

# Futuros que ya fueron, presentes que no son. El horizonte posthumanista- descolonial y la idea de progreso



Raquel Mercado Salas

[raquel.mercado@edu.uaa.mx](mailto:raquel.mercado@edu.uaa.mx)

Universidad Autónoma de Aguascalientes

ENSAYO ACADÉMICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2037-2613>

---

## Resumen

El presente artículo se enmarca en un cruce de lecturas: desde la teoría feminista contemporánea sobre los imaginarios configurados a través de la idea del presente y futuro, atendiendo concretamente a “los imaginarios de lo posible” latinoamericanos, discutidos desde los EFLAC (Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe) de finales de los años noventa y, a las “Utopías-distopías” occidentales en su idea de progreso desde los nuevos materialismos feministas. Los primeros comprendidos y actualizados desde la postura de Yuderkys Espinosa Miñoso y Ochy Curiel, en los documentos *El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala* y *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial*, compilados por Julia Antivilo este año (2023) en el libro *Trayectorias del pensamiento feminista en América Latina*. Los segundos para contrastar complementar la idea de Posthumanismo y conocimiento posthumano desde la propuesta de la pensadora italo-australiana Rosi Braidotti (2019).

Para las tres pensadoras, la producción de afectos y sensibilidad a través del arte, implica también un hecho fundamental en la construcción de memorias y contramemorias, comunidad y narrativas, que no decantan en “cosas” como proyecto artístico, sino en redes y pedagogías críticas. Al ser reciente la teoría y las publicaciones académicas se plantea un objetivo muy concreto en el presente trabajo: ¿cuáles son los principales puntos de convergencia y de tensión entre ambas perspectivas? y, ¿cuál es la relación de los anteriores puntos nodales con la producción de visualidades feministas o disidentes? Sin la pretensión de desarrollar dichos puntos de manera exhaustiva, se busca comenzar a cartografiar este necesario diálogo.

**Palabras clave:** Posthumanismo, feminismo descolonial, antiracismo, futuros, imaginarios

---

## Abstract

This article is framed in a crossroads of readings from contemporary feminist theory on the imaginaries configured as an idea of the present and future, specifically addressing Latin American “imaginaries of the possible”, discussed from the ELFC (Latin American and Caribbean Feminist Meetings). of the late nineties and to the Western “Utopias-dystopias” in their idea of progress from the new feminist materialisms. The first understood and updated from the position of Yuderkys Espinosa Miñoso and Ochy Curiel, in the documents *The future was already: a critique of the idea of progress in sex-gender and queer identity liberation narratives in Abya Yala* and *Constructing feminist methodologies from decolonial feminism*, compiled by Julia Antivilo this year (2023) in the book *Trajectories of feminist thought in Latin America*. The latter to contrast the idea of Posthumanism and posthuman knowledge from the proposal of Rosi Braidotti (2019). The proposed fabric is to map the discussion of both imaginaries, to recognize the places and displacements of power that operate in a possible historical project - of links and not of things - and what their localized tensions are. The hypothesis of the article implies the relationship of both views, in a general way, with the current phase of capitalism, from an embodied and territorialized position. For the three thinkers, the production of affects and sensitivity through art also implies a fundamental fact in the construction of memories and counter-memories, community and narratives, which do not devolve into “things” as an artistic project, but rather into networks and critical pedagogies. . As the theory and academic publications are recent, a very specific objective is raised in this work: what are the main points of convergence and tension between both perspectives? And, what is the relationship of the previous nodal points with the production of feminist or dissident visualities? Without attempting to develop these points exhaustively, we seek to begin mapping this necessary dialogue.

**Keywords:** Posthumanism, decolonial feminism, anti-racism, futures, imaginaries

## Introducción

El primer deseo de este ensayo es advertir a quien lo lee, que no existe entre sus líneas una apología de la nostalgia de algo perdido, mucho menos del pánico o del terror, interpretación posible a través del título que tan perniciosamente he colocado en él como puerta de entrada. La intención es otra. Para explicar más detenidamente esa primera intención propongo, a manera de cartografía, una serie de problemáticas comunes a pensadoras contemporáneas que postulan la apuesta por el pensamiento localizado, que pinchan en los nervios más sensibles de nuestra época para reconocer cómo estamos siendo afectadas (os) por aquello que ha sido denominado como *n* extinción y la cuarta revolución industrial y cómo se refleja dicho fenómeno en las prácticas artísticas; pero también para poder observar los procesos de tejido que se fortalecen en comunidades críticas que están cruzando las barreras de un ensimismamiento moderno-occidental.

