

Karina Bidaseca

# Feminismos multispecies: ecofusión entre cuerpos-territorios. Una crítica a la colonización de la naturaleza desde una “poética erótica de la relación”<sup>1</sup>

---

**Resumen:** El texto explora las relaciones de cuidado interespecífico con el mundo vegetal, para cuestionar el ecocidio que afecta a los cuerpos/territorios y a los conocimientos ancestrales tomando la práctica performativa de land art de la artista cubana Ana Mendieta con su cuerpo como primer territorio desde una “poética erótica de la relación”, inspirado en Audre Lorde y Édouard Glissant. Considera nuestro cuerpo como locus de experimentación constante en las luchas descoloniales de agencias humanas y no humanas (fotofilia o amor por las plantas), para apelar a una justicia multispecies (Haraway).

**Palabras claves:** Feminismo multispecies, Antropoceno, cuerpos/territorios, violencias, Ana Mendieta land art.

**Abstract:** This text explores the working relationships of interspecies care with the plant world, in order to question the ecocide that affects both the bodies / territories and ancestral knowledge. I wish to show the links between Ana Mendieta’s land art with her body as first territory to speak of an “erotic poetics of the Relationship”, inspired by Audre Lorde and Édouard Glissant. By strengthening our capacities of perception, using our body as a locus of constant experimentation it implies displacing ourselves from the descolonial

*struggles of human and non-human agencies (photophilia, love for plants), to appeal to a multispecies justice (Haraway).*

**Keywords:** Multispecies feminism, Anthropocene, bodies/territories, violences, Ana Mendieta’s land art.

## 1. Introducción

La regeneración todavía es posible.  
Somos compost.

—Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*

En las últimas décadas los estudios feministas promovidos desde el Sur, Vandana Shiva y María Mies han propuesto llamar a este pensamiento como su libro “Ecofeminismo” (2021). Esta acción que pretende desmontar el pacto patriarcal capitalista y racista se encarna en la metáfora del cuerpo-territorio.

La correlación de este nuevo orden [mundial], en el que el capitalismo se erige como la “única” posibilidad, no condujo necesariamente al fin de la violencia armada, sino todo lo contrario. En la ex Yugoslavia y en los Balcanes; en otros conflictos como excrecencias del período poscolonial africano; en la guerra interna o contra el Estado; en la invasión militar en nombre de



los Derechos Humanos en el marco de las Naciones Unidas [y] en nombre de la paz mundial... En este contexto de militarización, la violación de las mujeres se reconfiguró como “armas de guerra” (UNRISD 2006, 250). La Relatora de las Naciones Unidas sobre la violencia contra la mujer, declaró en 1998 que el matrimonio y la prostitución forzados, así como la esclavización de las mujeres en cautiverio para que presten servicios sexuales a los soldados, son actos que violan los derechos humanos. Fue en 1992 cuando se reconoció la violación como arma de guerra. “Los tribunales sobre el genocidio, a los que asistió la prensa y los medios de comunicación a escala mundial, se centraron en la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, a la que siguió la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio ruandés de 1994” (UNRISD 2006, 250).

Denunciado como “chineo” por las mujeres indígenas mapuches del Movimiento de Mujeres y Diversidades por el Buen Vivir, esta práctica sexista y patriarcal nos remite al origen de la práctica criminal de violación contra las mujeres y niñas indígenas, que tiene un pasado colonial y racista (Millán 2011) que pervive hoy.

Desde América Latina, podemos señalar el destaque de las feministas comunitarias tales como: Red de sanadoras TZK’AT (Sanadoras, mujeres ancestrales del feminismo comunitario de Iximulew); Lorena Cabnal (Guatemala); Gladys Tzul Tzul; los feminismos comunitarios antipatriarcales en Bolivia; Anaconda Muñoz (Colombia). En México, podemos mencionar el movimiento de mujeres indígenas de Chiapas y Oaxaca, y los trabajos de investigación de Sylvia Marcos, o Márgara Millán (2011), entre otros.

Recientemente, en Argentina, estas discusiones fueron estimuladas por el concepto de “terricidio” que fue creado por la *weichafe* mapuche Moira Millán. También, la poesía mapuche de Liliana Ancalao es un enfoque literario importante para esta discusión. Desde Sudamérica mencionamos también corrientes decoloniales como la antropóloga Rita Segato (2016) en su trabajo etnográfico en Ciudad Juárez y entre pueblos indígenas en Brasil; el trabajo de investigación con mujeres mapuches y mbya guaraníes en Misiones (Bidaseca 2022), etc.

Dos décadas antes estas discusiones tomaron forma en el cuerpo y el arte de la tierra de la artista cubana Ana Mendieta, exiliada con doce años de edad a los Estados Unidos y víctima de feminicidio, y logró concientizarnos sobre los acontecimientos que debemos enfrentar todas/todos/todes los que habitamos este planeta dañado por el sistema capitalista neoliberal. Su lenguaje performativo es para nosotras central para apelar a otros lenguajes que articulen nuestras prácticas que buscan la crítica al sistema capitalista, patriarcal y racista.

En efecto, en los años 70 y 80 la artista imprimió este vínculo íntimo entre el cuerpo feminizado y la tierra como una advertencia de las dramáticas consecuencias que el Antropoceno/Capitaloceno podría traer al romper la relación íntima de las mujeres con la Tierra.

Este texto aborda la discusión sobre la escritura en los cuerpos/territorios racializados que obedecen a una “nueva razón imperial está imprimiendo el guión de los fundamentalismos coloniales globales” (Bidaseca 2018, 5). El Antropoceno tiene que ver con un evento límite en el que quizás la propia humanidad se extinga. Pero no todas las formas de vida. La regeneración puede ser posible.

