

Aportes del feminismo poshumanista para pensar la crisis medioambiental

Camila Stipo

Universidad de Chile

Resumen

En este artículo considero el problema de la crisis climática y los aportes que la teoría feminista puede ofrecer para pensar el momento en que nos encontramos. En primer lugar, se presenta el problema de una catástrofe que implica una amenaza para la totalidad de los seres vivos y que, sin embargo, se cierne diferencialmente sobre cuerpos «parias», es decir, fuera de la norma del sujeto moderno. En segundo lugar, muestro cómo la teoría feminista proporciona importantes herramientas para rastrear la construcción de la relación de subordinación entre el sujeto moderno y sus otros, y cómo estas herramientas son útiles para analizar el momento de la crisis ambiental. En tercer lugar, problematizo de forma breve los enfoques de derechos humanos y ecofeministas del problema. Para terminar, reviso la propuesta de Astrida Neimanis (2017) como alternativa desde el poshumanismo feminista para abordar la distribución desigual del sufrimiento ambiental en el contexto de una amenaza total.

Palabras clave: crisis medioambiental - sufrimiento medioambiental - sujeto moderno - poshumanismo - cuerpos de agua.

Contributions of posthumanist feminism to think about the environmental crisis

Abstract

This article considers the environmental crisis and the contributions of feminist theory to reflections on the current situation. Firstly, the problem of the threat to all living beings offered by this imminent catastrophe is addressed. This, however, inflicts a differential threat upon specific bodies, or pariahs, and falls out of the modern subjects. Secondly, it demonstrates how feminist theory offers tools to trace the subordinate relationship between the modern subject and the others, and how these tools allow this moment of environmental crisis. Thirdly, the approaches of human rights and ecofeminism are considered. Lastly, the considerations by Astrida Neimanis (2017) are viewed as an alternative of posthumanist feminism to approach the unequal distribution of environmental suffering in the context of an all-encompassing threat.

Keywords: environmental crisis - environmental suffering - modern subject - posthumanism - water bodies.

Introducción

En el presente artículo mostraré cómo las críticas a la concepción contemporánea de sujeto desde la teoría feminista resultan útiles para abordar críticamente la experiencia actual compartida de la catástrofe medioambiental. Asimismo, argumentaré cuáles propuestas teóricas contemporáneas ligadas al feminismo poshumanista resultan útiles, no solo para consolidar un diagnóstico del problema, sino también para abrir nuevas posibilidades para el desarrollo y la sostenibilidad de la vida en una Tierra dañada.

Específicamente, me preguntaré cómo pensar la diferencia en el contexto de la amenaza total, es decir, cuando nos enfrentamos a un evento que, por su misma naturaleza, pone en peligro la sustentabilidad de todas las formas de vida en la Tierra. Al mismo tiempo, ese evento se mueve con flujos particulares y desiguales, siguiendo las corrientes de una estructura socrionatural jerarquizada y jerarquizante, gracias a la cual el sufrimiento medioambiental afecta, en particular, a aquellos cuerpos marcados por su otredad, cuerpos feminizados, racializados, colonizados y extractivizados.

Para ello, revisaré dos nudos teóricos de los debates feministas para pensar la crisis como una totalidad que requiere una respuesta colectiva, sin invisibilizar las diferencias constitutivas a través de las cuales el sufrimiento medioambiental es distribuido. De acuerdo con esto, argumentaré también que la crítica feminista al sujeto moderno occidental implica la necesidad de experimentar con otras formas de concebir nuestros modos de ser y estar en el mundo que nos permitan dar lugar a las diferencias de los cuerpos y, al mismo tiempo, generar comunidades responsables de un habitar común. En esta línea exploraré la propuesta de Astrida Neimanis (2017), quien desde los feminismos poshumanistas propone pensarnos como «cuerpos de agua», en tanto herramienta para amplificar nuestras experiencias a escala «más que humana», reconfigurando nuestra comprensión de la corporeidad y lo vivido, así como otorgándonos recursos para acceder a nuestra corporeidad poshumana (p. 59).

