

VII CONGRESO INTEROCEÁNICO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS EL LUGAR DE LA CRÍTICA EN LA CULTURA CONTEMPORÁNEA

Simposio 1. *Perspectivas interculturales sobre derechos humanos, democracias y ciudadanías*

Antropocentrismo, Nihilismo y crisis civilizatoria. Una lectura desde Nuestra América

Martín Bolaños¹

Resumen

En este trabajo consideramos que la actual crisis civilizatoria tiene una de sus causas en el antropocentrismo. De este amplio fenómeno, se tratan específicamente sus aspectos cognitivos. En su versión gnoseológica, el antropocentrismo remite a la separación sujeto-objeto como supuesto principal del conocimiento. Lo cual conduce por un lado a su versión antropológica y por otro al predominio de la razón instrumental en la relación entre saber y poder. Por otro lado, el establecimiento del “sistema-mundo” (Wallerstein, 1979) a partir de su “primera modernidad”, no solamente globalizó este modelo de conocimiento, sino también su crisis. Crisis simultánea a su proceso de constitución y que genera en muchos lugares del planeta verdaderos epistemicidios. Se indagará este fenómeno a partir de algunos aportes de la antropología simétrica (Ph. Descola, B. Latour, en especial desde la antropología de alteridad de Eduardo Viveiros de Castro) y de las propuestas de Boaventura de Sousa Santos sobre los saberes abisales, en la búsqueda de la mirada nuestroamericana para una teoría del saber no antropocéntrica, intercultural y liberadora.

Palabras clave: Antropocentrismo; Crisis; Civilización; Conocimiento abisal; Perspectivismo.

Escribe Franz Hinkelammert (1995), en un párrafo de *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*:

La negación de las alternativas opera por medio de la utopización de la sociedad dada. Cuanto mayor es esa utopización, menos espacio queda para el pensamiento de alternativas. Alternativas que no se pueden pensar, tampoco se pueden realizar. El pensamiento de alternativas solo puede ser controlado cuando la sociedad que niega la posibilidad de alternativas, se presenta como la realización virtual de la utopía. El totalitarismo del siglo XX, en todos los casos, ha aparecido en nombre de la utopía realizada en la sociedad que se totaliza. Este proceso lo hallamos en las ideologías utopistas del neoliberalismo de hoy.

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Contacto: <martinxgraf@gmail.com>

En este fragmento, Hinkelammert señala un vínculo entre la utopía – pretendidamente realizada- y la negación de sus posibles otros, aludiendo también a toda una tradición imperial, cuyo derrumbe se evidencia cotidianamente a través de innumerables síntomas. Algunos de ellos fueron ya señalados por Edmund Husserl² en *Crisis de la Ciencias europeas y la filosofía trascendental*, otros, por Sigmund Freud en *El Malestar de la Cultura*³. Y antes de ellos, por Friedrich Nietzsche, con su formulación del nihilismo *europeo* en los escritos póstumos. Se puede notar en los títulos mencionados que estos malestares civilizatorios son atribuidos a Europa, sin profundizar en los modos como esa crisis es exportada a otros lugares del planeta y sin analizar el modo en que los síntomas del hundimiento son asimilados por las diversas “periferias”. En otras palabras, Europa traslada sus propias crisis, y ahoga en ellas a las demás culturas. Dice Nietzsche (2008) en el fragmento 11(411) de los *Escritos Póstumos*:

Toda nuestra cultura europea se mueve desde hace ya largo tiempo con una torturante tensión que crece de década en década, como hacia una catástrofe: inquieta, violenta, precipitada, como una corriente que busca el final, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.