Si el capitalismo tardío produce pérdida y dolor, es necesario abrirse a otros parentescos capaces de fermentar acciones colectivas. La “responsabilización” que señala está ligada al co-aprendizaje de procesos y prácticas infecciosas que pueden encender “epidemias multiespecíficas de recuperación” e incluso florecer. Haraway (2019) nos enseña que es posible con la “sororidad tentacular”.

En el contexto del colonialismo global, me gustaría introducir la discusión sobre la noción de cuidado de la tierra en la estética feminista site-specific de Mendieta y cómo toma forma la representación colonialista y binaria de “naturaleza/cuerpo” en diálogo con los conocimientos ancestrales de las mujeres en Bolivia y Argentina.

Quiero mostrar los vínculos entre el trabajo performativo de las artistas con sus cuerpos y la herida colonial, su primer territorio, y el trabajo de cuidado interespecífico que desafía la relación

colonial con la tierra y sus efectos, como la desterritorialización.

Su textura fue elaborada en varias conversaciones con artistas del libro “El amor como una poética de la relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales” (Bidaseca y Sierra 2022), mujeres indígenas y curadoras como Petra Barrera del Río; lectura bibliográfica y documental, archivos etnográficos en sucesivos viajes a Cuba (2017 a 2019) y trabajo de campo en Chubut y Misiones, Argentina.

## 2. Herida colonial, cicatrices y cuidados

En su libro “Memorias de la plantación. Escenas del racismo cotidiano”, la artista Grada Kilomba (2019, 34) habla de la “herida” colonial en su propia carne, en el círculo de “negación, culpa, vergüenza, reconocimiento.” Escribió: “El colonialismo es una herida que nunca fue tratada. Una herida que siempre duele. A veces infecta y otras veces sangra.”

El compostaje nos hace —dijo Haraway (2019)— uno con muchos en nuestras heridas y alianzas, pero también en el gran legado a dejar a las generaciones más jóvenes.

La artista cubana estableció vínculos entre la herida colonial y la domesticación del cuerpo feminizado trabajando en la colonización de la naturaleza. En su momento fue subestimada hasta el punto de ser criticada como “esencialista” por el mainstream feminista, blanco, de los años de 1970.

Los enfoques feministas del Sur tienen en común las conexiones entre la dominación de las mujeres (y de las y los oprimidos) y la dominación de la naturaleza. Asimismo, intentan romper con la concepción binaria y jerárquica entre naturaleza y cultura para una crítica al eurocentrismo del paradigma de la modernidad/colonialidad argumentada por la feminista decolonial María Lugones (1996). Podemos señalar en esta discusión tres conceptos claves: la “colonialidad global” (Quijano 1992; Santos 2018), la “colonialidad del género” (Lugones 2008; Segato

2003) y la “colonización de la naturaleza” (Escobar 1992).

En la década de 1990, el sociólogo peruano Anibal Quijano (2000, 123) definió la colonialidad como la “colonialidad del poder, del saber y del ser”. En sus palabras:

La globalización en curso es, en primer lugar, la culminación de un proceso que se inició con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocéntrico como nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de este patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial. (Quijano 2000, 123)

Como escribió el sociólogo peruano: “En el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de los productos, se articularon en torno a la relación capital-salario (después del capital) y al mundo del mercado”(Quijano 1990, 124).

Sin embargo, la “colonialidad del género” (Lugones 2008) y lo que voy a llamar “colonialidad de los cuidados” aún no están presentes en esta teoría. Afirma la autora que “la naturalización de las diferencias sexuales es otro producto del uso moderno de la ciencia que Quijano subraya para el caso de la ‘raza’” (Lugones 2008, 86). En términos de un “sistema de género moderno-colonial” no hay colonialidad del poder sin la colonialidad del género. “La omisión de la problematización de la dimensión biológica del sexo en Quijano, permite abrir una pregunta más amplia sobre aquellos aspectos naturalizados y universalistas del discurso de las ciencias en relación al cuerpo sexuado, los que llevan a deshistorizar el cuerpo en general y el sexo en particular (Bidaseca et al. 2014).

Asimismo, desde la perspectiva de Quijano, el trabajo asalariado depende no sólo de la esclavitud de la población negra y de la servidumbre de la población indígena, sino también de la domesticación de todas las mujeres, “con las violaciones masivas de las mujeres indígenas

como instrumento de guerra de conquista y asentamiento colonial, la pérdida de su condición social y política, la esclavización, la reducción a la servidumbre y la intensidad letal del trabajo” (Mendoza 2010, 25).

En las primeras Jornadas de Feminismo Postcolonial en Buenos Aires, la *weichafe* mapuche Moira Millán (2011, 117) definió la colonización de los cuerpos de las mujeres indígenas “botín de guerra” como “cicatrices del alma”. También mencionó el restablecimiento de la servidumbre y la subasta de mujeres mapuches ofrecidas para el servicio doméstico por el Estado-nación argentino. Recientemente, fue creado el concepto de “terricidio”<sup>2</sup> por la Marcha de Mujeres y Diversidades Indígenas por el Buen Vivir:

La historización de este debate se localiza entre las perspectivas feministas mencionadas. En “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” la antropóloga feminista Rita Segato (2011) redefine la noción de colonialidad del género en base a una serie de puntos: i) una hiperinflación de los roles masculinos por el interior del “mundo aldeano” por su papel de mediadores con el mundo exterior; ii) la subordinación de los hombres no blancos fuera del mundo aldeano frente al poder blanco; iii) la transformación del espacio público, tradicionalmente ocupado por los hombres, que se convierte en una esfera que monopoliza el ámbito político; iv) la devaluación del espacio doméstico, que se reduce al descanso y a una esfera desprovista de política; v) la binarización de la dualidad que estructura el género en el mundo del pueblo; vi) la inoculación de la mirada externa y cosificadora entendida como “mirada pornográfica”, y la difusión de una comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

El trabajo de investigación con mujeres mapuches y mbya guaraníes en Misiones (Bidaseca 2022), permite afirmar desde el enfoque del feminismo descolonial, que la lucha por el cuerpo-territorio es una de las principales demandas de los pueblos mbyá guaraníes.

