

Una Antropología Filosófica “desde nuestra mirada”: Derivas postandrocéntricas de la disciplina

*A Philosophical Anthropology “from our viewpoint”: Post-androcentric drifts
of the discipline*

Irene Audisio

irene.audisio@unc.edu.ar

(CIFYH, UNC) Doctora en Filosofía (UNC). Docente titular y adjunta regular en la Facultad de Filosofía y en la de Lenguas (UNC). Dirige el equipo de investigación “Cartografía literaria del Cono Sur: 1970-2025, memoria, cuerpos y DDHH” (FL -SECYT, UNC). Ha publicado artículos y editado libros sobre problemas de Antropología Filosófica, enfoques corporizados y filosofía nietzscheana.

10

Yanina Luponio Sáenz

yaninaluponio@gmail.com

(CIFYH, UNC) Licenciada en Filosofía (UNC). Docente en nivel medio. Integró el grupo de investigación de Cartografías Antropológicas: Investigaciones contemporáneas desde el giro corporal y afectivo; (CIFYH, UNC) y “Cartografía literaria del Cono Sur: 1970-2025, memoria, cuerpos y DDHH” (FL - SECYT, UNC). Forma parte del equipo de trabajo del MACU (Museo de Arte Contemporáneo de Unquillo) en el Área de Extensión y Transmisión Educativa. Fue elegida para realizar la Residencia de arte e investigación en La Paz, Bolivia, en articulación con Silvia Rivera Cusicanqui, María Teresa Rojas y María Galindo. Es editora del libro de fanzines Fisuras.

Paloma Rico

paloma.rico@mi.unc.edu.ar

(CIFYH, UNC) Profesora en Filosofía (UNC), docente en diversas Instituciones Educativas de Nivel Secundario. Integró el grupo de investigación "Cartografías Antropológicas: Investigaciones contemporáneas desde el giro corporal y afectivo" (CIFYH, UNC) y "Cartografía literaria del Cono Sur: 1970-2025, memoria, cuerpos y DDHH" (FL-SECYT, UNC).

Resumen

En el presente trabajo, abordaremos la crítica feminista al androcentrismo en el campo de la antropología filosófica. Primeramente, realizaremos un recorrido por las principales críticas que realizó el feminismo a la filosofía en general y luego, indicaremos cómo se ha construido la antropología filosófica impregnada de un fuerte androcentrismo. Para disputar este campo, nos enmarcamos en el giro postandrocéntrico y a continuación, de la mano de pensadoras feministas y posthumanistas, proponemos abrir nuevas lecturas que remuevan del centro de la disciplina al humano entendido como *Hombre*.

En la segunda parte, abordamos la crítica que se ha realizado a la figura del "héroe" en las narraciones genealógicas de los pueblos que consolidó el protagonismo masculino y desplazó a otros agentes de los relatos sobre lo humano. Alternativamente, proponemos el gesto, en contraposición al oclocentrismo, como una nueva metáfora que disloca las dicotomías tradicionales de la modernidad (cuerpo/mente, sujeto/objeto). Tal como lo entendemos, el gesto tiene la potencia de pensar desde el cuerpo, brindando una perspectiva situada que habilita a figurarnos otras humanidades posibles. Finalmente, sostenemos que es necesaria la incorporación de la perspectiva de género en la disciplina y una revisión epistemológica de sus supuestos a la luz de ésta.

Palabras clave: Antropología filosófica ; Giro post-androcéntrico ; Epistemología Feminista; Gestos ; Narraciones

Abstract

In this paper, we address feminist critiques of androcentrism in the field of Philosophical Anthropology. First, we explored the main criticisms that feminism has made against philosophy in general; then we explained how Philosophical Anthropology has been constructed on a strong androcentric bias. To challenge this field, we locate ourselves within the post-anthropocentric turn and, following feminist and post-humanist thinkers, we propose opening up new readings that displace the human being, understood as "man", from the center of the discipline.

In the second part of the paper, we address the critique of the figure of the "hero" as a central metaphor in the narratives of peoples that consolidated masculine protagonism in human history and displaced other agents from the narratives of the human being. As an alternative, we propose the "gesture" as a new metaphor that dislocates the traditional dichotomies of modernity (body/mind, subject/object, etc.). As we understand it, the gesture has the power to territorialize bodies, providing a situated perspective of them that enables us to imagine other possible humanities. Finally, in light of the research, we argue that the incorporation of feminist theory into the discipline and an epistemological review of its implicit assumptions are necessary.

Keywords: Philosophical Anthropology ; Post-androcentric turn ;Feminist Epistemology ;Gestures ; Narratives

Androcentrismo² y antropología filosófica: la ausencia de una ausencia

Podríamos comenzar apuntando que, la antropología filosófica se trata de una disciplina dinámica y, por ende, multifacética y situada. Es decir, plantea cuestiones que han hecho explotar la típica pregunta moderna “¿Qué es el hombre?” en una miríada de aspectos, faces, perspectivas y problemas que exceden la definición de lo que nos hace humanxs. No parece útil buscar una narrativa lineal sobre las corrientes por las que transcurren hoy los intereses de la antropología filosófica. Podemos sí, identificar algunos problemas, tal vez sesgados, que tienen un impacto pregnante en el hacer de esta disciplina desde nuestras condiciones sociohistóricas e intereses particulares.

Ahora bien, en el marco de este cuadro fragmentado de la disciplina, hay una pregunta en particular que vale la pena plantearnos: ¿Qué voces son habilitadas en los programas de estudio de la antropología filosófica en nuestras universidades argentinas?

Raramente se habilita la voz de las mujeres filósofas para que intervenga en la construcción de la disciplina, lo que da cuenta del sexismo que aún se impone y se replica en la academia. En mayor medida, el sexismo ya reconocido en la Filosofía (Celia Amorós, 1991; Mabel Campagnoli, 2005, 2006; María Luisa Femenías, 2020; Diana Maffía, 2008; entre otras) toma una relevancia especial cuando los problemas que abordamos giran alrededor de la pregunta por nuestra condición de “humanas”.