La reflexión aquí temida tiene muchos aspectos; en el Nietzsche de los *Escritos póstumos* es recurrente la reflexión sobre el pasado y el modo de articular la historia con el presente y, más importante aún, con el porvenir. Al mismo tiempo, existe en el pensador alemán una retórica conceptual que vincula la corporalidad biológica con los fenómenos civilizatorios, que reaparece en Freud; vínculo que se expresa en una sintomatología cultural que Gianni Vattimo, en *Las aventuras de la diferencia* ha llamado, siguiendo a Zeitler,

² “La verdad científica objetiva es exclusivamente comprobación de aquello que el mundo, tanto el mundo físico como el espiritual, de hecho es ¿pero puede el mundo y el existente humano en él tener verdaderamente un sentido, si las ciencias convalidan sólo de este modo objetivamente comprobable, si la historia solo ha de enseñar que todas las formas del mundo espiritual, todos los vínculos vitales que en cada caso sostienen al ser humano, ideales, normas, se configuran como ondas huidizas y de nuevo se disuelven, que siempre fue y será así, que la razón debió transformarse en sinsentido y el bienestar en calamidad?” (Husserl, 2008, p. 50).

³ “A mi juicio, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si -y hasta qué punto- el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción. En este sentido, la época actual quizá merezca nuestro particular interés. Nuestros contemporáneos han llegado a tal extremo en el dominio de las fuerzas elementales que con su ayuda les sería fácil exterminarse mutuamente hasta el último hombre...” (Freud, 2010, p. 90).

“fisiologista”⁴. Con este tipo de crítica, que no debe ser leída como un reduccionismo biologicista, la “distancia” cualitativa entre naturaleza y cultura queda al menos acortada. Al tiempo que el concepto de “lebenswelt”, o mundo de la vida, irrumpe en Husserl como contraparte crítica de una cultura de la ciencia que ha perdido el “sentido” de su propia actividad. La evidencia de una civilización exhausta no sólo anímica sino también corporalmente desnuda a su protagonista, el ser humano, en su indigencia ante las propias creaciones (simbólicas y tecnológicas) y frente a los límites de su condición. En todos los casos hay una corporalidad negada por la objetividad oficial. Crisis civilizatoria que tiene su herida en un modo muy específico de relación con el saber. Queda así planteada una crítica si no a los fundamentos, al menos a la dirección de un modelo cognoscitivo surgido en el siglo XVII en Europa e impuesto en el resto del planeta. Se interrogará a esos otros saberes, procurando entender desde ellos el tipo de encierro al que el mencionado antropocentrismo somete a los diversos modos de existencia. Y como el trasfondo de la reflexión proviene de una crisis de la epistemología occidental, es oportuna la voz de Rodolfo Kusch (1981) cuando dice:

Como nos esforzamos en vivir apetencias creadas por el intelecto, nuestra soledad es solo una postura con que justificamos nuestra formación occidental, el límite a que nos concreta la vocación por una actitud cultural de tipo europeo en que nos vemos encaminados, una modalidad para dar rienda suelta a nuestro afán de expresarnos en una tierra que -lamentablemente- no posibilita ni aun necesita de esa expresión. El nuestro es nada más que un problema de existencia. Lo resolveremos con América y no con el intelecto, ya que para que una cultura surja es preciso la vida.

Vida que no es solamente vida humana, sino una actividad cósmica que atraviesa los seres desde el mineral hasta el concepto.

En la base de ese modelo de saber hay implícitos dos clases de dualismos: sujeto-objeto y naturaleza-cultura. El segundo derivado del primero. También puede agregarse el antiguo dualismo mente-cuerpo, tan trabajado por Descartes y sucesores. O aquel otro dualismo kantiano que separa entre razón teórica y razón práctica, del que deriva, a su vez, la distinción frankfurtiana entre razón teórica y razón instrumental. Con esta última formulación, queda planteada la actual crisis civilizatoria planetaria en términos de una crisis moral

⁴ Cf. Vattimo, ([1980] 1998), pp. 85-109, para un análisis de la “estética fisiológica” en el Nietzsche de los *Escritos póstumos*.