Según Keese (2021), la lucha por la demarcación de la tierra no es sólo sobre la tierra en sí, porque la tierra se despliega de varias maneras.

Cuando los indígenas hablan de alimentos, también están mencionando la tierra/territorio. Para ellas, ellxs y para ellos, la principal demanda para avanzar en la demarcación es porque necesitan espacio para plantar, hacer sus huertos, cultivar sus propios alimentos. Durante años se les privó de su relación con la tierra y esto tuvo consecuencias muy graves.

Para las mujeres la ocupación del territorio es análoga a la ocupación de sus cuerpos. La lucha de las, lxs, mujeres tiene tres objetivos: contra el doble patriarcado, contra la ocupación y colonización de la naturaleza y contra la mirada occidental que tiende a relegarlas a un papel doméstico. La violencia conlleva el desgarramiento de la “herida y las posibles cicatrices coloniales” (Bidaseca 2021,2)

Sus luchas se centran en las experiencias vividas, los contextos sociales y los relatos encarnados, recurriendo a las hibridaciones que existen en diversos acontecimientos fronterizos para dar cuenta de las interconexiones que se desarrollan en espacios aparentemente dispares.

### **3. Crianza: el trabajo de cuidado inter-especies, el conocimiento espiritual y ancestral de las mujeres en el feminismo multiespecie**

Al colocar el “cuidado” de la tierra en el centro, aquellas actividades que se realizan para el mantenimiento de la vida y la salud, históricamente invisibilizadas, relegadas al ámbito doméstico y atribuidas a las mujeres, constituyen un tema central de análisis y discusión para el feminismo multiespecie.

Moira Millán (2011, 114-115) describe “el orden cósmico como un círculo de vida compuesto por fuerzas que llamamos *Newen*, estas fuerzas están interrelacionadas y se complementan entre sí, cada fuerza es esencial para la vida.”

Desde la noción andina, por ejemplo, la naturaleza es considerada como un ser vivo que necesita ser criado, protegido, cuidado y alimentado. Desde este enfoque no existe una jerarquía o concepción extractivista entre el “Humano” y la sujeción de la naturaleza. Esta peculiar cultura

de convivencia con la Pachamama se conoce como un proceso de crianza mutua.

“Criar” en quechua es *uyway*, y *uywa* significa criado. Criar es cuidar, cultivar, cobijar, proteger, anidar, ayudar, asistir, alimentar, amamantar, sostener, mantener, apegarse, dar afecto, conversar, cantar, arrullar (...) Es una conversación afectiva y recíproca entre equivalentes (...) Se aprende en la conversación con otros, escuchando, desde las actividades, fiestas y rituales (...) (Rengifo 2003, 22-23, citado por Villegas 2023, 26).

Los conocimientos ancestrales e indígenas pueden ser entendidos como un corpus de memoria oral sobre los seres vivos, humanos y sintientes; prácticas y creencias que los ancianos conservan y se transmiten de una generación a otra.

En el territorio específico de Cochabamba, Bolivia, la investigación etnográfica de la investigadora quechua Roxana Villegas muestra que “la educación en las comunidades indígenas ha jugado un papel de colonización que se expresa, principalmente, en el ámbito cultural que invisibiliza, subalterniza y descalifica los conocimientos locales, sus formas culturales y sus agentes de transmisión intergeneracional, calificándolos de inadecuados, perniciosos, retrógrados y supersticiosos” (Choque y otros 1992, citado por Villegas 2022, 3). Por esta razón y entre otras, que las sabidurías de relacionarse con la lluvia son practicadas más por la generación de campesinos mayores y transmitidas con poca frecuencia a la generación adulta” (Villegas 2022, 9).

Como nos dice don Felipe yakupis Pachamama jinallataq kawsayniyuq, mikhun, upyan, chayrayku jaywarikunapuni q'uwitata, ch'allitata, chaytaq paypis tukuy sunqu jallpata yakuta ima mantener, tukuy kay kawsaqkunata ima (El agua también es como la Madre Tierra, tiene vida, come y bebe, por eso hay que ofrendar con q'uwa y Ch'alla, por eso ella (la Madre Naturaleza) mantiene de todo corazón la tierra, el agua y todos los seres vivos) (Taller Laphia 3 de enero de 2021, citado por Villegas 2023, 28).

“Después de la Guerra del Agua nos hemos dado cuenta de que lo que nos había pasado en Cochabamba también le estaba pasando a otras

personas en otros lugares: en Sudáfrica, en Inglaterra, en Perú”, dice un activista en defensa del agua (Entrevista, 2000).

Las sabidurías indígenas se manifiestan en sueños, cantos u otros fenómenos de características espirituales y afectivas, y permiten que la biodiversidad se conserve para sobrevivir en condiciones hostiles.

Las prácticas rituales-festivas para pedir la lluvia están asociadas a la vida de crianza, en las épocas de siembra y cosecha. Desde la noción andina, el agua es considerada como un ser vivo, proveedor de vida, ser divino Wirakocha (Villegas 2022, 7).