Crisis medioambiental y feminismo

En 2002 Franz Broswimmer utilizó el término *ecocidio* para referirse a una práctica contemporánea que tiene lugar en el planeta. Esta consiste en la aceleración de la extinción en masa de las especies y la destrucción de sus hábitats, como resultado de la actividad de una especie en particular: la humana. Asimismo, dado que para llevar a cabo todas nuestras funciones vitales dependemos de la supervivencia de la biodiversidad y la mantención de los equilibrios ecosistémicos, esta aceleración destructiva no puede sino amenazar nuestra propia supervivencia (pp. 23-31). Ahora bien, en cuanto esta amenaza es de escala planetaria, debe ser respondida a escala planetaria. Como el mismo Broswimmer (2002) argumenta, se requiere un esfuerzo generalizado para llevar a cabo las medidas necesarias para frenar este fenómeno (p. 34).¹ En otras palabras, el desastre medioambiental se presenta como un evento total, tanto por su capacidad de afectar a todas las formas de vida sobre la Tierra como por la necesidad de un esfuerzo conjunto para enfrentarlo.

Sin embargo, el hecho de hablar de una amenaza total capaz de dañar todas las formas de vida sobre la Tierra —así como de la necesidad de acciones colectivas capaces de responder a la devastación que se nos presenta bajo el signo de la urgencia— parece esconder que, en realidad, las consecuencias del desastre climático, así como los niveles de sufrimiento medioambiental, no se distribuyen de manera homogénea entre quienes habitan el planeta en este momento, sino que, más bien, se ciernen diferencialmente sobre cuerpos marcados por una «posición de otredad radical y heteronomía». Es decir, aquellos que Eleni Varikas (2011) ha denominado «los parias»: quienes no se ajustan a la norma universal, a quienes se les ha denegado el reconocimiento de su total humanidad y para quienes los beneficios del sistema económico y político contemporáneo se presentan bajo la forma de la ambigüedad o ya directamente de la prohibición (p. 133). De manera específica, la cuestión es que los efectos de la creciente dificultad para acceder al agua, la acidificación de los suelos y los océanos, la elevación de la temperatura planetaria, la mayor recurrencia de desastres «naturales», la desaparición de especies completas, el derretimiento de los hielos polares, la deforestación, etc., resultan más apremiantes para cuerpos feminizados, racializados, colonizados y extractivizados, en medidas que tampoco

1 Otra cuestión abordable en los mismos términos que estamos discutiendo en este artículo, y que no puede satisfacerse por motivos de espacio, sería la cuestión del orden de magnitud del que estamos hablando. ¿Cómo pensar la totalidad de los humanos? ¿La totalidad de las especies? ¿Cómo pensar un mundo llegando a su fin? Para reflexiones en torno a esto consultar Jean-Luc Nancy (2006).

son homogéneas entre sí, sino que corren de forma dispareja dependiendo de los contextos específicos constituidos por una serie de variables contextuales y locales. En otras palabras, la supuesta igualdad de derechos derivada de la concepción ilustrada del sujeto desarrollada por la teoría política occidental no ha redundado, en la práctica, en una situación de igualdad entre los individuos que componen la categoría «humanos», lo cual se expresa en una distribución desigual del sufrimiento medioambiental que afecta en particular a quienes son clasificados como «los otros».

El problema de la violencia ejercida sobre los cuerpos entendidos como «otros» ha sido central en los debates dentro de la teoría feminista, la cual ha mostrado cómo el sujeto de derechos derivado de la filosofía ilustrada que se presenta a sí mismo como abstracto y universal esconde, sin embargo, su realización concreta en solo una parte de la humanidad: el hombre blanco, europeo y propietario (Scott, 2012, pp. 28-29). Para quienes no cumplen con dichas características los beneficios de la modernidad (la posibilidad de ser tratados como iguales en el terreno de lo público o beneficiarse de la superproducción de bienes y servicios que no hace sino crecer después de la Revolución Industrial) no llegan nunca a realizarse o, al menos, no del todo.