Es evidente que la literatura es amplia y tiene distintos lugares de enunciación, de recepción y reelaboración, por ello y con el afán de ser lo más concreta posible, el objetivo que persigo en este breve documento es el de poner a debate la reciente elaboración del Conocimiento posthumano (2020), centrándome en la figura de Rosi Braidotti, en relación con el pensamiento descolonial desde el feminismo antirracista de Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa Miñoso, en compilación elaborada por Julia Antivilo de enero de este año 2023, en el libro *Trayectorias del pensamiento feminista en América Latina*. La selección de estas pensadoras estriba en que, aunque ninguna de las posiciones tomadas en sus documentos se alude entre ellas, podemos observar rasgos comunes y críticas puntuales que nos pueden ayudar a pensar que, aunque “Estamos-(todos)-metidos-en-esto-juntos-pero-no-somos-uno-y-lo mismo” (Braidotti, p. 74) hay políticas de vida que se tocan y enfatizan la importancia de dar cuenta de y persistir en ellas.

## El conocimiento posthumano y la crítica a los futuros civilizatorios

El siglo pasado vivimos, en los territorios urbanizados, la emergencia de las nuevas tecnologías de forma masiva en los años 80 y 90, mientras se instalaban los dispositivos de localización y consumo en los espacios domésticos y personales, se comenzó a poblar la imaginación social con ideales de eugenesia en los que la reconstrucción y expansión de las cualidades físicas, mentales y emocionales a través de la tecnología era posible para un “futuro deseado”.

Los ejemplos son múltiples y se encuentran desde la novela gráfica, el cómic, el cine de ciencia ficción, entre otros tantos de la visualidad masiva, principalmente provenientes de la cultura popular norteamericana. Las novelas distópicas también han sido una fuente relevante para la lectura crítica de las utopías ilustradas, provenientes del humanismo occidental del siglo XVI. Sin embargo, las más citadas y que permanecen con alta demanda en todas las librerías, escritas desde los años veinte y treinta del siglo pasado, como *Nosotros* (1920) de Yevgueni Zamiatin, o *Un mundo Feliz* (1932) de Aldous Huxley, *Fahrenheit 451* (1953) de Ray Bradbury o *1984* (1947-48) de Georges Orwell, y otras no tan citadas, mantienen características vivas del pensamiento norteamericano y eurocentrado: conservan como protagonista a un hombre, urbano y con acceso a herramientas tecnológicas, cuya característica central es la del uso de la racionalidad, la inteligencia práctica y la capacidad de invención de “nuevos mundos” entre las periferias y seres salvajes que han sido “educados para la comprensión” del conocimiento válido de la revolución y la resistencia. Por supuesto, actualmente la escritura se ha ampliado en este sentido pues nos encontramos la irrupción de la ciencia ficción escrita por mujeres como Margaret Atwood, aun así, el énfasis que busco poner a consideración es ¿hasta qué punto realmente existe la conciencia de la necesidad de imaginarios antirracistas y decoloniales en la creación de futuros posibles?

Comenzaré, para retomar esta pregunta posteriormente con más elementos, con la exposición de los aspectos compartidos entre el conocimiento posthumano y el pensamiento decolonial antirracista antes mencionado. En primer lugar, tanto la postura posthumanista como el pensamiento decolonial cuestionan la idea de “Humanidad” y “Humanismo” como el eje rector necesario en la actualidad. Ambas posturas coinciden en reconocer que la construcción de lo “humano” normativo funciona a manera de exclusión, no solamente de las personas, sino de todas las vidas posibles. No ES humano el que no cumple las características y criterios estipulados por la idea universal del hombre, la cual, por supuesto se encuentra vinculada a prácticas lingüísticas, religiosas, políticas, económicas y filosóficas muy concretas, es decir a una antropología simbólica situada. En este sentido, es importante remitirnos a manera de ejemplo al año de 1517 en el que “hubo una junta de trece maestros teólogos en el Convento de San Esteban de Salamanca, en la que se trató la cuestión de la capacidad de los indios para recibir la fe. . La solución les fué (sic) favorable” (O’Gorman, 1941, 149). Entre los múltiples aspectos discutidos y vinculados entre sí, se encuentra como eje de importancia la discusión de si “los naturales” eran considerados humanos, *siervos a natura*, o bestias.