Desde Cochabamba, Bolivia, Villegas (2022) dijo lo siguiente:

El agua es vivida como una deidad, por eso en estas comunidades se realizan rituales de permiso y agradecimiento al agua, la comunidad andina de Laphia realiza rituales todos los años a sus fuentes de agua que son lagunas y manantiales. El agua también es como la Madre Tierra, tiene vida, come y bebe, por eso en honor a los manantiales (puqyus) y lagunas (qhuchas) hacen la ch'alla y la q'uwa (ofrendas a la divinidad del agua), de esta manera la Mama qhucha (laguna) apoya de todo corazón a la tierra, y a todos los seres que la habitan.

Cuando hablamos de resistencias en su espíritu colectivo, pensamos en las transposiciones, en las transtemporalidades que habitan las representaciones indígenas, en sus formas vibrantes. Para los indígenas, el agua es vista como una deidad. El agua es la memoria (Bida-seca 2022).

Este sentido es coincidente con la práctica artística de Ana Mendieta cuando expresó algo del orden espiritual: “Creo en el agua dulce como una deidad” (papeles de Mendieta) y la definición de Diana Taylor sobre la performance.

Me siento abrumada por haber sido arrojada del útero -la naturaleza-. Mi arte es la forma de restablecer los lazos que me unen al universo. Es un retorno a la fuente materna. A través de mis esculturas de tierra/cuerpo me hago uno con la tierra. Me convierto en una

extensión de la naturaleza y la naturaleza se convierte en una extensión de mi cuerpo. (Mendieta 1988, 17).

Mendieta creía que “la importancia del arte residía en la esfera espiritual” (1982, 1), como la “etapa final de un ritual”, mencionaba (documento de la artista)

La artista trabajó en la reconexión con las fuerzas de la naturaleza, cuando la violencia del colonialismo que sometió a los taínos en las Antillas Mayores (Puerto Rico, República Dominicana, Haití y Cuba), amenazó con la extinción de este pueblo y de sus conocimientos ancestrales. La mujer taína tenía funciones de gran importancia en la sociedad. Era la proveedora de alimentos como el almidón de la yuca, mantenía las pilas y los conucos, trabajaba el burén donde la yuca se guayaba para hacer la base de la dieta taína, la yuca.

A pesar de esta violencia colonial, Millán (2022, 114) señala que pudieron “proteger la estructura religiosa que perdura” a través de autoridades tradicionales como las ceremonias en mapundungun, su lengua, que llaman “el habla de la tierra.” Es necesario, dice, “introducirse en la espiritualidad mapuche, su filosofía y la forma de entender la vida que tiene nuestro pueblo”, explica.

La memoria de la tierra y el agua evoca así una trama sensible donde las criaturas míticas bordean los contornos de estas geografías culturales, creando paisajes no humanos que forman parte del reino imperceptible de lo invisible. Todo está en constante movimiento, mutación y regeneración. La dimensión artística admite en este lugar específico una carga especial de simbolizaciones, traumas de una masacre no reconocida que emergen en lo chamánico, en una “Poética de la relación” (Glissant 2017) como se desarrolla en la siguiente sección.

#### **4. “El mar es historia”. Todos somos refugiados del Planeta Tierra**

“El abismo es, en verdad, una tautología, todo el océano, todo el mar al fin dulcemente dispuesto a los placeres de la arena, como un

enorme comienzo, sólo está cifrado por estas bolas mohosas”, Édouard Glissant. *Poética de la relación* (2017, 40).

“El mar es historia”, escrito en el poema seminal del poeta de la isla caribeña de San Luis galardonado con el Nobel, Derek Walcott, resuena como fondo poético del pensamiento-acción insular de Ana Mendieta, en la estirpe de grandes pensadores y pensadoras caribeñas como Marysé Conde, Derek Walcott o Édouard Glissant.

El mar nos reúne en las diásporas que son producto de la violencia que la colonización imprimió a la modernidad/colonialidad durante la tragedia de la trata de esclavos y la colonización de la naturaleza y el cuerpo de las mujeres.

Para el gran poeta martiniqués Édouard Glissant, “cada diáspora es el viaje de la unidad a la multiplicidad”:

Esto es importante en todos los movimientos del mundo. No olvidemos que África fue el origen de todo tipo de diáspora. Hubo la diáspora que dio origen a la humanidad hace millones de años, porque África es la fuente de la raza humana. Y [también dio a luz a] otras diásporas, por ejemplo, la diáspora que impuso la esclavitud. Y hoy también tenemos diásporas impuestas por la pobreza, la miseria y la emigración. En consecuencia, África siempre ha estado volcada hacia el exterior, condicionada a ir a otra parte. Y el retorno se producirá cuando desaparezcan la esclavitud y la dominación.

El tiempo narra la secuencia de historias de diásporas que él mismo describe en su persistencia, siendo los refugiados la propia condición de nuestra historia común que retorna.

La naturaleza así entendida no es un recurso a explotar por el ser humano. Frente a la permanente colonización de la naturaleza, diremos que la misma idea de lo común se encuentra en ella.

Para el pueblo mapuche “todas las fuerzas están constituidas por su condición femenina-masculina, vieja y joven. No creen en un ser superior, por lo tanto, no hay seres inferiores” (Glissant 2017, 115).

Con el término “Chthulucene”, Haraway (2019) nombra las diversas potencias y poderes

tentaculares de la tierra que se denominan de diferentes maneras: Naga, Gaia, Tangaloo (surrido de la Madre Tierra Papa), Terra, Haniasuhime, Mujer Araña, Pachamama, Oyá, Gorgo, el Cuervo o Yáahl, akuluujjusi y muchos, muchos más.