Esta crítica de la teoría feminista a la universalidad del sujeto de derechos moderno ha dado lugar a distintos desarrollos teóricos, dos de los cuales me parecen fundamentales como aportes para pensar el momento de crisis medioambiental en tanto evento total y que, a la vez, está disparejamente distribuido. En primer lugar, ha mostrado cómo la organización social contemporánea en torno al contrato entre iguales —de la cual derivan teóricamente los derechos de los ciudadanos— depende de una exclusión y subordinación de lo femenino que le es constitutiva y que, por lo tanto, no puede ser superada por medio de un esfuerzo por incluirse como un igual entre las partes contratantes (Butler, 2007, pp. 110-112; Pateman, 1996, pp. 21-22; Federici, 2010, p. 148). Específicamente, y de relevancia fundamental para la cuestión de la crisis climática, el individuo que se hace parte del contrato entre iguales depende de una concepción particular de sujeto derivada de la epistemología ilustrada: el sujeto racional. Es este sujeto quien tiene derecho a hacerse parte de la asociación de iguales, quien impone el orden sobre el desorden, la cultura sobre la naturaleza, la razón sobre las emociones, etc. En términos prácticos, esta comprensión del sujeto racional implica una empresa epistemológica y política según la cual quienes no cumplan con este tipo de subjetividad representan, al mismo tiempo, una amenaza a ser subyugada y una fuente de recursos al servicio de la asociación de iguales, lo cual incluye a mujeres, pueblos colonizados, una naturaleza entendida como inerte, etc. (Harding, 1996, pp. 101 y 134-144; Shiva, 1995, p. 47). Así, tanto la sujeción femenina como el extractivismo dependen, en última instancia, de una concepción según la cual el hombre representa el triunfo de la voluntad y la superación del estado de naturaleza, es decir, la independencia y la separación que permiten la objetividad para las ciencias modernas (Bordo, 1986, p. 452), la capacidad de abstracción para transformar la naturaleza en producción para el mercado (Federici, 2010, p. 201) y la libertad para la actividad en el terreno de lo público: la política (Pateman, 1995, p. 10). Esta concepción, entonces, legitima la dominación de quienes son por naturaleza dependientes, esclavos de su propia subjetividad, determinados para la reproducción y destinados a la obediencia. De este modo, las mujeres quedan indefectiblemente asociadas a la naturaleza y deben ser conocidas y dominadas para producir hijos y recursos para el mercado, trabajo reproductivo no es reconocido en términos de aporte a la sustentabilidad, despojándolas de cualquier tipo de agencia en tanto estas labores les serán connaturales.

Esto da cuenta de una relación desigual entre hombre y naturaleza que redundará en procesos de extractivismo ilimitado y que, al mismo tiempo, afecta de forma desigual a la humanidad en tanto no todos los «humanos» —entre ellos, las mujeres— participan igualmente de la supuesta común humanidad. Así, el primer aporte de la teoría feminista a la reflexión en torno a la crisis medioambiental tiene que ver con el desvelamiento de los supuestos fundamentales gracias a los cuales se organiza la distribución desigual del sufrimiento medioambiental.

Sin embargo, esta explicación parece ser demasiado abarcadora y, por lo tanto, incapaz de dar cuenta de las particularidades y variedad de expresiones del mundo social, así como las experiencias vitales disímiles de «los otros». Este es el segundo aporte que los debates teóricos de la teoría feminista ofrecen a la posibilidad de abordar el desastre medioambiental, ya que la invisibilización de la variedad de experiencias vitales locales por medio de categorías universalizantes ha sido apuntada desde el cuestionamiento a la utilización de «las mujeres» como concepto que designa a un grupo homogéneo. En palabras de Judith Butler (2007):

[el concepto mujer] no es exhaustivo, no porque una «persona» con un género predeterminado sobrepase los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se constituye de forma coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se entrecruza con

modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el «género» de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene (pp. 45-46).