La percepción de que en el espacio curricular no aparecen prácticamente lecturas de mujeres ni problemas referentes al género, nos ha llevado a poner en cuestión la pretensión abstracta y universalista de ese “nosotros, los hombres” y a indagar sobre el carácter androcéntrico que tiñe de cuajo muchas de las reflexiones canónicamente antropológicas.

²*Este trabajo ha sido realizado con el apoyo de SECyT (UNC)

Cuando hacemos notar esta normalización masculinista de la disciplina, se nos ocurre preguntar, a modo de provocación, si la antropología que estudiamos y enseñamos no ha sido acuñada simplemente como una **andropología**. Referimos de esta manera a un discurso elaborado desde una perspectiva supuestamente privilegiada del varón y que toma al varón como su destinatario en la medida en que se identifica como el género que puede alcanzar la conciencia de sí (Amorós, 1991). Como indica esta autora, en la filosofía patriarcal la ausencia sistemática de todo lo relativo a la mujer reviste “la ausencia de la ausencia” (p.27). Es decir, se trata de una ausencia que ni siquiera puede ser rastreada ni detectada en tanto ausencia, porque ni siquiera aparece el vacío, la pregunta, la negativa. Otra forma de expresar el androcentrismo de la filosofía puede ser la de Amparo Moreno Sardá (1986):

la adopción de un punto de vista central, propio de aquellos varones que se sitúan en el centro hegemónico de la vida social, se autodefinen a sí mismos como superiores y, para perpetuar su hegemonía, se imponen sobre otras y otros mediante la coerción y/o la persuasión/disuasión.

Se trata así, de un sesgo que se instala desde y colabora con una hegemonía en la que algunos varones se identifican con “lo humano” imponiendo su pretendida superioridad sobre las mujeres y otros grupos. En ese sentido, visibilizar el androcentrismo de la antropología, permite sacar a la luz el sesgo patriarcal que considera que el sometimiento de las mujeres redunda en el aniquilamiento de su pensar el mundo y pensarse desde sí mismas. Dada esta herencia en la edificación misma de la antropología filosófica, en este artículo queremos enfocarnos en el actual giro postandrocéntrico que está removiendo el barro abisal de la disciplina.

Propuestas del alcance del giro postandrocéntrico en la antropología filosófica

Reconocemos que, especialmente, aunque no de manera excluyente, son las líneas feministas las que impulsan este giro de diferentes modos que pueden, incluso, entrecruzarse. Este aspecto del asunto genera cierta complejidad en su sistematización. Nos coloca ante un panorama que no es simple ni lineal. A pesar de eso, proponemos cuatro posibles vías de indagación sin pretensión de exhaustividad. Nos preguntamos, entonces, si la cuestión “qué implica un giro postandrocéntrico” puede apuntar a: 1- ¿Estudiar los desarrollos filosóficos *sobre* “la mujer”? 2- ¿Leer las obras, cartas, notas elaboradas *por* las filósofas mujeres y reconocer así las voces femeninas que trataron los temas antropológicos? 3- ¿Enfocarnos en los problemas antropológicos desde las perspectivas de género, principalmente, desde lecturas feministas de las cuestiones que se fueron agrupando en la deriva académica en el ámbito de la antropología? 4- ¿Recuperar la crítica mordaz que el Posthumanismo lleva a cabo del Humanismo y su concomitante desmantelamiento del androcentrismo responsable de generar el punto cero “Hombre”?

1- En el primer punto, incluimos la cuestión del “ser mujer” tan debatida: si debe considerarse una naturaleza, una esencia, si es una construcción o si es un imposible.

En la filosofía moderna se hace patente un rasgo sexista que se vuelve aún más paradójico si pensamos la engañosa pretensión de universalidad de las categorías ilustradas. Rousseau (1985), en el capítulo V del Emilio, dedicado a Sofía, provee una definición heterónoma de la mujer:

Uno debe ser activo y fuerte, el otro pasivo y débil: es preciso necesariamente que el uno quiera y pueda; basta que el otro se resista algo. Establecido este principio, se sigue que la mujer está hecha especialmente para complacer al hombre. Si la mujer está hecha para

complacer y para ser subyugada, debe hacerse agradable al hombre en lugar de provocarlo (p. 412).

El destino de la mujer es la procreación y la sujeción a los varones cercanos, marido e hijos. Como bien analiza Carole Pateman (1995), el contrato social no era posible sin ese contrato sexual de sujeción. Idea que ya Wollstonecraft definió como un disparate (2018).

Igualmente, el sexismo impregna la obra de Kant y visibiliza las contradicciones entre su ética universalista y su antropología. Kant establece que “El dominio del hombre sobre la mujer se basa en la superioridad natural de las facultades del hombre sobre las de la mujer” (citado en Cerroni, 2023, p. 271). Asimismo, excluye a las mujeres de la categoría de persona o de individuos, sólo pueden ser propiedad (Pateman, 1995). Acerca de esta muestra de androcentrismo, Campagnoli resume la tesis de Pateman sobre el sesgo sexista de Kant, afirmando que:

El universalismo jurídico se resquebraja al intentar compatibilizarlo con una jerarquía naturalizada de los sexos de sesgo androcéntrico. En esto consiste el contrato sexual que crea el derecho personal patriarcal. Mientras que el contrato social, creador de la libertad civil y de la igualdad, depende del contrato sexual; es decir, la igualdad civil depende del derecho personal. De esta manera, ser dueño de sí mismo en la vida civil se sustenta en la legitimación del dominio de los varones sobre las mujeres en el matrimonio (Campagnoli, 2006, p. 6).