de orden ético-político. Expondremos a continuación una breve caracterización “hermenéutica” de la naturaleza propuesta por Dussel en 1973, y se partirá de allí para reflexionar sobre un modelo alternativo de saber (y de poder) elaborado por la antropología “simétrica” de Bruno Latour y Eduardo Viveiros de Castro. Encontramos ahí la raíz de un modo transmoderno de concebir el saber, que traza el puente entre la América Profunda y la Modernidad declinante. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos⁵, un modo de pensar situado que tiene en cuenta el legado de epistemologías no dualistas aún vivas en muchas partes de Nuestramérica. Buscaremos en estas respuestas alguna “alternativa” del tipo que Franz Hinkelammert reclama, que haga frente a la voluntad hegemónica del credo de los mercados.

Como se adelantó, el dualismo que nos ocupa tiene su versión cognitiva en el modo de establecer la distinción entre sujeto y objeto; junto con el de naturaleza y cultura se extiende hacia muchos más. La objetividad, como requisito epistemológico fundamental, tanto para el conocimiento de los fenómenos “naturales”, como para el de los fenómenos morales, implica la construcción de “objetos” de estudio y de modelos teóricos capaces de explicarlos. La pregunta es qué ocurre con lo que no fue usado en la construcción de esos objetos, con el resto o excedente (comenzando por el cuerpo propio o ajeno) que se resiste a formar parte del instrumental cognitivo. En otras palabras ¿cuál es la *naturaleza* que está comprendida como término de esa división?

En una formulación clásica, y todavía antropocéntrica esbozada en el libro *Filosofía de la liberación* (1996 [1976]) Dussel define a la naturaleza de esta manera:

La naturaleza es la totalidad de entes no-culturales... comprendidos en el mundo... que sin dejar de ser parte del cosmos como cosas reales..., sin embargo, tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo (...). La naturaleza es el fenómeno... del cosmos; es el aparecer del cosmos en el mundo como totalidad. La naturaleza como totalidad fenoménica está constituida por entes naturales o fenómenos (...). Es desde el mundo, desde un mundo histórico, político, erótico o

⁵ Cf. De Sousa Santos B. (2006, p. 58). Allí dice: “Cuestionando la distinción sujeto/objeto, las ciencias de la complejidad toman en consideración este fenómeno, pero sólo con relación a las prácticas científicas. La ecología de saberes expande el carácter testimonial de los saberes para abrazar también las relaciones entre conocimiento científico y no-científico, por lo tanto, expandir el rango de la intersubjetividad como interconocimiento es el correlato de la intersubjetividad y viceversa”.

simbólicamente determinado, que comprendemos a la naturaleza e interpretamos a los entes naturales. Si hay una historia del mundo, la hay igualmente de la naturaleza... Se entenderá ahora lo que se quiere indicar cuando se dice que la naturaleza es políticamente interpretada: es hermenéuticamente visualizada desde el centro o la periferia (...). La naturaleza, lo no culturalizado del cosmos en el mundo (noción entonces negativa con respecto al trabajo humano), es el aparecer fenoménico de lo que es real, de suyo, anterior al mundo como orden de la manifestación... pero nunca interpretado del todo (debido a la exterioridad del cosmos y por ello habrá siempre posibilidad de una historia futura de la naturaleza). El cosmos, entonces, es conocido como fenómeno mundano: es decir, es constituido en su sentido histórico... como naturaleza (Dussel, 1996, pp. 129-131).

La constitución de esta naturaleza que recibe del mundo su "historia", aunque abierta y no interpretada por completo, revela que a la par de una relación objetiva, existe una relación hermenéutica. La cual es inagotable y está abierta a mundos posibles.

Esta apertura a una infinita multiplicación de sentidos, habilita, como se verá a continuación, lo que Viveiros de Castro llama una "multinaturaleza". Y no se trata solo de un modelo teórico sino más bien de corporalidades, perspectivas y cosmopolítica. La alternativa reclamada por Franz Hinkelammert, en este caso, pasa por una renovada autopercepción la relación sujeto-objeto y naturaleza-cultura, y no solo por una decisión ética, sea individual o colectiva. La utopía realizada se volvió distopía, y su reverso, la negación de las alternativas, se disuelve con ella.