En este sentido, según la autora, «en lugar de un significante estable que reclama la aprobación de aquellas a quienes pretende describir y representar, *mujeres* (incluso en plural) se ha convertido en un término problemático, un lugar de refutación, un motivo de angustia» (Butler, 2007, p. 45). Es más, como ha sido denunciado por numerosas autoras, es posible que la categoría *mujer* se preste para el ocultamiento de dinámicas de opresión en las cuales existen individuos invisibilizados, porque no se toman en cuenta sus historias particulares dentro del relato de la historia de las mujeres, porque se homogenizan sus demandas y prioridades políticas, porque se desechan sus creencias y espiritualidad, porque se determinan qué tipos de cuerpos encajan y cuáles no, etc. (Carby, 2012, p. 212; Mohanty, 2011, p. 121; Lugones, 2008, p. 98).



Asimismo, aun cuando la catástrofe medioambiental es una amenaza total que se explica por una relación extractivista con una naturaleza feminizada al servicio de las necesidades del hombre (Fox Keller, 1991, p. 15), la posibilidad de un *nosotros* como categoría para pensar el problema debe ser puesta en cuestión, en tanto la distribución de responsabilidades y costos del desastre se cruza con dinámicas patriarcales, racistas, colonialistas y especistas, expresadas de formas diferenciadas de acuerdo a dinámicas locales y contextos particulares. En otras palabras, aun cuando los «parias» son quienes se llevan la mayor parte del sufrimiento medioambiental, esta marca no es universalmente reconocible ni puede comprenderse de la misma forma en cada contexto. En este sentido, tal como ocurre con las dinámicas de diferencia y diferenciación que la categoría *mujer* oculta al ser una categoría estable, la retórica de un *nosotros* necesario para hacerse cargo del desastre medioambiental es capaz de invisibilizar estas dinámicas de desigualdad y, en último término, de injusticia. Así, la teoría feminista no solo ofrece una explicación de las dinámicas sicionaturales que nos han llevado al punto del desastre, sino que también ha mostrado los peligros de los discursos que ocultan la diferencia constitutiva de las experiencias vitales, en tanto es esta diferencia la que conlleva una distribución desigual de la violencia y, para este caso, del sufrimiento medioambiental.

Ahora bien, una perspectiva para abordar el problema de la distribución desigual de costes y beneficios frente a la crisis climática ha sido la de los derechos humanos. Bajo esta perspectiva, en términos generales, los costes y beneficios del modelo contemporáneo de habitar el mundo deberían distribuirse de igual forma entre todos los humanos, en tanto «todos los sujetos son individuos racionales que exigen un trato igualitario como seres morales» (Prieto, 2021, p. 12). Así, habría que reconocer como injusto que la población de los barrios más bajos de la ciudad de Valparaíso (Chile), sufra incendios periódicos en sus hogares por motivo de clase, por la acumulación de la basura que desecha toda la ciudad, o que la población indígena de la comuna de Carahue, solo por ser indígena, encuentre cada vez más dificultades para acceder al agua potable, porque esta se agota gracias a la acción del monocultivo forestal cuyos beneficios recaen en personas que no habitan ese territorio.

Y este reconocimiento vendría dado porque indígenas y personas pobres son seres humanos, por lo que no pueden padecer arbitraria y discriminatoriamente los estragos de los modos de producción contemporáneos, de los que no son responsables, y que resultan en sufrimiento medioambiental. Estas personas tienen el derecho humano, tal como el resto de las personas, de vivir en un ambiente sin contaminación, de acceder al agua potable, de no ser discriminados, etcétera.

Expondré aquí dos motivos por los que pienso que este enfoque es insuficiente para pensar la cuestión de la crisis climática. El primero es que, como han argumentado numerosos autores respecto al caso del agua, el derecho humano a su acceso no asegura que no sea sobreexplotada, ni es incompatible con una lógica de uso extractivista (Neimanis, 2014, p. 8; Prieto, 2021, p. 14), lo que resulta en una «mayor degradación de los sistemas hidrológicos de los que dependemos» (Bakker, 2017, p. 63). Así, el problema de los derechos humanos (como el derecho al agua), estaría en sus raíces antropocéntricas, que mantienen al hombre en una posición privilegiada respecto a la naturaleza, reduciéndola a mero objeto de apropiación (Prieto, 2021, p. 14). Ahora bien, podría argumentarse (algunas experiencias han intentado tomar ese camino), que la solución está en otorgar derechos a la naturaleza misma. Sin embargo, la dificultad que ha tenido la ampliación de los derechos humanos a mujeres, personas racializadas o poblaciones colonizadas para traducirse efectivamente en el fin de las dinámicas de opresión y desigualdad, apunta que un crecimiento hacia los entes nohumanos tampoco asegurará relaciones más armoniosas con los humanos. Por el contrario, esto tendría como consecuencia la división nosotros/ellos implicada en las segmentaciones naturaleza/cultura, mente/cuerpo, hombre/mujer, razón/emoción, esta vez en términos de mis derechos/tus derechos.