De la respuesta integrada en la historia política de la conquista dependía en gran parte la legitimidad de tutela y en todos los sentidos materiales: territorios, cuerpos, recursos y programas de conversión. No es mi intención desarrollar el argumento de Edmundo O’Gorman, realizado en el documento *Sobre la naturaleza bestial del indio americano*, o los abordajes posteriores en la teoría descolonial, sino establecer como referencia ese punto de partida. La pretendida universalidad del “Humanismo” es, precisamente, una de las principales distancias que el posthumanismo plantea, y por supuesto, el pensamiento decolonial lo ha hecho también a través de múltiples figuras en los estudios latinoamericanos. Por ello, es importante aclarar en todo texto, en toda posición crítica qué implica cuando hablamos de “nosotros”, es decir, de quiénes hablamos y acompañadas de/con quiénes.

Si en la postura humanista moderna, el sujeto hegemónico está vinculado con instituciones ilustradas que lo regulan, como el Estado, la sociedad y la ley, en el posthumanismo, la justicia no puede ser biocentrada, en el sentido biopolítico del término, sino que requiere de la reelaboración crítica de una justicia zoe-céntrica. En el <<estamos-(todos)-metidos-en-esto-juntos-pero-no-somos-uno-y-lo-mismo>>, no se refiere solamente a las vidas humanas, sino a subjetividades y vidas con “dependencia relacional”, haciendo notorio el pensamiento materialista y las concepciones de los pueblos vivos de Abya Yala. El término que propone Braidotti, desde el conocimiento posthumano es <<haecceitas>>, el principio de individuación de lo que es, en relación con otras entidades comunes y codependientes. La subjetividad posthumanista, en este orden de ideas, no es un ente aislado que se da a sí mismo la existencia -crítica que Braidotti retoma de Luce Irigaray en tanto pensadora del materialismo francés- sino todo lo contrario, esta subjetividad, esta entidad, piensa de manera arraigada “a procesos sociales, discursivos, dinámicos y complejos” (Braidotti, 2019).

### Posthumanidades críticas y puntos ciegos

El *Conocimiento posthumano*, un aspecto de interés filosófico de Braidotti, está acompañado por un posthumanismo más amplio que abreva de políticas afirmativas, de una práctica desde la ética relacional y de una ontología de la inmanencia radical, que busca evitar la repetición de un patrón moderno, centrado exclusivamente en la epistemología. Para la pensadora italo-australiana existen aspectos que emanan directamente de la dinámica del capitalismo en su fase actual e impactan la vida concreta de las personas, en las ciudades principalmente, mismas que son latentes, tienen impacto en todas las esferas vitales y se evidencian en efectos corporales y psico-afectivos.

La aceleración en los procesos de subjetivación y el enclave tecnológico lo analiza bajo el subtítulo de “la importancia de estar exhausto”. ¿Qué quiere decir que la subjetividad se encuentre condicionada a una aceleración cada vez más evidente? Significa subjetividades exhaustas por una variedad infinita de asuntos, que tienen que ver con formas de gubernamentalidad[1] de diversa índole, debido a la saturación y velocidad en canales de interacción, propias del sistema económico neoliberal, así como de la micropolítica a la que nos vemos expuestas y orilladas en las relaciones sociales inmediatas, mediadas por el Estado, por el mercado y por la violencia del capitalismo *gore* en cada territorio. Esta situación deriva en un estado constante de *burnout* en el que la soberanía del deseo propio se pierde, “<<nosotros>>, los herederos humanos de la posmodernidad occidental, estamos cada vez más quemados y agotados, mientras <<ellos>> -los artefactos tecnológicos a quienes hemos dado el ser- son más listos y están más vivos que nunca” cita puntualmente Braidotti a Donna Haraway.