Eduardo Viveiros de Castro (2002, pp. 345-400) propone la disolución epistemológica del dualismo mediante lo que él llama una "simbólica de la alteridad". Entre muchos otros conceptos de este programa, interesa acá, con el fin de replantear el mencionado dualismo antropocéntrico, reponer el saber amazónico sobre un "campo intersubjetivo humano-animal". No se trata para el pensamiento amazónico de una animalización del ser humano sino, por el contrario, de una humanización del cosmos. Esto implica distinguir entre antropocentrismo y antropomorfismo. En el segundo caso la "posición" del referente "humano" no sobresale como perspectiva privilegiada ante otras subjetividades no humanas, lo cual impide una objetivación instrumental no sólo de la naturaleza, sino de cualquier alteridad. Según el antropólogo brasileño, en el pensamiento amerindio se manifiesta la disolución de las jerarquías que podrían poner al ser humano en una situación de privilegio ante otros seres, resultando éste, por el contrario, uno de los más vulnerables.

Puesto que la capacidad de razonar no está considerada una característica diferencial, el ser humano no se separa como especie, ni experimenta ninguna diferencia ontológica con el entorno animal, vegetal o mineral. Ningún elemento de lo que en occidente se conoce como “naturaleza” posee en el pensamiento amerindio una *irreductible alteridad* ni respecto a lo humano ni entre otros seres entre sí. De modo que se trata de una ontología indiferenciada, que por la misma ausencia de jerarquías se vuelve transformativa en un sentido que se explicará a continuación. Finalmente, este “campo” intersubjetivo con su peculiar ontología, dista de ser un mero animismo, porque lo que rige la ontopolítica de estos seres es la *corporalidad* antes que la espiritualidad. Dice Viveiros de Castro en la obra citada:

Siempre puede ocurrir que lo que parecía un animal cuando lo encontramos en la selva, resulte ser el disfraz de un espíritu de naturaleza completamente diferente... El mito, punto de partida universal del perspectivismo, habla de un estado del ser en el que los cuerpos y los hombres, las almas y las acciones, el yo y el otro se interpenetran, sumergidos en un mismo medio pre-subjetivo y pre-objetivo. Medio cuyo fin, justamente, la mitología se propone contar (...). En la gran división mítica, no es tanto la cultura la que se aparta de la naturaleza como ésta la que se aleja de aquélla (...). Los humanos son los que continuaron iguales a sí mismos: los animales son ex-humanos, y no los humanos ex-animales (p. 400).

Lo que nos interesa en este caso no es la descripción de estas representaciones, sino la relatividad de la epistemología antropocéntrica.

Hay un modo de conocimiento que se encuentra en el polo opuesto de la epistemología objetivista de la modernidad occidental. Para esta última, conocer es objetivar; es distinguir en el objeto lo que le es intrínseco al sujeto y que, como tal, fue “indebida o inevitablemente” proyectado en el objeto. Es des-subjetivizar, explicitar la parte del sujeto presente en el objeto, de modo que se pueda reducir a un mínimo ideal. En el antropocentrismo cognitivo los sujetos, igual que los objetos, son resultados de procesos de objetivación; el sujeto se constituye o reconoce a sí mismo en los objetos que produce y se conoce objetivamente cuando consigue verse “desde fuera”, como un “eso”. Lo que no fue objetivado permanece irreal y abstracto.

Un modo de conocimiento alternativo, como el estudiado por la antropología de la alteridad, concibe que conocer es personificar, tomar el punto de vista de aquellos que deben ser conocidos -de aquello, o mejor, de aquél; pues el conocimiento aquí se dirige a un “algo” que es en verdad un “alguien”, otro

sujeto o agente. La forma del Otro es la persona. Un ente o un estado de cosas que no se presta a la subjetivación, o sea, a la determinación de su relación social con el sujeto cognoscente, es un residuo epistémico, en palabras de Viveiros, “un objeto es un sujeto incompletamente interpretado”. La relación sujeto-sujeto funda /y des-fonda) la relación sujeto-objeto.