En segundo lugar, el enfoque de derechos humanos mantiene la raíz liberal del contexto ilustrado en el cual nace, y apunta a una visión desencarnada, individualizada y abstracta del sujeto (Gear, 2011, p. 36). Esto, como ya argumenté bajo la categoría mujer, invisibiliza las particularidades contextuales en las cuales se desarrolla la vida social borrando la diferencia, mientras privilegia una organización social en la cual el individuo propietario se encuentra en una situación de privilegio respecto a alternativas más comunitarias de la relación humanos y nohumanos. En este sentido, el «humano» universal no permite ver con claridad las lógicas locales bajo las cuales ciertos cuerpos aparecen como damnificados por los efectos de la catástrofe climática de manera reiterada.

Otra alternativa para abordar el problema de la distribución desigual del sufrimiento medioambiental es el planteamiento ecofeminista de Vandana Shiva. En su libro *Abrazar la vida*, la autora hace un análisis minucioso del actual desastre ambiental, sosteniendo la idea desarrollada más arriba, de la relación entre la consolidación del sujeto moderno y la subyugación naturaleza y mujeres (Shiva, 1995, p. 47). A través de un análisis de los movimientos de mujeres por la naturaleza en el tercer mundo (particularmente en la India), el libro apuesta por una inversión de la realidad, afirmando que:

Decir que la mujer y la naturaleza están íntimamente asociadas no es decir algo revolucionario. A fin de cuentas, fue precisamente una suposición de ese tipo lo que permitió la dominación de ambas. La nueva idea que aportan las mujeres rurales del Tercer Mundo es la de que mujer y naturaleza están asociadas no en la pasividad sino en la creatividad y el mantenimiento de la vida (Shiva, 1995, p. 88).

Ahora bien, aunque esta asociación entre naturaleza y mujeres, muchas veces calificada de esencialismo, no es transversal a las propuestas ecofeministas (Alaimo, 2000, p. 9), sí es posible observar ciertos lugares comunes: por un lado, las mujeres serían mejores custodias de la naturaleza o más cercanas a ella; por el otro, la naturaleza sería entendida como una madre benevolente (Neimanis, 2014, p. 14) poseedora de un «principio femenino» (Shiva, 1995, p. 24). De este modo, otra vez se invisibilizan las diferencias, homogeneizando a las mujeres y su relación con la naturaleza, análisis ciego a la variabilidad de experiencias determinadas tanto por otras estructuras más allá del género (por ejemplo, la raza o la posición económica) como por las dinámicas locales que escapan a los discursos totalizadores de las relaciones socrónicas, marcadas por relaciones y desarrollos históricos específicos.

Así, aun cuando la literatura ecofeminista es de suma importancia para la reflexión a llevar a cabo en torno al momento de crisis medioambiental actual, es importante también incorporar propuestas más sensibles a los contextos particulares de la distribución del sufrimiento medioambiental, capaces de historizar las relaciones socrónicas atravesadas por las dinámicas del patriarcado, el racismo, el colonialismo y el extractivismo, sin pretender homogeneizar ni la figura de la mujer ni tampoco la de la naturaleza misma. En este

sentido, en el siguiente apartado argumentaré que las propuestas de los feminismos poshumanistas² son útiles para pensar una relación con el desastre medioambiental que reconozca tanto la envergadura total de esta amenaza como la importancia de una estructura que distribuye desigualmente el sufrimiento medioambiental.

