protegerla, respetarla y que se garanticen nuestros derechos, los derechos de las comunidades. (Mamaní, 2025).

La política multiespecie es, en esencia, la práctica de componer un mundo en común de manera explícita y deliberada, abandonando la ficción de que el mundo es un escenario pasivo para el drama humano y asumiendo que somos co-protagonistas en una asamblea de seres vivos y fuerzas materiales con derecho a co-existir y a florecer.

## Conclusiones

Recuperar la pregunta ¿podemos entonces devenir en otros modos, pensando lo que hoy se postula dentro de los campos de la complejidad y la interdisciplina que implica una visión más abarcativa de lo humano y su entorno, no exclusivamente dualista?

Como señalamos al inicio del trabajo, son precisamente las producciones de dominación en nombre de la humanidad, habilitadas desde las prescripciones normativas de *lo Humano*, las que llevan a trabajar la desconstrucción de la categoría, hacia el sostenimiento de una figura humana "desapropiada", sin contenido específico y con confines difusos, lo humano se amplía y se difumina. Si ser humano ha significado ser dueño, señor, propietario de todo lo demás (lo no-humano pero también otros humanos), es necesario desconstruir el concepto para pensar otros modos de ser-en-el-mundo donde los vínculos con la comunidad de lo viviente (Pachamama, Gaia, etc.) sean diferentes al involucrar su respeto y evitar su sufrimiento. Siguiendo esta línea de reflexión, el posthumanismo aparece como la condición histórica que marca el fin de la oposición entre humanismo y antihumanismo, que designa un contexto discursivo diferente al mirar de modo más propositivo a nuevas alternativas. Como señala Braidotti:

La perspectiva posthumana se basa en la hipótesis histórica de la decadencia del humanismo, pero va también más allá para explorar nuevas alternativas, sin por eso recaer en la retórica antihumanista de la crisis del Hombre (2018, p.51)

Ello en el entendimiento de que abandonar el humanismo no resulta suficiente para alejarse de proyectos opresivos, toda vez que el antihumanismo puede desampararnos de lineamientos para afirmar políticas reivindicativas del ejercicio de la libertad.

En otro sentido, si tenemos en cuenta que las investigaciones científicas actuales dan cuenta que "la naturaleza no procesa, en absoluto, en términos rígidos, centralizados y verticales, sino, por el



contrario, en paralelo, de forma distribuida, en modos multinivel y de forma no-local (esto es, notablemente, en acuerdo con la física cuántica)” (Maldonado, 2016, p. 296), la naturalización del conocimiento significaría un estudio y comprensión de cómo los sistemas naturales piensan y viven. Es decir, las ciencias actuales (esto es, etnobiología, etnoecología) han visto la necesidad de conocer mejor los saberes locales y tradicionales puesto que culturas ancestrales, indígenas, negros raizales y poblaciones campesinas contaban ya con estos sistemas de conocimiento y comprensión de comportamientos. La ciencia (desde los mamíferos, las plantas, las bacterias) ha dado evidencia de otras formas de vida que piensan (Reeves et al., 2009). A la constatación de que el ser humano no es ni mucho menos biológicamente autónomo, hay que añadir las relaciones que mantiene con objetos de muy diferente naturaleza. El término Ontología plana se usa en ocasiones como equivalente de posantropocentrismo, pues alude al hecho de querer evitar posiciones jerárquicas que privilegien al ser humano, una idea implicada también en los nuevos materialismos, donde la materialidad tiende a la horizontalidad de las relaciones entre humanos, biota y abiota lo que implica una mayor apreciación de las complejas interrelaciones entre humanos y no humanos, en una heterogénea biósfera de evolución constituida por un ensamblaje endosimbiótico entre bacterias, animales, plantas y otros (Martí, 2022, p. 37).

Pues bien, las reflexiones surgidas desde la antropología filosófica, la ética, la filosofía de la biología, la filosofía de la ciencia, la filosofía latinoamericana, la ontología, etc., han decidido dar lugar a esta realidad en el corazón de sus investigaciones y cuestionamientos. Este rebasamiento de lo humano tal vez sea el camino necesario para promover sociedades más armónicas, justas e inclusivas en esta nueva era.