Para nuestros fines, bastarían estas dos muestras de autores modernos canónicos para ilustrar el sexismo medular en la antropología filosófica, aunque podríamos rastrearlo en la mayoría de las fuentes modernas que usualmente estudiamos en esta área. Ante esto, el planteo del estatuto de “la mujer” se hizo necesario y se concentró en hacer visible este sesgo en la filosofía moderna. Pensemos en el humanismo feminista de las obras de Simone de Beauvoir ampliamente difundidas a nivel mundial en los años

sesenta y setenta. Con su llamado “segundo sexo” (2017) marcaba una preocupación por la especificidad y la reconstitución del sujeto femenino. Desde este feminismo de la diferencia “se trataba de buscar un discurso desde las mujeres, sobre las mujeres y para las mujeres y de reconocerse en él”. (Campagnoli, 2005, p.156). Intentó contrarrestar el hecho de que las mujeres habían sido pensadas y habladas por los discursos de los varones. Luchando por diferenciarse de esa voz normativa y crear un lugar de enunciación propio desde la diferencia sexual, se impone la tarea de desarticular las exclusiones y asimetrías forjadas por los modernos.

En principio, podría pensarse, que el feminismo ha pulsado un postandrocentrismo desde la búsqueda de una humanidad mujer, desde ese “otro” esbozado por Simone de Beauvoir (2017) o desde los feminismos materialistas postcolonialistas que anclaron la reflexión en cuerpos particulares, cuerpos femeninos y racializados. Ambas vertientes, desde mediados del siglo veinte, giraron el foco fuera del androcentrismo, aun estando imbuidos de búsquedas humanistas emancipatorias de aquello que fuera “ser mujer”. Estos desarrollos podrían considerarse humanismos feministas postandrocéntricos.

2–El segundo eje propone hacer visible otra forma de ausencia concomitante. Abre el archivo hacia las mujeres filósofas que quedaron fuera del canon de la materia y los cercamientos (Federici, 2011) represivos de los cuales fueron objeto hasta perder la vida en algunos casos. En este punto, no necesariamente se trata de pensadoras feministas ni interesadas en particular por el problema de la mujer. Para hacer visible esa exclusión, hay filósofas que han trabajado en el rastreo y la apertura de ese archivo como pueden ser los trabajos exhaustivos de Celia Amorós (1991) o María Luisa Femenías (2020), el trabajo de Mary Ellen Waithe (1991), o el de Francesca Gargallo en sus antologías del pensamiento feminista nuestroamericano, entre otras. Algunos casos más renombrados, como es el de Olympe de Gouges, ejecutada por su *Declaración de los derechos de la mujer y de la*

ciudadana (1791). Las que se dedicaron al intercambio epistolar, fundamental para la elaboración de problemas publicados por varones, tal fue el caso de Elisabeth de Bohemia (Bardet, 2018). Las “nuestras americanas”: Juana Manso, Julieta Lanteri, Gabriela Mistral. Y muchísimos nombres más que están siendo reconocidos ahora. Reabrir el archivo hegemónico de la antropología filosófica para incorporar sus voces, consideramos que es parte del giro postandrocéntrico.

3- El tercer aspecto se entrecruza con el primero, aunque puede ser más amplio ya que la escritura feminista puede no plantearse el ser mujer como problema de la antropología. Aquí podríamos citar el transfeminismo, el xenofeminismo y las corrientes que escapan al feminismo de la diferencia. Una vez reconocido el androcentrismo en la antropología, la disciplina se complejiza y abandona el archivo hegemónico incorporando problemáticas antes no reconocidas. En este sentido, se rompe el molde de la diferencia sexual en búsquedas fronterizas que explotan los límites del género. Basta con mencionarlos para nuestros fines, aunque estos desarrollos deben ser tratados de un modo que este artículo no podrá abordar.

18

4- La cuarta corriente, para nosotras, tiene un impacto ineludible porque el posthumanismo desarticula el mecanismo universalizador de la ficción totalizante “Hombre”. La filosofía moderna había generado ese universal que, como “una gran trampa totalizadora” (Amorós, 1991) oculta la atribución desigual de ciertas prerrogativas entre los varones y excluye sistemáticamente a las mujeres de ese discurso legitimando un sistema de dominación masculina.

Actualmente, experimentamos la tensión que ha ilustrado el posthumanismo en el descentramiento de la cuestión del Hombre (Braidotti, 2015). Siguiendo a esta autora, se puede considerar que el foco de la antropología filosófica nos ubica hoy necesariamente, ante la pregunta por la condición posthumana. Nos interesa resaltar la propuesta de Braidotti (2015, 2020) a partir del prefijo “post” que nos invita a una operación de *descentramiento*. No nos

permite interpretar el “post” como una negación, ni tampoco, como cancelación de lo humano. Abre el horizonte de la Filosofía hacia una tarea de descentramiento que no anula las tensiones entre las diferentes fuerzas que edificaron la disciplina. Por este motivo, la propuesta de este trabajo no se trata de cambiar lo que se enfoca, sino de revisar críticamente el lente desde el que observamos las cuestiones antropológicas. En línea con el “post” del androcentrismo, entendido como descentramiento, y ante el marco posthumano, apelamos a un estudio que tenga en cuenta la edificación sexista de la antropología, abordando los enfoques clásicos de la misma, para ponerlos en tensión con las miradas de los feminismos críticos. No cancelar la construcción moderna y sexista de la antropología, sino descentrar el foco para mirar este campo como un territorio de disputa. Tener una actitud investigativa dinámica que permita reconocer los desajustes y movimientos que articulan las discusiones específicas. En ese sentido, se trata de un esfuerzo por hacer presente la ausencia que habíamos mencionado al comienzo. Hacerla presente como ausencia, lo que creemos permite identificar la operación de silenciamiento androcéntrica. A partir de ese objetivo, señalamos que son varias las marcas que indican el agotamiento de un modelo que pensó las coordenadas desde un centro indiscutible, el Hombre vitruviano, como punto cero de todas las coordenadas. No es casual la analogía cartesiana, ya que el posthumanismo tiene un componente postantropocentrista y postdualista (Ferrando, 2019). A la vez, propone el descentramiento de lo humano y rechaza las dicotomías modernas subsidiarias.