¿Por qué es importante, me pregunto al leer a Braidotti, estar exhaustas? No se trata de una celebración, definitivamente, sino de la comprensión que se deriva de este hecho innegable de las rutas biopolíticas de lectura más importantes de nuestro tiempo. Como nunca antes “el sueño” se ha convertido en política pública, el rasgo particular de la fármaco-bio-tecnología asociada con la pérdida del descanso, la depresión, el estrés y los problemas de salud mental están en el mayor de sus apogeos, llenando las arcas de los corporativos del norte global.

¿Cómo podemos trabajar hacia horizontes de esperanza socialmente sostenibles, mediante una resistencia creativa? ¿Cómo están reconfigurando actualmente los académicos y las académicas de las humanidades sus campos de conocimiento para dar respuesta a los nuevos retos posthumanos? ¿Qué herramientas podemos usar para resistir el nihilismo, escapar del individualismo consumista e inmunizarnos contra la xenofobia? (Braidotti 2019, 32)

Esta falta de paz y tranquilidad generalizada y la carencia de horizontes también se refleja, para nuestra pensadora, en un cansancio crónico respecto de la teoría y un rechazo del pensamiento crítico. En su lugar encontramos un constante flujo y reflujo de sensación reactiva mediada por las plataformas de consumo “social” desincorporadas, como las redes socio digitales, tan características de las sociedades de control previstas por Deleuze y Guattari.

[1] Me refiero al concepto foucaultiano que en el contexto del presente documento se refiere a las formas de poder a través de los distintos mecanismos de las sociedades disciplinarias por parte del Estado, pero no solamente, sino a su ampliación a través de la idea de sociedades de control.

Sin embargo, no es tan sencillo plantearnos “producir teoría” cuando las condiciones del trabajo excesivo y las constantes evaluaciones afectan a la vida académica, y de todo conocimiento posible, en las instituciones públicas (y privadas). Salvando la distancia que existe entre un Centro de Investigación vinculado con apoyos gubernamentales en universidades del norte global, respecto a los esfuerzos en territorios precarizados y descentralizados en América Latina, el trabajo docente y de investigación es una de las principales actividades de riesgo en cuanto a *burnout*, y es importante recalcar que aunque existan las mejores condiciones, las instituciones educativas y de investigación no han tomado conciencia de lo que implica una posición crítica, decolonial y antirracista, por decir lo mínimo. Uno de los ejemplos conflictivos que plantea Braidotti es la creación de programas como el *Instituto para el futuro de la humanidad*, de Oxford,

dirigido por Nick Bostrom, el transhumanismo combina la creencia humanista en la perfectibilidad del hombre a través de la racionalidad científica con un programa de mejora humana [...] el transhumanismo pretende corregir las imperfecciones y limitaciones del cerebro humano encarnado, empleando las nuevas tecnologías para un programa de mejora llamado <<súper inteligencia>>” (83)

Es importante, en este sentido, plantear la necesaria consciencia crítica y aprendizaje social y colectivo de comunidades sobre estas rutas de conocimiento-afecto, pues tendemos a adoptar discursos neocoloniales que implican una peligrosa eugenesia. Es relevante recalcar, en este sentido, que el transhumanismo de Bostrom no se encuentra vinculado con las subjetividades sexo-disidentes. Se suelen confundir, por la aceleración conceptual aludida, en la inercia del *burnout* en la que estamos inmersas y por falta de discusiones necesarias y profundas, la posición antihumanista, transhumanista, el posthumanismo y su vinculación con las teorías feministas.

En el primer caso, es decir, en las tendencias antihumanistas, la influencia de la teoría del Actor Red (ANT)[2] de Bruno Latour ha sido importante para subrayar que el pensamiento y conocimiento no se encuentra vinculado exclusivamente a la intervención humana; sin embargo, una de las problemáticas derivadas del desarrollo de líneas de acción, para la pensadora, es que no podemos obviar, o colocar entre paréntesis la acción humana en la emergencia biopolítica actual, “por mucho que se quiera reivindicar la igualdad entre actores humanos y no-humanos, como ANT ha defendido de manera tan explícita, no se consigue compensar la falta de una epistemología que haga justicia a las estructuras de poder de los sujetos contemporáneos” (Braidotti 2019, 79).