La reflexión filosófica que hemos desplegado conduce a una conclusión humilde y a la vez transformadora: el humano no es el sujeto del conocimiento, sino un momento del mundo que se conoce a sí mismo. El “pensar” no nos pertenece. Como muestran las citas de Maldonado, el río piensa, la selva piensa, la planta piensa. Nosotros participamos de ese pensar cósmico cuando aprendemos a caminar el *thakhi*, cuando leemos la coca, cuando challamos con chuya. La filosofía, entonces, debe abandonar su pretensión de fundamento último y de tribunal de la razón. Su nueva tarea es la de un aprendizaje agradecido, como sugiere De Munter. Un aprendizaje que consiste en cultivar la atención, en afinar nuestra capacidad de corresponder con el mundo, en traducir entre perspectivas, en tejer relatos que nos re-ensamblen con lo que habíamos excluido como mera naturaleza.

Rebasar el antropocentrismo no es un acto de auto-aniquilación, sino de ampliación ecófila de lo que podemos ser. Es entender que nuestra humanidad no se agota en la figura del *Homo sapiens*, sino que se despliega en la medida en que aprendemos a ser co-componedores de un mundo que nunca nos perteneció, pero del cual somos parte constitutiva y responsable. En esta era del Antropoceno, este devenir-otro no es una opción, sino la condición misma para una existencia futura, más justa y más viviente, en este planeta que compartimos y co-creamos con una miríada de otros seres.

## Referencias

- Allen, C. (2020). Inqaychus andinas y la animacidad de las piedras. En O. Muñóz (Ed.), *Andes. Ensayos de etnografía teórica* (pp. 193–226). NOLA Editores.
- Bailone, M. (2012). El Bienvivir: una cosmovisión de los pueblos originarios andino-amazónicos. En E. R. Zaffaroni (Ed.), *La Pachamama y el humano*. Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Braidotti, R. (2018). *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Gedisa.



- Castro, A. (2023). Introducción. En A. Castro (Ed.), *Futuros multiespecie. Prácticas vinculantes para un planeta en emergencia*. Universidad de Estocolmo.
- De Landa, M. (2000). *A thousand years of nonlinear history* [Mil años de historia no lineal]. Zone Books.
- De Munter, K. (2016). Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes. Visitar y conmemorar entre familias aymaras. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(4), 1–16. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000030>
- De Munter, K. (2017). Educar (mediante) la atención en la cosmopraxis aymara. Re-pensar el “vivir bien” desde una antropología de la vida. En K. De Munter, J. Michaux, & G. Pauwels (Eds.), *Ecología y reciprocidad: (con)vivir bien en los Andes* (pp. 1–29). PLURAL-CEPA-TARI.
- Di Salvia, D. (2016). Contribución a la ontología animista andina: funciones, poderes y figuras en los cultos telúricos de los Andes sur-peruanos. *Revista Española de Antropología Americana*, 46, 97–116. <https://doi.org/10.5209/REAA.58289>
- Haraway, D. (2016). *Manifestly Haraway*. University of Minnesota Press.
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas* (A. Stevenson, Trad.). Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Laime Teófilo Ajacopa. (2020). *Paytani Arupirwa. Diccionario bilingüe (Aymara-Castellano Castellano-Aymara)*. Plural Editores.
- Maldonado, C. E. (2016). Hacia una antropología de la vida: elementos para una comprensión de la complejidad de los sistemas vivos. *Boletín de Antropología*, 31(52), 285–301. Universidad de Antioquia.
- Mamaní, M. (2025, 30 de agosto). Caminata de mujeres indígenas en defensa de la Pachamama. *Diario Página 12 Salta*. <https://www.biblegateway.com/verse/es/Marcos%2011%3A24>
- Martí, J. (2022). Aproximaciones teóricas posthumanistas y conocimiento antropológico. En J. Martí Pérez & B. Enguix Grau (Eds.), *Pensar la antropología en clave posthumanista*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pacari, N. (2009). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. En A. Acosta & E. Martínez (Comps.), *Derechos de la naturaleza*. Abya Yala.
- Piderit, M. F. (2023). El árbol de la vida Chancay, poshumanismos y epistemologías indígenas (andinas). En A. Castro (Ed.), *Futuros multiespecie. Prácticas vinculantes para un planeta en emergencia*. Editorial Bartlebooth.
- Reeves, H., et al. (2009). *La historia más bella del mundo*. Anagrama.
- Tonutti, S. (2011). Anthropocentrism and the definition of ‘culture’ as a marker of the human/animal divide. Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004187948.i-348.44>
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E., & Danowski, D. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Cultura e Barbárie*. [Traducción autorizada para uso interno del seminario “Arte y Naturaleza”, CNB Contemporánea, Buenos Aires, 2017].