Agua, aire, fuego, tierra son los cuatro elementos que Ana Mendieta utilizó en sus performances, articulando cuerpos de agua con territorios colonizados, en los que los rituales orixá de la religiosidad yoruba de origen africano nos remiten al conocimiento de los ancestros y a una espiritualidad feminista de la que fuimos expulsados.

Sus obras impactan por una transitoriedad porosa que perfora los muros levantados entre naturaleza/cultura. Se sitúa en esa zona de transmutación entre lo humano-no humano y lo animal, para expresar el fracaso de la modernidad para asegurar nuestra permanencia en la tierra. (Bidaseca 2020, 1)

“He llevado a cabo un diálogo entre el paisaje y el cuerpo femenino -a partir de mi propia silueta-. Creo que fue el resultado del desarraigo de mi tierra natal -Cuba- durante mi adolescencia”, escribió Mendieta (1988, 17).

“Hacer esculturas corporales es para mí la etapa final de un ritual”, mencionó Ana Mendieta. En este paisaje, la artista nombra Ochún (1981) a la silueta de arena que, rodeada de agua, toma la forma de la isla. Es en el cierre de la serie “Siluetas” que muestra la artista en todo su esplendor creativo, el valor espiritual de lo que llamó “imágenes curativas”. Ochún resignifica el paisaje insular de Cuba; el cuerpo colonizado ubicado en el mar sugiere su fusión en relación con el cuerpo materno de la Tierra.

Su energía magmática es la de un cuerpo estético-político que logra sanar la herida colonial a través de la madre Oxum, considerada el Ìyá primordial entre autores africanos como Oyèronké Oyèwúmi (2016). La que habita el agua, la que nos protege.

## 5. Esfera espiritual y colonialidad de los cuidados: de las selvas, de los bosques, de los jardines criollos

La colonización es la condición sine qua non para el despegue y desarrollo del capitalismo en la fase de la llamada acumulación originaria. Los encuentros coloniales siguen vivos en los territorios indígenas del Sur.

“Estoy hablando de una lengua milenaria (...) Estoy hablando de lo que todos nos perdimos. Todos los que nacimos sin saber el nombre de cada planta, de cada piedra y de cada pájaro de esta tierra”, dijo la poetisa mapuce Liliana Anca-lao (2011, 110-111).

“Nación mapuche, soberana en su territorio, concedora de la naturaleza de la que formaba parte, identificaba perfectamente cuáles eran los frutos y alimentos que nos daba nuestra ñuke mapu (madre tierra)”, decía Millán (2011, 114-115).

Esa violenta experiencia de colonización visual e identitaria, de intento de borrado del paisaje humano, remite a lo que hacia 1950 Aimé Césaire propuso denominar “deshumanización”. En su clásico “Discurso sobre el colonialismo” (1955), el poeta de la negritud resignificó el concepto marxista de alienación para definirla como una condición deshumanizadora en sí misma; lo que implicaba tanto la cosificación del colonizado como la deshumanización del colonizador.

Frente a la concepción individualista del capitalismo, Millán (2011) nombra el *Newen* cuya recomposición es imprescindible para “recuperar el orden cósmico devastado por la visión antropocéntrica, androcéntrica, economicista, individualista y patriarcal” (116).

Destaca la fuerza colectiva, el *newen* que pueden poseer hombres y mujeres como las *machi* (chamanas), que puede manifestarse en los ancianos o en los niños, puede vivir en los humanos o en otros elementos de la naturaleza” (Millán 2011, 116).

En diálogo con este conocimiento ancestral, sin mencionar la palabra “ecología”, Ana Mendieta escribió en 1981 “Ahora creo en el agua, el aire y la tierra. Todos son deidades. También

hablan. Estoy conectada al proceso del agua dulce” (Papeles de artista).

La ecología como paradigma se refiere a un fenómeno histórico, a la separación naturaleza/cultura que analizó un autor como Philippe Descola, una separación en la que la primera colonización, la de Abya Yala, desempeñó un papel crucial. (Bourguignon 2022, 117).

En este sentido el antropólogo Arturo Escobar habló de la “colonización de la naturaleza”. Su posición contribuye a desmontar la dicotomía entre naturaleza y cultura. Como sostiene Descola (1996, 14) “en esas ‘sociedades de la naturaleza’, las plantas, los animales y otras entidades pertenecen a una comunidad socioeconómica, sujeta a las mismas reglas que los humanos.”

Desde 2004, en Misiones, Argentina, los eucaliptos fueron trasplantados desde Canadá por la empresa Arauco y están asombrando el bosque nativo y los sistemas alimentarios tradicionales de los pueblos indígenas y contaminan y reducen el caudal de agua. También, Keese (2021), aclara que privar a los pueblos guaraníes de su tierra es separarlos de su propio cuerpo, que también es suyo, que es el territorio. La separación del cuerpo atrae la enfermedad y la muerte, la separación de la parte espiritual - nheé - del cuerpo. Cuando el alma (nheé) se aleja del cuerpo, es la muerte misma. Alejarse de la tierra para los guaraníes los enferma (marzo de 2021) (Aragao Guimaraes, Lustman y Wiecko 2022, traducción nuestra).

La devastación de la naturaleza presente durante la conquista es inseparable del tráfico de poblaciones esclavizadas de África a las plantaciones de caña de azúcar en el Caribe, del exterminio de los pueblos taínos antillanos, de la aparición de enfermedades, de nuevas especies traficadas, de la extinción de formas de vida y de lenguas originales.