[2] Actor Network Theory

Lo anterior se debe, en gran parte, a que el conocimiento implica *per se* una política para la pensadora y Latour coloca una distancia entre conocimiento y poder, a través de un escepticismo analítico en su concepción de ciencia.

El posthumanismo se distingue del antihumanismo, derivado por el ANT y del Transhumanismo de Bostrom, en el sentido en que reconoce que no puede apartarse de la teoría crítica y en la necesidad de renovar su compromiso con el reconocimiento de la función del biopoder contemporáneo. Para Braidotti, discutir el problema de las subjetividades es ética, política y ontológicamente relevante, precisamente porque sus localizaciones pueden generar las discusiones necesarias para la acción de colectividades territorializadas e incardinadas. No se menosprecia el impacto la huella humana, por ello es necesario devenir en sujetos éticos posthumanos.

Por otro lado, ¿a qué se debe que justamente ahora sea cuando de manera más generalizada, pensadoras(es), activistas y sociedad civil ubicados en el norte global se estén planteando los problemas derivados del modo de vida occidental y la búsqueda de fortalecer posthumanidades críticas? Braidotti le llama <<el pánico blanco>>, que enfatiza que en el <<Estamos-(todos)-metidos-en-esto-juntos-pero-no-somos-uno-y-lo-mismo>>, la precarización, explotación, y efectos del Antropoceno tocan a todas (os), no obstante, el proyecto moderno de explotación tiene siglos. Sin embargo, el grado de impacto no había sido vivenciado como real en todos los territorios, y la distancia de la mirada colonial se explicaba y se sigue explicando en muchos casos como un hecho de sociedades “poco desarrolladas” y no de proyectos civilizatorios, de ocupación, explotación y colonialismo corporativo. La advertencia de la pensadora es que si no desmenuzamos y descolonizamos el discurso de la sexta -o *n*- extinción, y la cuarta revolución industrial, el Antropoceno “corre el riesgo de permanecer confinado dentro de los parámetros de la blancura hegemónica y la arrogancia eurocéntrica” (Braidotti 2019, 112).

La posición posthumanista de Braidotti, como se puede observar en esta breve exposición general, es por una apuesta territorializada, no universalista, pero lo suficientemente clara en elementos de partida - teoría crítica, éticas relacionales, subjetividades posthumanistas- en las que encuentra simpatía por el pensamiento liberal clásico.

Sin embargo, es importante precisar cuáles son los rasgos que, desde la crítica descolonial, podríamos encontrar cercanos y lejanos a los planteamientos postulados por la pensadora continental para localizar tanto el encuentro, como la diferencia. El primero es de índole de recepción en tanto que las referencias que plantea son, evidentemente, más cercanas a la lectura desde los estudios descoloniales y postcoloniales, y como ella lo nombra “pensamiento indígena”, generados en las universidades anglosajonas, y no a la producción en los territorios del sur global. En este sentido es importante resaltar que la barrera del idioma de norte a sur se justifica siempre, no al contrario. En el *Conocimiento posthumano*, las referencias se centran mucho más en el pensamiento poscolonial, particularmente de Gayatri Chakravorty Spivak y Edward Said, y algunas menciones apresuradas, no suficientemente desarrolladas de pensadoras(es) descoloniales como Walter Dignolo, María Mies y Vandana Shiva. Por ello, es importante observar que la propuesta de las posthumanidades críticas en occidente discuten y generan revisiones que pueden ser compatibles en algunos rasgos con los movimientos de defensa del territorio emplazados en el sur global, particularmente con las propuestas descoloniales, en este caso feministas latinoamericanas, como las de pensadoras antirracistas Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa Miñoso, en quienes se centra el siguiente apartado.