El feminismo no es la única vía posthumanista de revisión de los pilares del humanismo, pero sí una de las más radicales. Y adquiere total relevancia cuando el interés ronda la intención de desarticular el androcentrismo de la filosofía moderna canonizada.

Podríamos indicar en *Dialectic of sex* de Shulamith Firestone de 1970 (citado en Braidotti, 2020) un primer giro feminista posthumanista. Este feminismo

de la segunda ola, a partir de los años setenta, consideró críticamente tres pilares del humanismo: la pretensión universalista, la estructura binaria del pensamiento y la aspiración teleológica del progreso propios del proyecto humanista de emancipación del hombre.

La “muerte del Hombre” anunciada por Foucault (2001) en los ochenta implicó una rebelión contra los ideales humanistas heredados: Considerar el Hombre como la medida de todas las cosas, ubicarlo en el centro de la historia universal, asumir que hay una definición de lo humano y que esa definición con carácter trascendental implica el carácter racional como la marca de la humanidad. Este primer movimiento postantropocentrista de descentramiento se radicalizó en la década del ochenta en la crítica feminista que hizo evidente la no tan solapada identificación del Hombre del humanismo, con el macho (Irigaray, 1985). Ese movimiento postandrocéntrico desprendido del posthumanismo mostró que el ideal del Hombre pretendidamente universal y abstracto, ocultaba de hecho, marcas corporales concretas como la raza, el género, la clase. Ese borramiento operó como canon rector de lo que puede considerarse humano y, por ende, de lo que no. Esa operación segregacionista que implica el universal abstracto masculinista, es señalada por las autoras feministas Irigaray (1985) y Braidotti (2015, 2020) como una forma de imposición violenta de asimetrías y dominación. Una construcción teórica y política que invisibiliza los cuerpos. Las feministas y, con mayor intensidad, las autoras provenientes de la fenomenología, en contra de un ideal abstracto, proponen un marco corporizado y situado (Braidotti 2020).

La antropología filosófica ha sido construida, desde la modernidad a esta parte, como disciplina estructurada en este encuadre masculinista, universalista y eurocentrado. Aún más, podría ser responsabilizada como la disciplina filosófica que ha edificado epistémica, ética y políticamente la legitimación teórica de este marco masculinista.

Las filósofas feministas de la diferencia sexual como Luce Irigaray (1985) erigen las diferencias en oposición al universalismo etnocéntrico dominante. Lejos de bregar por la igualdad o la inclusión, rompen la pretendida fijeza del ideal desde la diversidad de razas, clases, orientación sexual, edades. En contraste con las feministas al estilo de Simone de Beauvoir, se desprenden de cualquier pretensión humanista.

A partir de los años noventa, comienza a ser perceptible el giro posthumanista en la teoría feminista a través de perspectivas postantropocéntricas surgidas del impulso del posthumanismo postestructuralista. La noción clave de corporización fue retomada sobre las bases del enfoque neomaterialista del cuerpo a partir de la filosofía de Deleuze y Guattari (1980). Más allá de las derivas lingüísticas, introdujeron una mirada más compleja a partir de un marco ontológico materialista en devenir, relacional, fuera del esquema de las dicotomías en las que se basó el humanismo y que contenían implícito el antropocentrismo. Este movimiento viró la atención sobre el cuerpo considerándolo desde una ontología inmanente y relacional (Braidotti, 2015). Al interior de las corrientes neomaterialistas, Braidotti propuso la concepción de subjetividades nómades. Esto abre la posibilidad de incorporar agentividades no humanas. Es una perspectiva claramente postantropocéntrica que se basa en el marco de una continuidad entre lo designado como humano y no humano.

Por otra parte, desde mediados de la década de los ochenta, Donna Haraway, en un experimento lingüístico y teórico posthumanista inusitado, genera desplazamientos y nuevas figuraciones postantropocéntricas y postandrocéntricas. Asumiendo la era técnica en la que vivimos, pone en la agenda el derribamiento de los dualismos permeados en todos los campos simbólicos a partir de las dicotomías modernas entre mente-cuerpo, naturaleza- cultura, natural-artificial, organismo-máquina, ciencia-ficción, animal-humano, sexo-género. En el siguiente apartado, desarrollaremos con

mayor atención, el giro que imprimió esta autora en la búsqueda de relatos más complejos y menos simplificados de aquello que nos hace humanxs.

Paralelamente, mujeres de Nuestra América insisten en desandar los relatos coloniales de la modernidad. El apego al universal puede impedir hacer vinculaciones con otros modos de opresión que suscitan otras luchas y lecturas de la realidad, pero, sobre todo, la posible consecuencia de ese apego es que conlleva luchas fragmentadas. La pretensión universalista impide ver la potencia del fragmento, de lo particular, de lo contradictorio e inhibe la infranqueable vinculación entre vivencia, cuerpo y territorio. A la vez, dificulta establecer nuevas relaciones sociales y confiere un sentido fetichista a gestos o símbolos sin peso real. Desde nuestras latitudes latinoamericanas, la singular historia colonial nos invita a posicionar la tarea feminista dentro del entramado de la colonización. Maria Galindo (2013), *performer* y activista boliviana, marca la relación entre colonialismo y patriarcado sosteniendo que el primero no podría haberse dado sin un acuerdo patriarcal entre el mundo español y el mundo inca prehispánico a expensas de la vida de las mujeres. Esto evidencia que cualquier intento de descolonización -necesariamente arraigada a historias y problemas específicos de cada territorio- no puede plantearse sin un compromiso profundo con la tarea de la despatriarcalización. La autora propone para ello escabullirse de una idea de identidad preconstruida y congelada en los mismos lugares -espaciales e intelectuales. Esto permite descubrir nuevos sitios de enunciación a partir de la escucha de historias particulares encarnadas en un territorio y tiempo específico y crear un nuevo lenguaje político por fuera del lenguaje pretencioso de la academia o de la burocracia de las ONG o de los estados nacionales, es decir, de la lengua de la Historia con mayúscula. En cuanto a la antropología filosófica específicamente, la crítica se enfocaría en cómo se ha construido esta disciplina en Latinoamérica arraigada a una mirada universalista eurocentrada desgarrada de la realidad colonial acaecida y aún vigente en nuestros territorios.