Esto implica muchas cosas; entre ellas que la relación naturaleza-cultura pasa a ser multinaturalista (una sola cultura frente muchas naturalezas) y el modo de conocimiento asume el multiperspectivismo⁶. La ontología resultante es una mutación enriquecida de la ontología clásica, ya que los seres capaces de imponer sus propias perspectivas son muchos. Siendo todos ellos híbridos, ni naturales ni culturales.

Bruno Latour (2007) en *Nunca fuimos modernos* habla de cuasi-objetos para referirse al umbral cognoscitivo que separa productos culturales y naturales no puede establecer clasificaciones satisfactorias. La problemática amerindia de la distinción naturaleza/cultura, antes de desaparecer en nombre de una común socialidad anímica humano-animal, debe en cambio ser releída a la luz de lo que Viveiros llama un “perspectivismo somático” (Viveiros de Castro, 1996). Según este modo de vivenciar el *estar* en el mundo, lo que en occidente se conoce como “naturaleza” es aquí la forma del Otro como Sujeto, implicando la objetivación del yo humano como un tú para este Otro. Quien así responde, acepta la condición de ser su "segunda persona" y al asumir, a su vez, la posición de yo, lo hace ya en tanto no-humano.

Los estudios recién mencionados se basan explícitamente en las experiencias de comunidades amazónicas, como los Tupi del Noroeste brasileño. Como

⁶ “El encuentro o intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir, de diplomacia. Si el *multiculturalismo* occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico es el multinaturalismo como política cósmica (...). Los chamanes son capaces de asumir el papel de interlocutores activos en el diálogo transespecífico; además, son capaces de volver para contar la historia, (...). El encuentro o el intercambio de perspectivas es un proceso peligroso y tiene mucho de arte política, es decir, de diplomacia. Si el "multiculturalismo" occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica. Sólo los chamanes, personas multinaturales por definición y oficio, son capaces de circular entre las perspectivas, tuteando y siendo tuteados por las agencias extra-humanas sin perder su propia condición de sujeto). Las apariencias engañan porque nunca se puede estar seguro de cuál es el punto de vista dominante, esto es, de qué mundo está en vigor cuando se interactúa con los otros. Todo es peligroso; sobre todo, cuando todo es gente, y nosotros tal vez no lo seamos” (Viveiros de Castro, 1996).

señala Eduardo Viveiros de Castro, se trata del pensamiento propio de una economía social basada en la práctica de la caza. Existe una mitología, una narrativa y un ethos expresado en las figuras de la cosmopolítica amazónica donde el cazar y el ser cazado, así como el canibalismo y la antropofagia constituyen la base de una filosofía regional.

Esto puede contrastar con las nociones andinas del pensamiento seminal, estudiado por Rodolfo Kusch (1962), Joseph Estermann (2021), o Thomas Abercrombie (2006), como modelo de experiencia de la América Profunda. La noción de seminalidad y las subjetividades emergentes en torno a la misma proceden de un *ethos* agrario, ocasionalmente pastoril, donde las figuras de una lucha y la iconografía mítica de la caza como modelo de relación cosmopolítica deja lugar a otras representaciones. Sin embargo, la ontología relacional que desplaza la función del sujeto humano de un centro privilegiado es parte de una experiencia vivencial común.