### **Pensamiento descolonial antirracista y prácticas artísticas**

Para Yuderkys Espinosa Miñoso es importante revisar el entusiasmo con el que acogemos algunas posturas teóricas en boga, pues no debemos olvidar “que los grandes movimientos sociales en Abya Yala corren el riesgo de estar influidos por la mirada euronorblanca, la cual se ha permeado en nuestra visión del mundo” (Antivilo 2023, 137). Cuando hablamos de movimientos sociales internacionalistas y latinoamericanos actuales, se propone revisar tanto desde la idea de progreso en el feminismo de la igualdad, cuyo origen ilustrado es evidente y ampliamente documentado, como la idea de progreso en las políticas y narrativas del de la teoría queer, pues ambas han nacido en el seno de la tradición occidental. Para la pensadora dominicana, quien se considera más activista que académica, ambas influencias se encuentran vinculadas con los derechos humanos en una narrativa civilizatoria, por ello es preciso cuestionarlas y no reproducirlas ciegamente. En la presentación de *El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala*, que hace Lío Kastiyo-Spinósa plantea la siguiente advertencia:

Permítanme hacer un paréntesis para ejemplificar cómo, viviendo actualmente en Europa, he visto de cerca políticas como la del eslogan: “El futuro es *queer*”. Al analizarlas y siguiendo el ojo crítico de Espinosa, me pregunto si esta propuesta de mundo *queer* estará planteando una descolonización que vaya más allá de los cuerpos, las sexualidades y los deseos de los sujetos que elaboraron el enunciado. Temerosa, me pongo a dudar si lo *queer* no irá a la par de un universalismo que demonizará a descendientes de pueblos indígenas, negros y cimarrones que no acceden a estos conceptos y, por lo tanto, otra vez, quedarán por debajo del entendimiento de una supuesta “libertad”. Temerosa, pienso si el futuro propuesto no vendrá nuevamente de políticas identitarias desarrolladas en el Norte para “salvar” al Sur. (138)

En los movimientos sociales actuales, tanto en el movimiento feminista, como en las luchas de las disidencias sexo-genéricas en los territorios latinoamericanos es importante cuestionar el programa y la construcción de las agendas que se repiten en los eslóganes universalistas, ¿Qué significa la consigna “América Latina será toda feminista” en la diversidad de las prácticas sociales de los distintos territorios? ¿Qué significa “el futuro es *queer*” para poblaciones cuya visión del mundo el problema del género no está mediado por la disputa diversidad vs binarismo? ¿En qué sentido las políticas identitarias esconden las discusiones de las relaciones entre el cuerpo y el territorio y cosmovisiones vivas? Para Ochy Curiel en trabajos como *Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial*, es preciso tener presente la discusión que da lugar al feminismo descolonial, cuando María Lugones propone la elaboración conceptual de feminismo decolonial las principales fuentes de las que abreva son los estudios latinoamericanos[3], los feminismos negros y los feminismos materialistas y, precisamente por ello, una de las cuestiones que es preciso revisar en esta mirada feminista latinoamericana es comprender cómo opera la colonialidad del poder, del ser y del saber en su propia enunciación y, por lo tanto, qué idea de “humanismo” posee de fondo. Como si esta tarea no fuese lo suficientemente compleja, Curiel pone a discusión algunas de las soluciones que aparecen cada vez más y más legitimadas en los círculos institucionales de influencia en el pensamiento feminista actual, como la idea de interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw, de la que escribe:

El concepto de interseccionalidad, es el que más éxito ha tenido en las investigaciones y propuestas feministas para entender las opresiones, y no es casual: al final es una propuesta liberal y moderna, aunque haya sido hecha por una afroamericana [...] La metáfora de las autopistas que se cruzan que usa la autora es un indicador del problema político y teórico que contiene esta propuesta. (159)

[3] con nombres como Anibal Quijano, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, entre otros tantos.