En busca de otros relatos de lo humano que nos ayuden a crear un nuevo lenguaje político, nos proponemos en esta segunda parte del trabajo dislocar el lugar de producción de saber. Este lugar tradicionalmente se ha asignado a las instituciones sociales del Estado moderno, pero hoy está en disputa. En el siguiente apartado revisaremos una figuración articuladora y omnipresente en la historia de los pueblos: la del héroe.

La urgencia de pensar epistemológicamente los gestos en los relatos que nos hacen humanxs

En este apartado, proponemos una revisión sobre cómo se cuenta la historia que nos identifica como humanxs partiendo de la importancia que tiene la narración antropológica y las subjetividades que se construyen a partir de ella. Para comenzar, tomamos a Ursula K. Le Guin (2021) para interrogarnos sobre el rol que adquirieron figuras como el “héroe” en los relatos tradicionales de la humanidad en contraste a otras menos protagónicas como la del “sembrador”. Asimismo, indagaremos en el modo en que estas imágenes operan en un mundo que, como sostiene Donna Haraway (2019), está “visiblemente dañado” y que demanda nuevas narrativas alejadas del *Homo*.

A continuación, recurrimos a la perspectiva gestual de Marie Bardet (2018a, 2018b) y André Haudricourt (2019) para argumentar que los gestos tienen potencial epistemológico a la hora de crear otras narraciones. Finalmente, recuperamos el mundo *ch'ixi* de Silvia Rivera Cusicanqui (2018) como una epistemología descolonizadora del mestizaje que permite explorar su potencial insurgente para interpretar la historia desde nuevas categorías y no desde el paradigma que se creó para interpretar la historia occidental.

Una gesta antiheroica

¿Qué pasaría si el personaje más importante de un relato no fuera un héroe? ¿Qué sucedería si un conflicto no articula toda una historia y en vez de ello fuera una multiplicidad de procesos y actores? Estas preguntas atraviesan el ensayo “La teoría de la bolsa como origen de la ficción” donde la escritora Ursula K. Le Guin (2021) propone una alternativa de narración frente a la historia donde las herramientas punzantes y las armas fueron protagonistas en las manos de la figura del “héroe”. En su lugar, propone una historia de la humanidad narrada a través de recipientes, cuencos, botellas y bolsas retomando a la antropóloga Elizabeth Fisher, quién afirmó que “el primer dispositivo cultural fue probablemente un recipiente” (2021, p. 5). En esta “bolsa de la ficción” como herramienta de narración, el conflicto está presente como un elemento más dentro de un complejo entramado de transformaciones y traducciones que aparecen y continúan en constante devenir.

En su libro “Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno”(2019), Donna Haraway, hace del ensayo antes mencionado uno de sus puntos de anclaje insistiendo en que “importa qué historias cuentan historias” (p. 66). Los relatos han estado detrás de la historia de nuestro planeta, Gaia, y de nuestra historia como humanxs, ya sea para sostener narraciones de violencia y de apocalipsis, historias del excepcionalismo, en las que el humano es el único ser historizado, el protagonista de la Historia; como también para ayudarnos a cultivar relaciones de responsabilidad con otros seres. En un planeta visiblemente dañado como el nuestro, los relatos que circulan son fundamentales para llamarnos a la acción regenerativa.

En respuesta a la línea que sostiene que estamos en la era del “Antropoceno”, Haraway discute esta figura porque enraizar esta era en el “Anthropos” es enfatizar la participación y la presencia de la especie Hombre. En cambio, propone el término “Chthuluceno”, acuñado en honor a una especie de araña

de los bosques de California, como invitación a situar a Gaia en una temporalidad extrahumana. Los seres que viven en el Chthuluceno, llamados por la autora los "cthónicos", están enredados irremediabilmente y en este enredo el humano no es anthropos, tampoco Homo, es, o mejor dicho somos, *humus, compost* (2019).

El compostaje no es compatible con las narraciones tradicionales del Homo. Historias que muchas veces acaban en muerte, en apocalipsis, y en una entrega clínica al desastre inminente. Tal es el caso de la historia del Hombre y la Herramienta, que se presenta como una narración central entre los teóricos del Antropoceno para poder entender estos tiempos de la tierra, pero que, a los ojos de Haraway, "...es solo la historia de la Historia que cuentan los excepcionalistas humanos" (2019, p. 86). En cambio, la autora nos llama a darle la bienvenida a todas aquellas historias que tengan para ofrecer otras figuras políticamente más responsables. Por eso, en la búsqueda de alternativas, esboza una nueva figura: la simpóiesis. Según propone, la tierra del Chthuluceno es simpoiética. Simpoiésis significa "generar-con". Lo que implica que nada se hace a sí mismo. Lo que hay son sistemas complejos, dinámicos, situados, receptivos; sin "unidades" de inicio ni de cierre. El Chthuluceno no inicia ni acaba sobre sí mismo, no se completa. "¡Pensar debemos!" dice Haraway (2019, p.65) emulando irónicamente un eslogan político y a continuación propone dentro del enredo una forma simpoiética de pensar: el pensamiento tentacular. Se trata de un pensar-con, pensar-entre, un hacer colectivo que se constituye de relaciones que se dan por conexiones parciales: "Nadie vive en todas partes, todo vive en algún lugar. Nada está conectado a todo, todo está conectado a algo". (2019, p. 61). El pensamiento tentacular, filamentoso, apuesta por las líneas, las cuerdas que unen individuos y/o conceptos. No se trata de puntos, ni de esferas, sino de redes que conectan seres, conceptos y lugares. Es una búsqueda de sembrar mundos parcialmente conectados, donde lo humano como *humus* invita a quebrantar al humano como Homo, como "jefe auto-creado destructor del

planeta" (2019, p. 62) y trocar humanidades por humusidades, *compost* por posthuman(ismo).