En una conocida conferencia del año 2006, Boaventura de Sousa Santos expone el vínculo entre el dualismo cognitivo y el derecho moderno, señalando una línea abismal que separa a su vez zonas de inteligibilidad del saber y zonas de creencia e idolatría. La simetría entre los órdenes del saber y del derecho son productos de una repartición colonial del mundo. De un lado de la línea quedan los conocimientos que pueden ser declarados verdaderos o falsos, así como los comportamientos que pueden ser declarados legales o ilegales. Del otro lado quedan las epistemologías como la expuesta más arriba, el pensamiento salvaje y el canibalismo, este último entendido por el modo occidental como el paroxismo extremo de una naturaleza sin ley:

La misma cartografía abismal es constitutiva del conocimiento moderno. De nuevo, la zona colonial es, *par excellence*, el reino de las creencias y comportamientos incomprensibles los cuales de ningún modo pueden ser considerados conocimientos, sean verdaderos o falsos. El otro lado de la línea alberga sólo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana de los agentes de las mismas (...). Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, aplicándola a este lado de la línea, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada al otro lado de la línea. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la línea legal abismal y en la línea epistemológica abismal (De Sousa Santos, 2006, p. 37).

No es fortuito encontrar en la actualidad, tiempo de una colonialidad intensa, territorios condenados a estas existencias negadas, en todas las fronteras

“externas” de la civilización. La triple frontera en Sudamérica, México como territorio fronterizo en toda su extensión nacional, África, como continente arrasado en la negatividad, Europa del Este, Asia central y los bordes internos donde se disputan las fronteras del estado nación, como en el conflicto mapuche patagónico, son solo algunos ejemplos de territorios construidos para ser arrojados al abismo de lo incomprensible. En el orden ecosofico, los océanos arrasados, los ríos contaminados, las selvas diezmadas y las zonas inhabitables del planeta acompañan la negación aniquilante.

Este planteo toma en cuenta algunos aspectos ya mencionados más arriba en torno a las observaciones de Latour sobre la hibridez de los cuai-objetos, inclasificables desde el discurso hegemónico moderno, tanto cognitiva como jurídicamente. La propuesta de un “cosmopolitismo subalterno” anuda la crítica del antropocentrismo epistémico (análogo al antropocentrismo cognitivo) con la del orden jurídico político neocolonial vigente. En este marco se discute además el sentido del cosmopolitismo, abordado por Isabelle Stengers⁷. ¿Hasta dónde se extiende el reino compartido de la legalidad jurídica y el de la validez del saber?

¿Quién necesita el cosmopolitismo? (...). La respuesta es simple: Cualquiera que sea una víctima de la intolerancia y la discriminación... aquellos excluidos socialmente, víctimas de la concepción hegemónica del cosmopolitismo, necesitan un tipo diferente de cosmopolitismo (...). Las comprensiones híbridas, mezclando elementos

⁷ Cf. Stengers I. (2014, pp. 17-41): “El cosmos, tal como figura en el término cosmopolítica, designa lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica, en el sentido en que una trascendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos”. Se trata de darle a la palabra *cosmopolítica* un sentido diferente al inaugurado por Immanuel Kant en *La Paz perpetua*. Allí, Kant tenía un espacio de inmunización de la cultura frente a los excesos que la naturaleza -interior y exterior- produce en el ser humano. Por el contrario, *nuestra* cosmopolítica, supone lo que Viveiros de Castro (2010, p. 58), llama una “multi-naturaleza” es decir, un ambiente relacional atravesado de operaciones culturales, donde naturaleza y cultura borran sus límites y donde la incertidumbre y el peligro abren un espacio de inestabilidad acuciante.”La noción de multinaturalismo no es la simple repetición del multiculturalismo antropológico. Se trata de dos modos muy distintos de conjugación de lo múltiple. De ese modo, podemos tomar la multiplicidad como un tipo de pluralidad; la multiplicidad de las culturas, por ejemplo; la bella diversidad cultural. O, por el contrario, tomar la multiplicidad *en* la cultura, la cultura en cuanto multiplicidad. Este segundo sentido es el que nos interesa” (Viveiros de Castro, 2010, p. 58).

occidentales y no occidentales, son virtualmente infinitas... cuantos más entendimientos no occidentales fueran identificados más evidente se tornará el hecho de que muchos otros esperan ser identificados y que El pensamiento postabismal proviene así de la idea de que la diversidad del mundo es inagotable y que esa diversidad todavía carece de una adecuada epistemología (De Sousa Santos, 2006, pp. 50-51).