Una herramienta que ofrece Curiel es el “desenganche epistemológico” en el que podemos ser capaces de creatividad conceptual para ofrecer lecturas generales, no universales, a través de la discusión colectiva localizada; para poder ofrecer, además, rutas críticas que en la transmisión-actualización puedan garantizar la seguridad de que la ruta es compartida. Tener discusiones necesarias en ámbitos que impactan nuestros saberes y concepción del mundo nunca será un asunto baladí. La creación de un tejido de prácticas y saberes, cuya denominación se acerque más a la diversidad biocentrada. Un claro ejemplo de ello, en la propuesta de Silvia Rivera Cusicanqui, es conocido desde la palabra aymara *ch'ixi*. En el libro *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, plantea el sentido de la palabra aymara cercana a la idea de “lo abigarrado”, al “ethos barroco” que cruza desde Quijano a Echeverría. En términos de tanto de espacio, como de tiempo, e imaginarios posibles la realidad que habitamos yuxtapone distintas cosmovisiones, la complejidad cosmológica, simbólica y política de Abya Yala no puede ser comprendida linealmente. Por ello, Espinosa Miñoso propone se puedan integrar más formas de diversidad a las discusiones desde cosmovisiones vivas. Pues precisamente, en ello va la apuesta por la diversidad, una que no sea la comprendida desde un discurso colonial. Menciona, entre otras, la categoría *winaq*, de la pensadora maya kaqchikel Aura Cumes, con la que se explica el colectivo “gente” sin necesidad de pasar aduana por la construcción de género colonial. Este esfuerzo que no se queda en la letra, sino que es parte de la palabra oral compartida en el sentido colectivo, es una de las rutas que ofrecen construir estas pensadoras, pues “es un ejercicio crítico que permita tomar consciencia de cómo hemos llegado a ser las feministas y/o el sujeto sexo/genérico <<libre, transgresor y adelantado a nuestro tiempo>> que pretendemos ser” (Yuderkys, en *Trayectorias*, 176).

Es relevante que la compiladora de estos últimos capítulos referenciados de Espinosa y Curiel sea Julia Antivilo, pues su posición es mediadora de la lectura y de la recepción en trabajos íntimamente relacionados con el arte latinoamericano feminista, particularmente en México[4], pues no se limita a ser un documento teórico, sino que su alcance genera discusión y conversaciones relevantes en las prácticas artísticas. Tener consciencia de los circuitos de distribución y consumo y elaborar las cartografías de poder correspondientes a los mismos permite establecer la distancia y la consciencia necesaria de las rutas teóricas que estamos pensando y replicando. Un ejemplo muy claro a propósito de la pregunta de la recepción y asimilación es el que plantea Espinosa:

[3] con nombres como Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Horacio Cerutti, entre otros tantos.

[4] Julia Antivilo es un referente para el arte feminista latinoamericano, ya que es una de las primeras productoras de discurso sobre el mismo, desde sus investigaciones en estudios de posgrado, como en el ámbito curatorial y editorial que ha gestionado en los últimos diez años.

Quiero destacar el papel que revistas de corte académico, como *Mora* y *Feminaria* en Argentina, *Debate Feminista* en México, Estudios Feministas en Brasil, entre otras, jugaron en la importación y difusión de la teoría feminista y *queer* producida, sobre todo, por la academia norteamericana, y en menor medida, francesa y española. Estas revistas fueron diligentes en traducir del inglés o el francés al castellano o al portugués a las autoras más aclamadas de estas corrientes y sus textos más polémicos (178)

Las autoras se preguntan de varias formas ¿cómo es que, a pesar del amplio movimiento feminista latinoamericano, activo internacionalmente desde los años setenta, no haya penetrado todavía con fuerza suficiente la crítica decolonial en la producción y estudios de teoría y artística? ¿Por qué los estándares normativos de las discusiones se encuentran centrados siempre en el análisis y las políticas de las académicas y activistas anglosajonas y europeas sin ponerlo a discusión desde el punto de vista territorializado de la producción hecha por pensadoras y artistas decoloniales (o no), comunitarias y de la teoría crítica localizada?, Yuderkys se pregunta:

¿Cómo ha sido posible que el feminismo latinoamericano no haya aprovechado este estallido de producción teórica sobre el cuerpo abyecto para articular una reflexión pendiente y urgente sobre los cuerpos expropiados de mujeres dentro de la historia de colonización geopolítica y discursiva del continente? ¿Cuándo se ha abierto dentro de los movimientos sociales, y en particular, dentro del feminismo, un espacio para la visibilidad y recuperación de posiciones de sujetos antes no reconocidas? (187)

En las distintas ediciones del EFLAC (Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe) desde sus inicios en 1981 en Bogotá, Colombia, se han podido observar las discusiones más relevantes en los feminismos situados y la construcción de grupos como GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista). En dichos encuentros se ha discutido el porvenir y las dificultades de las luchas en los territorios latinoamericanos, en donde la preocupación del tiempo futuro deja de centrarse en las visiones progresistas, y se trueca por los “imaginarios posibles”. Yuderkys Espinosa, como epílogo de los textos anteriormente citados de Cumes y Cusicanqui, se remite a la expresión “El futuro ya fue” de la activista maya Miriam Pixtum, el cual trastoca la idea lineal de ir hacia adelante, en una cronología moderna, y en cambio poder soñar colectivamente en un pasado como apuesta de futuro, un pasado arraigado y abigarrado, de fuerza vital de los cuerpos que nos preceden para vivir.