La potencia del gesto

Como mencionamos al comienzo del apartado, una de las imágenes que ha primado en la historia humana y que ha contribuido a construir la figura del Homo que heredamos es la del "héroe", cuyo origen se remonta a miles de años atrás en la narración occidental con la historia del cazador y su lanza. Como imagina Le Guin, "Los hábiles cazadores volverían tambaleándose con una carga de carne, mucho marfil y una historia. No era la carne la que marcaba la diferencia. Era la historia" (2021, p. 4). Los héroes son poderosos y cautivan la atención de quienes se quedan en la comunidad, prometiendo una historia llena de acción y de aventura. En la comunidad, "...todos han sido puestos al servicio del cuento del héroe. Pero no es la historia de ellos. Es la de él." (2021, p.4) Aunque sea una historia que tiene solo un personaje central, se ha constituido como la única historia de lo humano, dejando de lado toda posibilidad de tejer narraciones con otros actores y herramientas, que quizás son menos llamativos que los de la épica tradicional. En definitiva, Le Guin especula que son mucho más emocionantes los relatos con la lanza que los relatos de quienes se quedan a realizar otras tareas, como podrían ser el cuidado de ancianxs y niñxs o el cultivo de la tierra.

En los relatos de Le Guin (2021) aparece la vasija con la posibilidad de crear una narración que se aleje de esa historia elaborada como La Historia de quiénes somos. Prestando atención a otros gestos más cercanos al del sembrador que al del cazador, emerge una alternativa a la historia que ha sido hegemónica y constitutiva de la identidad de lo humano. Gestos que nos llaman a realizar tareas apropiadas para la vida en el Chthuluceno, un tiempo en el que "necesitamos volver a sembrar nuestras almas y nuestros mundos natales para poder florecer -otra vez, o quizás por primera vez- en un planeta vulnerable que aún no ha sido asesinado" (Haraway, 2019, p.182). El gesto

de sembrar nos abre a la potencia de imaginar y crear futuros generativos y regenerativos con otrxs.

Según estudios etimológicos, el verbo "gesto" viene del latín *gestus*, que a su vez deriva de la palabra *gerere* que significa "llevar" y "llevar encima". No es extraño, entonces, que encontremos dentro de la misma familia verbos como "gestar" y, curiosamente, también sustantivos como "gesta". En este sentido, proponemos pensar los gestos como constitutivos de las narraciones, y para ello, convocamos a Marie Bardet (2018a) y su perspectiva gestual como alternativa a las denominaciones parciales del concepto de cuerpo, dislocando así, los paradigmas duales que separan teoría-práctica, cuerpo-mente, activo-pasivo. Según esta autora, tanto el mecanicismo cartesiano como el capitalismo han sido grandes contribuyentes a la hora de sostener estas dualidades, dejando al cuerpo sin posibilidad agencial para ser entendido como sustrato material pasivo. Como consecuencia, se construyó una imagen de cuerpo-objeto que contribuyó al desarrollo del capitalismo en la medida en la que sirvió para desposeer a los sujetos de sus propios cuerpos y concebirlos como una herramienta de producción, objetos susceptibles de ser utilizados. Esta definición ha ayudado a sostener la Historia hegemónica sobre la cual se configuran las subjetividades humanas occidentales.

Bardet (2019) recupera el trabajo de André Haudricourt (2019), ingeniero agrónomo y etnógrafo francés, para desarrollar su propuesta gestual atendiendo a la potencia política implicada en la misma. En 1962, Haudricourt escribe una serie de artículos recuperados en el libro "El cultivo de los gestos"(2019) donde plantea la necesidad de imaginar nuevos modos de pensar y hacer política haciendo foco en la relevancia de la gestualidad histórico-corporal que construye subjetividades. Invita a observar el modo de sembrar y de habitar el mundo desde el gesto campesino para construir un materialismo de los gestos, esto es, una perspectiva relacional donde los gestos se configuren como una unidad recíproca entre cuerpos y territorio.

Entonces, no existe el cuerpo como ente definido anatómica o mecánicamente, sino como una serie de gestos materiales e inmateriales en devenires relacionales que nos hacen y deshacen continuamente. En este sentido, Bardet concluye que la división entre activo-pasivo también se rompe desde esta mirada, ya que el gesto puede no ser una acción como la entendemos dentro de las lógicas productivas modernas: "Por ello, oír, escuchar, ver, mirar, gustar, tocar, ser tocada y oler se consideran gestos que no son ni meramente activos ni meramente pasivos, y cuya textura perceptiva está entrelazada, por lo que operan en conjunto" (Bardet, 2018, p.22). El convite es encontrarnos en otro lugar de enunciación donde prima el "entre" sobre los polos, un "devenir-entre" donde las polarizaciones no encuentran lugar: "pensar toda situación en una relación que produce tanto como es producida por los «elementos» en relación (...) una corporeidad al mismo tiempo activo-pasiva o que huye de estas categorías" (Bardet, 2018, p. 22).

Otra vez, aparece un pliegue para continuar indagando en nuevas vías de narración y comprensión histórica desde el potencial epistemológico de la perspectiva gestual. Se trata de un pensamiento situado que involucra cuerpos y territorios desde el cual preguntarse ¿qué gestos narraron qué historia? ¿Cómo fueron narrados esos gestos? ¿Podremos imaginar nuevos mundos posibles a partir de una perspectiva gestual que exige desplazamientos en las formas de conocer instituidas?