Epistemología que, siguiendo la intención de esta ponencia, exige el abrazo de perspectivas múltiples, que incluyen legalidades múltiples y en especial, corporalidades múltiples, reclamo de aquel perspectivismo somático que Viveiros aprendiera de las zonas abismales de la América Profunda.

Ante la interpelación de esas profundidades “abisales” de Abya Yala, podemos y debemos asumir *nuestros* modos de acceso a esa vivencia del saber. El "nosotros" desde el que hablo es, sin duda, el de sujetos "educados" en la mentalidad científica. Actitud (o intención) "objetivante", indagatoria, movida por aquella curiosidad que "busca" en su "patio de objetos" y de palabras, atravesada por dudas que flotan sobre un fondo vacío sin consuelo. Todo esto se evidencia en nuestro lenguaje, en nuestra verborragia, en el llenar de palabras un espacio sobrepoblado que se pretende vacío. Al decir de Kusch: *modos de conjurar el miedo cósmico*, creando a nuestro alrededor una cárcel gramatical que nos aisle de la comunidad de seres sobre los que no hay –como lo demuestran las actuales crisis ambientales y sanitarias- posibilidad de control. ¿Podemos, entonces, caídas las utopías cristalinas de la modernidad, producir unas alternativas de conocimiento y acción que respondan activamente a la crisis civilizatoria devenida de un antropocentrismo terminal?

Referencias bibliográficas

Abercrombie, Th. A. (2006). *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Ed. Sierpe.

De Sousa Santos, B. (2006). *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. Recuperado de:
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>

Descola, P. (1986). *La nature domestique: symbolisme et praxis dans l'écologie des Acituar*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

Dussel, E. ([1976]1996). *Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Ed. Nueva América.

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Dussel, E. (1992). *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: Plural.

Dussel, E. (2006). Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la filosofía de la liberación. En: *Filosofía de la cultura y la liberación*. México: Universidad Autónoma de la ciudad de México.

Estermann, J. (Comp.) (2021). *Superar el eurocentrismo: textos escogidos*. Beccar: Poliedro Editorial de la Universidad de San Isidro.

Freud, S. (2010). *El Malestar en la cultura*. OMEGALFA. Recuperado de:
<https://omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el.malestar.de.la.cultura.pdf>

Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI.

Husserl, E. (2008) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Julia V. Iribarne [trad.]). Buenos Aires: Prometeo Libros.

Kusch (2007 [1962]). *América profunda*. Rosario: Ed. Ross.

Lash, S. (1999). *Objetos que juzgan: el Parlamento de las cosas de Latour* (Marcelo Expósito [trad.] revisado por Joaquín Barriendos). Recuperado de:
<https://transversal.at/transversal/0107/lash/es>

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de Antropología simétrica*. Argentina: Siglo XXI.

Nietzsche, F. (2008). *Fragmentos Póstumos, (1885-1889) (2ª Ed.)* (Diego Sánchez [trad.]). Meca: Ed. Tecnos.

Stengers I. (2014). La Propuesta Cosmopolítica. *Revista Pleyade*, nº 14, julio-diciembre, Universidad Libre de Bruselas, 17-41.

Vattimo, G. ([1980] 1998). *Las aventuras de la diferencia. Penar después de Heidegger y Nietzsche*. Barcelona: Península.

Viveiros de Castro, E (2002). *A inconstancia da alma selvagem*. Sao Paulo: Cosac y Naify.

Viveiros de Castro, E, (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio, *Mana*, 2, 2, (20.05.2015),115-144.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales*. Katz Editores: Madrid.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del Jaguar*. Buenos Aires: Tinta Limón.