En las líneas de contorno de su cuerpo-tierra enraizado en la tierra escribió las “marcas de esa conexión en proceso de extensión” (Reckitt 2005, 32). Transformó los elementos de la naturaleza, el cuidado entre especies, en ofrendas eróticas y espirituales para nosotros.

## Reflexiones finales

“Somos compost”, dijo Haraway. Todos somos cuerpos de agua. Todos somos refugiados. “Refugios a de los que podrían reconstituir diversos ensamblajes de especies (con o sin personas) después de eventos significativos (como la desertificación o la deforestación o ... o ...” (Haraway 2019, 154).

En la historia del colonialismo, la naturaleza fue concebida como otra, alienada y expropiada. Necesitamos encontrar otra forma de convivir con la naturaleza, “desotrificándola” (“desottrificar”), alejándonos de una “retórica salvacionista” (Spivak 1988; Bidaseca 2010) plasmada en proyectos imperialistas como el genoma humano hacia una “poética erótica de la relación” (Bidaseca 2020) y una estética descolonial. La erótica y la estética son las huellas de la memoria en el territorio corporal de las poblaciones indígenas que han sido expulsadas a la intemperie por la modernidad capitalista.

Para Haraway (1992), la naturaleza se construye como ficción y como hecho. La ciencia habla en nombre de la naturaleza a través del conocido mecanismo de la representación. La pregunta de Gayatri Spivak «¿Puede hablar el subordinado?» a la naturaleza, refuerza la posición privilegiada del científico frente a la naturaleza «muda».

La metáfora de la tierra que late en la ecofusión orgásmica con el cuerpo del artista, el trabajo de cuidado interespecífico, la memoria del agua, la herida y las cicatrices y una crítica a la colonización de la naturaleza es el argumento central del texto para reflejar las variantes del trabajo.

Sabemos que la historia que se conoce, la historia oficial es siempre obra del colonizador. Ha desacreditado el trabajo de entrega de las memorias orales en favor de los archivos estatales escritos, en medio de la apatía del mundo.

En la comunidad andina de Laphia, Roxana Villegas (2022, 7) dijo: “El agua es vivida como una deidad, por lo que en estas comunidades se realizan rituales de permiso y agradecimiento al agua. De esta manera la Mama qhucha (laguna)

apoya de corazón a la tierra, y a todos los seres que la habitan.”

Fortalecer nuestras capacidades de percepción, utilizando nuestro cuerpo como locus de experimentación constante implica desplazarnos de las luchas descoloniales de las agencias humanas y no humanas (fotofilia o amor por las plantas), para apelar a una justicia multiespecie en el “chtuluceno” (Haraway 2019). Se trata de articular complicidades sensibles para una propuesta potente que luche por un trabajo artístico solidario, ambientalista, anticolonialista y antirracista, contrario al antropocentrismo consumista y depredador del capitalismo *greenwashing* en la era del capitaloceno.

La colonización del poder implicaba también la “colonización del cuidado” y su despolitización; la colonización del tiempo comunitario que las mujeres ofrecen en condiciones de precariedad en sus propias vidas.

Así, diferentes momentos entre los años 1972 a 1985, nos permiten referenciar la obra de esta artista cubana y abrirnos a una “poética erótica de la Relación” (Bidaseca 2020). En mi libro *Por una poética erótica de la relación* (Bidaseca 2020) se crea este concepto como un sueño colectivo y un imaginario público. Como una costura que puede ayudar a cerrar y curar la herida colonial. Surge de la inspiración de la intersección de la obra del poeta antillano de Martinica Édouard Glissant y de la escritora y activista afrofeminista Audre Lorde.

En el contexto del colonialismo, se introduce la discusión sobre la noción de estética feminista situada y decolonial a partir de las obras de Ana Mendieta en diálogo con otros sentidos de la naturaleza, el agua, la tierra.

La finalidad de este escrito fue visibilizar los vínculos entre el trabajo performativo de la artista con su cuerpo, el primer territorio, y el cuidado interespecífico que pone en jaque a la relación colonial con la tierra y sus efectos, tales como la desterritorialización y la descolonización del tiempo capitalista. En la transitoriedad de sus actuaciones, las huellas permanecen.

Así, Arendt destaca la permanencia en el tiempo del arte, diferente de la acción que puede consumirse en el olvido.

En el caso de las obras de arte, la cosificación es algo más que una simple transformación; es una transfiguración, una verdadera metamorfosis en la que ocurre como si se invirtiera el curso de la naturaleza que desea que todo el fuego se reduzca a cenizas y hasta el polvo de convierta en llamas. Las obras de arte son cosas del pensamiento. (Arendt 1998, 186)

¿Cómo nos enredamos, humanos y no humanos, creando alianzas multiespecíficas que perduran?

Tal y como nos enseñan las mujeres indígenas, las fuerzas del *newen* se encuentran tanto en los humanos como en los elementos de la naturaleza que el conquistador ha talado. Nuestro trabajo consiste en reconstruir los lazos entre estos mundos a través de diferentes labores de cuidado de nuestros cuerpos/naturaleza en una “poética de la relación” (Glissant 2017).

Se trata de articular complicidades sensibles para una propuesta potente que luche por un trabajo artístico solidario, ambientalista, anticolonialista y antirracista, contrario al antropocentrismo consumista y depredador del capitalismo verde del capitaloceno.

Este movimiento implica bucear en la práctica artística que perfora los muros levantados entre naturaleza/cultura. Se ubica en esa zona de transmutación entre lo humano-no humano y lo animal, para expresar el fracaso de la modernidad para asegurar nuestra permanencia en la tierra (Bidaseca 2021).