Figuraciones poshumanistas para pensar el problema

En el presente apartado buscaré explicar en qué consisten las propuestas del feminismo poshumanista a través de la obra de Astrida Neimanis, aplicando de forma específica sus propuestas al problema que he venido planteando respecto a la dificultad de pensar, desde la subjetividad del individuo moderno, un evento como la crisis climática, sin ocultar las dinámicas de distribución de costes y beneficios desiguales que este implica.

Así, en primer lugar, es importante tener en cuenta que, en términos generales, el sujeto para el poshumanismo es definido

a través de una ecofilosofía de las pertenencias múltiple, como sujeto relacional determinado en la y por la multiplicidad, que quiere decir un sujeto en condiciones de operar sobre las diferencias pero también internamente diferenciado y, sin embargo, aún arraigado y responsable. La subjetividad posthumana expresa, por ende, una forma parcial de responsabilidad encarnada e integrada, basada en un fuerte sentimiento de la colectividad, articulada gracias a la relación y a la comunidad (Braidotti, 2013, p. 58).

En palabras más simples, el poshumanismo apunta a superar la individualidad del sujeto, centrándose en las relaciones o intra-acciones³ como unidades analíticas fundamentales. Asimismo, desecha los enfoques antropocéntricos para observar estas intra-acciones entre los distintos agentes humanos y nohumanos puestos en relación en diferentes contextos dados. En este sentido, es importante apuntar que esta perspectiva no busca encontrar grandes verdades universales, sino más bien implica un «pensar-desde» (Haraway, 2019, p. 20), es decir, centrarse en aquello que dicen las experiencias situadas, historizadas, locales y materiales sobre alternativas para «pensar/hacer de políticas y ecologías más vivibles en los tiempos de quema y extracción llamados Antropoceno y Capitaloceno» (Haraway, 2019, p. 141). Es por ello que, aun cuando esta perspectiva barre con la prioridad del humano (y en particular del hombre blanco, heterosexual y propietario) como foco dotador de sentido y único agente en la configuración de los hechos del mundo, no redundará en una homogenización ética en la cual es imposible asignar responsabilidades. Es justamente la cuidadosa cartografía de las dinámicas locales (no las reglas universales), la que permite identificar a los participantes del devenir de los hechos, constituyendo una ética situada (Braidotti, 2013, p. 56) capaz de incluir a las entidades nohumanas y a la naturaleza ya no como una madre bondadosa hacia sus hijos, sino como un agente activo en las intra-acciones que materializan los distintos estados de cosas del mundo.

Sin embargo, estos enfoques se enfrentan con perspectivas ontológicas y epistemológicas muy arraigadas respecto al sujeto individual moderno y la agencia como prerrogativa exclusivamente humana. En este sentido, requiere de nuevos imaginarios, así como de mediaciones material-conceptuales que permitan acercarse a la posibilidad de entendernos en comunidad sin invisibilizar las diferencias de las dinámicas jerárquicas extractivistas, coloniales, racistas, misóginas y especistas a las que nos enfrentamos. Esto es lo que se ha llamado *figuraciones* (Neimanis, 2017, pp. 5-6).

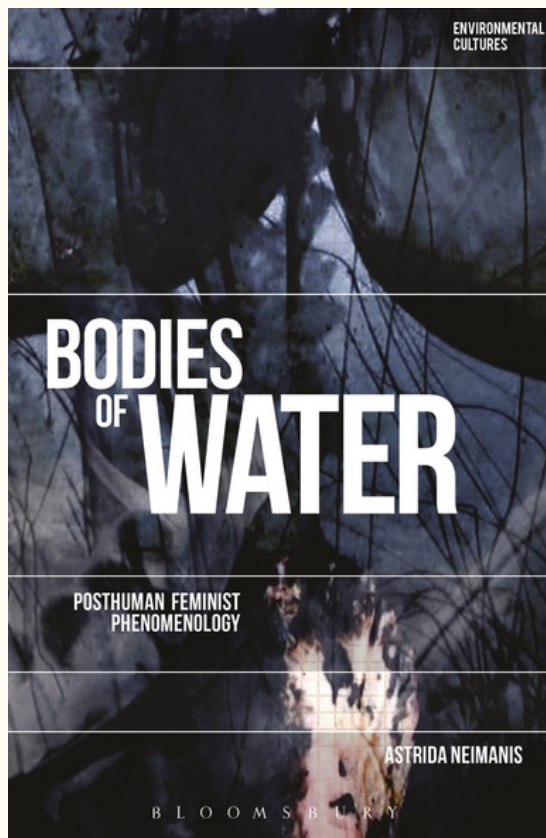
Una de estas figuraciones es la ofrecida por Neimanis (2017) para pensarnos como «cuerpos de agua», argumentando que