Esta cosmovisión nos hace pensar en la sabiduría de las abuelas (concejo antiguo), del más viejo constructor de comunidad que es el fuego. Las fogatas replicadas en Cherán, o en los feminismos populares y comunitarios, en visualidades producidas y relacionadas íntimamente con una posición política. Para Espinosa, como para mí que la leo, se vislumbra en esta idea un epílogo que abre una posibilidad de encuentro: volver a las palabras, a las distintas formas de nombrarnos, que no queden reducidas a un maniqueísmo alienante de lo Uno o lo Otro. Rosi Braidotti ofrece, siempre, una selección de ejemplos que cuestionan y profundizan en el uso de las visualidades masivas, en este caso mencioné algunos ejemplos vinculados con el canon de la ciencia ficción puesto en cuestionamiento ante la idea del futuro civilizatorio y cercano a la idea excluyente de lo Humano. En el caso de Ochy Curiel y Yuderky Espinosa, la primera participa desde los feminismos populares en relación con la batucada “La tremenda Revoltosa” y la segunda con su reciente incursión en el ámbito curatorial con la exposición *El futuro ya fue. Antifuturismo Cimarrón*[5], en colaboración con la artista visual chilena Katia Sepúlveda, presentado en Barcelona, en octubre de este año 2023. Se puede observar, además, que entre las artistas participantes se va configurando una clara línea de prácticas artísticas descoloniales en Latinoamérica, en curadurías cuidadosamente seleccionadas como fue la doceava edición de la Bienal de Mercosur, presentada por Andrea Giunta.

Finalmente, la intención de este documento es mapear coincidencias entre pensadoras vivas, y enfatizar que no todo discurso proveniente del norte replica el colonialismo y hay quienes buscan salir de esa imagen del pensamiento moderna, cuestionando uno de los pilares aparentemente más conciliadores e inocentes de occidente: la idea de humanidad. De la misma forma en la que no toda producción latinoamericana se plantea a partir de una crítica pensamiento decolonial en su sentido más político y crítico. Pero, sobre todo, nos invita a revisar la terrible propaganda racista y capitalista del poder, que no solamente se encuentra en las redes sociales, sino en las mejores intenciones de los discursos académicos con las que estamos ayudando a construir realidad.

[[5] Se puede revisar la lista de artistas colaboradoras en el siguiente enlace: <https://ajuntament.barcelona.cat/lavirreina/es/el-futuro-ya-fue-antifuturismo-cimarron> verificado el 26 de diciembre, 2023.

## Bibliografía y otras fuentes de consulta

- Antivilo, Julia, (2023) *Trayectorias del pensamiento feminista en América Latina*. UNAM.
- Braidotti, Rosi, (2020) *El conocimiento posthumano*. Gedisa.
- . (2015) *Lo posthumano*. Gedisa,
- . (2018) *Por una política afirmativa. Itinerarios éticos*. Gedisa.
- Giunta, Andrea, (2019) *Feminismo y Arte Latinoamericano. Historias de artistas que emanciparon el cuerpo*. Siglo XXI.
- Mercado Salas, Raquel, Cabrera Manuel, Isabel, Rodríguez, R., Brenda (2023) *Arte, memoria y feminismo. Otra historia del arte en Aguascalientes*, ICA.
- Rivera, Cusicanqui, Silvia, (2018), *Un mundo ch'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Tinta Limón.
- Ochoa Muñoz, Karina (coord..) (2019), *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los sures globales*. Akal.
- O'Gorman, Edmundo. (1914) <<Sobre la naturaleza bestial del indio americano>>, *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 1, núm. 1: 141-158.
- Yuderkys Espinosa, Gómez Diana y Ochoa Karina, coordinadoras. (2014) *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemologías y apuestas decoloniales*. Universidad del Cauca.
- . (2022) *De por qué es necesario un feminismo descolonial*. Icaria.