## Notas

1. Este artículo se desarrolló en el marco de la investigación PIP-CONICET “Tramas del artivismo. Cartografías de resistencias frente al ecocidio” (2022-2025) bajo mi dirección con Sede en NuSur (EIDAES-UNSAM). La autora agradece a les integrantes de NuSUR (Núcleo sur sur de estudios poscoloniales, performáticos, afrodiaspóricos y feminismos) por enriquecer la mirada. A la Dra. Mónica Vul Galperín por la lectura atenta del mismo. A las mujeres indígenas y a la comunidad Mbya de Puente Quemado,

Misiones, por permitirnos acercarnos a nuestros mundos de vida.

2. “El terricidio como crimen de lesa humanidad y contra la naturaleza contra los pueblos originarios. Las mujeres están impulsando la categoría de terricidio, un concepto que sintetiza todas las formas de violencia que afectan a los pueblos indígenas” afirmó Millán en la entrevista para Salta/12. Disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/339578-moira-millan-en-salta-el-terricide-esta-en-su-maxima-expresion>. Acceso: 2/7/2022.

## Referencias

- Anacona Muñoz, Adriana. 2019. “El sentir y pensar de mujeres indígenas yanakunas en la construcción de paz en Colombia”. Actas del I Congreso Internacional Derechos Humanos, Democracia, Cultura de Paz y No Violencia. F. Javier Murillo y Manuela Mesa (coords). Madrid: DEMOSPAZ.
- Ancalao, Liliana. 2011. “El idioma silenciado”. En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Karina Bidaseca y Vanessa Vázquez compiladoras, 121-127. Buenos Aires: Godot.
- Aragão Guimarães Costa, Michelly, Matías Lustman y Mariana Wiecko. 2022. “Un abordaje metodológico sobre las luchas de las mujeres Guaraní Mbyá partiendo desde la ecología de saberes en Misiones/Argentina”. Ponencia presentada en la 9ª Conferencia Latinoamericana y Caribeña de Ciencias Sociales. CLACSO/UNAM, 8 de junio de 2022.
- Arendt, Hannah. 1998. *La condición humana*. Paidós. Barcelona
- Bidaseca, Karina. 2010. *Perturbando el texto colonial, Los estudios (pos) coloniales en América Latina*. Buenos Aires: SB.
- . 2020. *Por una poética erótica de la relación*. Buenos Aires: El mismo mar.
- . 2021. *Ana Mendieta. Pájaro del océano*. Buenos Aires: El mismo mar.
- . 2021. “The Home, The World: Anti-Racist Feminist Politics and Communities of Care in a Pandemic”. *Development Economics blog*. <https://developingeconomics.org/2021/03/31/the-home-the-world-anti-racist-feminist-politics-and-communities-of-care-in-a-pandemic/>
- Bidaseca, Karina., Fernanda Carvajal., Ana Mines Cuenya y Lucía Núñez Lodwick. 2016. “La articulación entre raza, género y clase a partir de Aníbal Quijano. Diálogos interdisciplinarios y lecturas desde el feminismo.” *Revista Papeles de Trabajo* 10 (18):195-218.
- Bidaseca, Karina y Sierra, Marta. 2022. *El amor como relación. Discusiones feministas artivismos descoloniales*. Buenos Aires: CLACSO. El mismo mar ediciones. <https://www.clacso.org/el-amor-como-una-poetica-de-la-relacion/>
- Bourguignon Rougier, Claude. 2022. “Descolonizar la ecología”. En *El amor como relación. Discusiones feministas y artivismos descoloniales* por Karina Bidaseca y Marta Sierra, coordinadoras, 117-135. Buenos Aires: CLACSO/El Mismo Mar ediciones. <https://www.clacso.org/el-amor-como-una-poetica-de-la-relacion/>
- Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos Diversos: El Feminismo Comunitario*, 11-27. Guatemala: Acsur.
- Césaire, Aimé. 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Éditions Présence Africaine.
- Escobar, Arturo. 2000. “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* compilado por Edgardo Lander. Buenos Aires: CLACSO.
- Haraway, Donna. 1991. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres*. Madrid: Cátedra.
- . 1992. “La promesa de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles.” En *Política y Sociedad* 30, 121-163.
- . 1997. *Testigo modesto; segundo milenio; Hombrehembra; conoce Oncoraton: feminismo y tecnociencia*. Barcelona: UOC
- . 2019. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno*. Traducción de Helen Torres. Madrid: Consonni.
- Keese dos Santos, Lucas. 2021. “Roda de Conversa Esquiva - vida y cultura Guaraní em São Paulo”, Cia. Oito Nova Dança, publicada el 3 de abril de 2021, video de Youtube, 2:17:10, <https://youtu.be/N6PIe2MkfUM>.
- Lugones, María. 2005. “Multiculturalismo radical”. *RIFP* 25, 81-75.
- . 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, 9, julio-diciembre, 73-101. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Bogotá, Colombia. <http://www.bdigital.unal.edu.co/12294/1/marialugones.pdf>