Aprender a vivir en las ruinas

El "pensar-entre" que propone Bardet como espacio para la investigación situada nos parece que encuentra profunda afinidad con el concepto de mundo *ch'ixi* que propone la autora Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Esta perspectiva se configura como un espacio de tensión y conflicto, que se da *entre* lo "europeo" y lo "indígena", lo "moderno" y lo "ancestral". "*Ch'ixi*" es una palabra aimara para un tipo de tonalidad de gris que "por efecto de la

distancia se ve gris, pero al acercarnos nos percatamos que está hecho de puntos de color puro y agónico: manchas blancas y negras entreveradas” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 79). Así como este color gris se forma a partir de ese encuentro, el mundo *ch’ixi* se constituye de la contradicción colonial y nos abre a la posibilidad de una epistemología capaz de nutrirse de las contradicciones de la historia en vez de negarlas u ocultarlas. Una mirada que sirve como forma de resistencia ya que trata de descolonizar la conciencia propia y superar el oclocentrismo occidental.

El colonialismo es, para Cusicanqui (2018), una estructura, un *ethos* que se reproduce día a día y que atraviesa constitutivamente a las sociedades latinoamericanas. Por eso, se vuelve imposible extrapolar los mismos diagnósticos que se han hecho sobre las sociedades europeas a las de nuestro territorio. Para escapar a ese vicio, propone un abordaje complejo de la posición en la que se encuentran los sujetos latinoamericanos abrazando la conflictividad y la contradicción que desde otras miradas pueden ser vistas como problemáticas, pero que a ojos de Cusicanqui, son constitutivas.

El sujeto *ch’ixi* vive entre lo ancestral y lo global, en constante tensión y conflicto, siempre atravesado por las lógicas coloniales. El mestizo *ch’ixi*, en este sentido, es el sujeto que se conecta parcialmente con los mundos que lo atraviesan. Es quien se afirma diciéndole sí a las fuerzas de lo europeo y sí a las fuerzas originarias del territorio latinoamericano. Liberado de su vergüenza, lleva a cabo el gesto descolonizador desde la heterogeneidad que lo habita. (Con)vive en la tensión de lo no-resuelto sin unificar ni eliminar las contradicciones, sino asumiendo la contradicción colonial.

El mundo *ch’ixi* que presenta Cusicanqui (2018) tiene la potencia de entablar vínculos tentaculares dentro del Cthuluceno nuestroamericano. El pensar tentacular de Haraway (2019) propone imaginar y crear otros mundos posibles y habitables a partir del entretejido y encuentro de distintos saberes, voces y cuerpos -ya que en esta perspectiva el pensar no está dissociado del sentir, ni del tocar. La propuesta es pensar y relatar otras narrativas posibles

para crear nuevos hábitos de coexistencia multiespecífica y estrategias de supervivencia colaborativa. Todo esto, asumiendo en primera instancia y sin caer en lecturas apocalípticas, que nuestro presente es un presente precario y de muerte al cual llegamos a raíz de las promesas del progreso moderno y la colonialidad. Así pues, hoy hay que aprender a vivir en las ruinas, asumiendo la indeterminación e incertidumbre de nuestro presente, comprendiendo las vinculaciones entre seres humanos y no humanos dentro de configuraciones simpoiéticas en constante transformación.

En este sentido, y en búsqueda de perspectivas situadas actualizadas, las narraciones que rescata Cusicanqui (2018) acerca de los gestos *ch'ixi* que constituyen la micropolítica, nos permiten pensar en otros relatos del colonialismo. Nos permiten fijar la atención en otras formas de contar la historia. Formas que se enfocan en lo colectivo más que en lo individual, en las micropolíticas de los pueblos más que en las macropolíticas del Estado. Las luces del gran teatro que es la historia no están enfocadas en un solo sujeto, como muchas veces sucede con la figura del prócer, tan común en los relatos de liberación de los Estados latinoamericanos. En cambio, ya no hay luces, ni tampoco hay teatro, y el relato masculino y occidental del "héroe" señalado por Le Guin (2021) es puesto en duda por la epistemología *ch'ixi*. En un mundo *ch'ixi* los relatos son cuidadosamente recolectados, son guardados en una bolsa y, en un gesto anticolonial, son sembrados en el mundo.

Desde estas perspectivas de tejidos de araña y mundos de imbricación, parece posible reconfigurar las reflexiones antropológicas de modos menos sexistas y coloniales, sin caer en relatos apocalípticos que asfixien las potencialidades creativas de nuevos modos de ser-con y hacer-con.

Reflexiones finales

Sintetizando, entonces, partimos del reconocimiento del sesgo sexista desde los orígenes de la antropología filosófica en la modernidad. Al punto que nos

pareció ilustrativo el neologismo de una Andropología, en realidad. A partir de esta visibilización, planteamos el postandrocentrismo considerado desde cuatro aspectos no exhaustivos; tampoco aislados, sino imbricados. 1 - Hacer de la cuestión de "la mujer" un tema de la antropología filosófica. 2 - Contra las ausencias del archivo hegemónico, devolver la voz a las mujeres filósofas, y reconocer la legitimidad de su lugar de enunciación. 3 - Desarrollar las cuestiones antropológicas desde las perspectivas de género, en particular, feministas, excediendo así los cánones clásicos de la disciplina; y 4 - Profundizar los planteos críticos posthumanistas para desfondar los prejuicios sexistas de la antropología filosófica, en especial su punto de anclaje en el concepto universalizante "Hombre".