- \_\_\_\_\_. 2012. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones opresiones múltiples." En *Pensando los feminismos en Bolivia*. Serie Foros, 129-140.
- Marcos, Sylvia. 2022. "Para teorizar el género en Mesoamérica: dimensiones ontológicas del quehacer feminista descolonial." En *Antología feminista descolonial* de Karina Bidaseca coordinadora. Buenos Aires: El Mismo Mar.
- Mendoza, Breny. 2010. "La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano". En *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano* de Yuderkyis Espinosa Miñoso coordinador. En la frontera.
- Millán, Moira. 2011. "Explotación colonial sobre el territorio corporal." En *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez compiladoras. Buenos Aires: Ed. Godot. 2011.
- Millan, Margara. 2011. "Feminismos, Postcolonialidad, Descolonización: Del centro a los márgenes." *Andamios. Revista de Investigación Social* 17, septiembre-diciembre: 11-36.
- Mujeres zapatistas. "La lucha como mujeres zapatistas que somos" I, II, III, IV y V. En *Pensamiento crítico frente a la Hydra capitalista* de Comisión Sexta del EZLN. México: EZLN. 2015.
- Oyewumı, Oyeronke. "Matripotencia: iya nos conceitos filosóficos e instituioes políticas [iorubas]". Traducido para uso didáctico por Wanderson Flor do Nascimento de "Matripotency: ıya in philosophical concepts and sociopolitical institutions". En *What Gender is Motherhood?* capítulo 3, 57-92. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. <https://docplayer.com.br/181362069-Matripotencia-iy-a-nos-conceitos-filosoficos-e-instituicoes-sociopoliticas-iorubas.html>
- Oyewumı, Oyeronke. "Matripotencia: iya nos conceitos filosóficos e instituioes políticas [iorubas]". Traducido para uso didáctico por Wanderson Flor do Nascimento de "Matripotency: ıya in philosophical concepts and sociopolitical institutions". En *What Gender is Motherhood?* capítulo 3, 57-92. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016. <https://docplayer.com.br/181362069-Matripotencia-iy-a-nos-conceitos-filosoficos-e-instituicoes-sociopoliticas-iorubas.html>
- Oyewumı, Oyeronke. 1997. *La invención de las Mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. NED
- Quijano, Anibal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* de Edgardo Lander compilador. Ed. CLACSO. 2000.
- Said, Edward. 1978. *Orientalismo*. Sudamericana.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Cultura e imperialismo*. Anagrama.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abisal*. Buenos Aires: CLACSO/Prometeo.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. CLACSO.
- \_\_\_\_\_. 2018. "Introducción a las epistemologías del sur". En *Construyendo las Epistemologías del Sur - Para un pensamiento alternativo de alternativas*. CLACSO. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia\\_Boaventura\\_Vol1.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20181203040213/Antologia_Boaventura_Vol1.pdf).
- Segato, Rita Laura. 2003. *Las Estructuras Elementales de la Violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: UNQUI/Prometeo.
- \_\_\_\_\_. 2006. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. Editorial de la Universidad del Claustro Sor Juana. Colección Voces.
- \_\_\_\_\_. 2011. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial." En Bidaseca, Karina (Co-comp.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. I. Buenos Aires: Godot.
- Shiva, Vandanda y María Mies. 1997. *Ecofeminismos*. Barcelona: Icaria.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1985. "ıPuede el subalterno hablar?" *Orbis Tertius* 6 (6).175-235.
- Tzul, Tzul, Gladys. 2014. "Las luchas de las mujeres indígenas en Chuimek'ena', Guatemala: una aproximación teórica a las estrategias". *Revista Contrapunto* 5. 65-
- Instituto de Investigación de las Naciones Unidas para el Desarrollo Social UNRISD. 2006. *Igualdad de género. La lucha por la justicia en un mundo desigual*. Ginebra
- Villegas, Roxana. 2023. "Saberes intergeneracionales del agua en la producción de alimentos". En *Buen Vivir y saberes locales. Sistemas andinos*

y *agroecología* de Karina Bidaseca y Pablo Vommaro coordinadores. Buenos Aires: CLACSO/McKnight.

Weber, Andreas. 2017. *Matter of desire, an erotic ecology*. Chelsea Green Publishing.

### Otras Fuentes

Ana Mendieta. Papeles de la artista.

Sauras, J, F Lill y Michele Bertelli. "La guerra interminable: 15 años de lucha por el agua en Bolivia". El País. 13 de julio de 2015. [https://elpais.com/elpais/2015/07/13/planeta\\_futuro/1436796771\\_984802.html](https://elpais.com/elpais/2015/07/13/planeta_futuro/1436796771_984802.html). Consultada el 20/5/2022.

Uquillas, Lourdes. "La situación medioambiental es cada vez más «irreversible» en Palestina". EFEverde.com. 19 de febrero de 2017. <https://www.efeverde.com/noticias/situacion-medioambiental-vez-mas-irreversible-territorio-ocupado-palestina/> Consultada el 20/5/2022.

López, Mayra. "Maira Millán: En Salta el terricidio está en su máxima expresión". Salta/12. 4 de mayo de 2021. <https://www.pagina12.com.ar/339578-moira-millan-en-salta-el-terricide-esta-en-su-maxima-expresion> Consultado 24/5/2022.

**Karina Bidaseca** (karinabidaseca@yahoo.com.ar) Doctora por la Universidad de Buenos Aires en ciencias sociales. Posdoctorado por la PUC-Sao Paulo. Es Investigadora Principal CONICET. Profesora titular: EIDAES/UNSAM y UBA. Dentro de sus publicaciones más recientes se encuentran: "Por una poética erótica de la relación" Buenos Aires: El mismo mar (2020); "Ana Mendieta. Pájaro del océano." El mismo mar. Buenos Aires (2021); Y como coordinadora: "El amor como relación. Discusiones feministas y activismos descoloniales." Buenos Aires: Clacso/El mismo mar ediciones. (2022). Disponible en: <https://www.clacso.org/el-amor-como-una-poetica-de-la-relacion/>

Recibido: 15 de febrero, 2023.  
Aprobado: 22 de febrero, 2023.