Habiéndonos detenido con especial interés en el cuarto aspecto que nos interpela desde el posthumanismo feminista de autoras como Braidotti, Irigaray, Haraway y Bardet, podemos decir que el postandrocentrismo conlleva una crítica epistemológica sobre los presupuestos teóricos implícitos en la antropología filosófica, tanto como una pretensión política de descentramiento que permita múltiples lugares de enunciación posibles. En ese sentido, la teoría feminista debe ser incorporada en la antropología filosófica para relativizar la edificación moderna canónica que acalló las voces femeninas y sesgó desde el sexismo la elaboración de los marcos que fijaron qué contaba como humano y qué no. Una posible forma de perseguir este fin, es ampliando críticamente la categoría que define lo humano y mostrando lo estrecha que era. La vía de los feminismos humanistas. Otro camino probable, trató de desechar la categoría "Hombre" en pos de desarticular de modo más radical las dualidades que estructuraron el mundo moderno. Los feminismos posthumanistas. De cualquier modo, se trata de incorporar las teorías feministas a la antropología filosófica como un prisma que descompone en multicolores rayos el androcentrismo de la consagrada luz de la Razón, es decir, del montaje moderno de la disciplina.

Por último, desde ese piso, buscando vías para impulsar potenciales horizontes de reflexiones antropológicas, nos sumergimos en las propuestas de Bardet, Haraway, Le Guin y Cusicanqui. El nudo que las une en este trabajo es su apertura a nuevas posibilidades de retejer nuestras reflexiones antropológicas. Apertura que nos permite superar los relatos unificadores sobre la humanidad, centrados en el "héroe" aislado, en el oclocentrismo de la razón moderna o en el sesgo eurocentrado; para invitarnos a tramitar tejidos abigarrados y a pensar desde y en los cuerpos en formas gestuales.

Referencias bibliográficas

- Amorós, C. (1991) *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos
- Bardet, M. (2018a). Saberes gestuales. Epistemologías, estéticas y políticas de un cuerpo danzante. *Enrahonar. An international journal of theoretical and practical reason*, 60, 13-28.
- Bardet, M. (ed.). (2018b). *Correspondencia: Elisabeth de Bohemia y René Descartes un uppercut al dualismo*. Editorial Cactus.
- Bardet, M. (2019). Hacer mundos con gestos en *El cultivo de los gestos: entre plantas, animales y humanos*. Cactus.
- Braidotti, R. (2015) *Lo Posthumano*, Gedisa.
- Braidotti, R. (2020) Posthuman Feminist Theory, en *The Oxford Handbook of Feminist Theory*. Lisa Disch (ed.), Mary Hawkesworth (ed.). Oxford University Press.
- Campagnoli, M. (2005) *El feminismo es un humanismo. La década del 70 y "lo personal es político"* EN: A. Andújar, D. D'Antonio, N. Domínguez, K. Gramático, F. Gil Lozano, V. Pita, M.I. Rodríguez y A. Vassallo (Comps.) . Historia, género y política en los '70. Buenos Aires: Feminaria
- Campagnoli, M. (2006). Una moral de tocador: la misoginia de Kant En: *Jornadas de Investigación en Filosofía para Profesores, Graduados y Alumnos. Actas 2006: Tomo II*. La Plata: UNLP. FAHCE. Departamento de Filosofía. En Memoria Académica. Disponible en:

https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.14245/ev.14245.pdf

- Cerroni, U. (2023) *La libertad de los modernos*, Ediciones Olejnik.
- Cusicanqui, S. R. (2018) *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- De Beauvoir, S. (2017) *El segundo sexo*, Debolsillo.
- De Gouges, O. (1791). Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana [Para ser decretada por la Asamblea Nacional en sus últimas sesiones o en la próxima legislatura]. Redalyc.org
- Deleuze, G; Guattari, (1980) F. *Mil mesetas*. Ed. Pre-Textos.
- Federici, S. (2011) *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón.
- Femenías M.L. (2020) *Ellas lo pensaron antes. Filósofas excluidas de la memoria*. LEA.
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Post-humanism*. Bloomsbury.
- Foucault, M. (2001) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Galindo, M. (2013) *No se puede descolonizar sin despatriarcalizar. Teoría y propuesta de la despatriarcalización*. Mujeres Creando
- Gargallo, F., & Huerta, G. Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, I: Del anhelo a la emancipación. Pañuelos en rebeldía (sitio web): Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional-CLACSO.
- Gargallo, F., & Bartra, E. Antología del pensamiento feminista nuestroamericano, II: Movimiento de liberación de las mujeres. Pañuelos en rebeldía (sitio web): Escuela de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional-CLACSO.
- Haraway, D. J. (2019) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni
- Haudricourt, A. (2019). *El cultivo de los gestos: Entre plantas, animales y humanos* (P. Ires & M. Bardet, Trad.). Cactus.

- Irigaray, L. (1985). El otro género de la naturaleza. *Cuadernos inacabados*, 5. La Sal.
- Irigaray, L. (2010) *Ética de la diferencia sexual*. Ellago Ediciones.
- Le Guin, U. K. (2021) *La teoría de la bolsa como origen de la ficción*. Oficios Varios
- Maffía, D. (2008). *Contra las dicotomías: feminismo y epistemología crítica*. En Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Buenos Aires.
- Moreno Sardá, A. (1986) *El arquetipo viril protagonista de la historia. Ejercicios de lectura no androcéntrica*. Lasal.
- Pateman, C. (1995) *El contrato sexual*. Anthropos.
- Rousseau, J.J. (1985) *Emilio, o de la educación*. Edaf.
- Waithe M.E. (Ed.).(1991) *A History of Women Philosophers*, Volume III Modern Women Philosophers, 1600-1900. University of Minnesota.
- Wollstonecraft, M. (2018). *Vindicación de los derechos de la mujer*, Cátedra.

Recibido: 31/08/2024

Aceptado: 11/09/2025

Cómo citar este artículo

Audicio, I., Luponio Saenz, Y. y Rico, P. (2025). Una Antropología Filosófica "desde nuestra mirada": Derivas postandrocéntricas de la disciplina. RevID, Revista de Investigación y Disciplinas, Dossier Especial de antropología, San Luis, p.10-34