como cuerpos de agua, somos a la vez diferentes y comunes; el agua nos pide que demos cuenta de nuestra propia política (muy humana) de ubicación, aunque esta situación siempre nadará más allá de nuestro dominio, encontrando confluencia con otros cuerpos y tiempos (pp. 4-5).

2 Ver Alaimo (2000); Barad (2007); Haraway (2019); Braidotti (2013); Neimanis (2017), entre otras.

3 *Intra-acción* es un término baradiano utilizado para sustituir a la *interacción*, que requiere cuerpos preestablecidos que luego participen en la acción entre sí. Intra-acción entiende la agencia no como una propiedad inherente a un individuo o humano que debe ejercerse, sino como un dinamismo de fuerzas (Barad, 2007, p. 141) en el que todas las cosas designadas se intercambian y difractan de manera constante, influyendo y trabajando inseparablemente (Stark, 2016).

En otras palabras, la invitación a *pensarnos* como cuerpos de agua no implica imaginarnos como tales, sino, más bien, *poner atención* a las aguas que nos constituyen y con las cuales convivimos, y así cambiar nuestro habitar el mundo (Neimanis, 2017, p. 19). En este sentido, es importante apuntar que este enfoque no tiene que ver con abstracciones del agua tales como «lo líquido» o como H_2O , sino con la materialidad de la multiplicidad de aguas que encarnamos y con las que convivimos en todas sus formas (p. 22).



Así, algunos de los ejemplos ofrecidos por Neimanis (2017) se vinculan a las marcas heredadas en la sangre que hablan de colonialismo (p. 173): la contaminación que llevan las mujeres en su leche materna (pp. 31-40) o en el saco amniótico en las zonas de sacrificio —de la cual tenemos noticias en Chile gracias a los activismos de las mujeres de Quintero-Puchuncaví— (Chicou, Paus y Guajardo, 2020); la posibilidad o no de saciar la sed y las necesidades higiénicas (Neimanis, 2017, p. 50) ejemplificadas en Chile en la situación de los habitantes de Petorca (Secas Film, 2021); los inicios y dependencia común de la vida biológica gracias a la existencia de agua en la Tierra (Neimanis, 2017, p. 110); la orina con rastros de psicofármacos dispersa en los desagües locales (p. 58), entre otros. Es decir, la autora ofrece ejemplos para pensar cómo las aguas que nos encarnan no pertenecen solo a nuestro cuerpo y cómo las aguas mismas nos determinan de formas variadas. Asimismo, los ejemplos muestran que no todas las aguas son iguales, aun cuando ellas nos alberguen en una gran hidrocomunidad (p. 2) que desafía el antropocentrismo del sujeto moderno.

En otras palabras, Neimanis sugiere que pensarnos como cuerpos de agua puede ponernos en contacto con fenómenos difíciles de entender, como el cambio climático, la acidificación de los océanos, el agotamiento de los acuíferos y los tránsitos tóxicos por medio mundo (Neimanis, 2017, p. 42) en tanto compartimos un parentesco acuoso entre todas las masas de agua.

Sugiero que esta encarnación en común puede ayudarnos a entendernos a nosotros mismos como cuerpos de agua, como significativamente (ética y políticamente) implicados en otros cuerpos de agua en los que fluimos y de los que salimos. Dentro y como los ciclos hidrológicos que animan este planeta, nuestras deudas acuáticas encarnadas son múltiples y difusas, como también lo son nuestros regalos (venenosos o no) a nuestros otros acuáticos (Neimanis, 2017, p. 142).

Asimismo, los ejemplos hablan de las determinaciones diferenciadas de cuerpos marcados por los flujos de poder que giran en torno al género, la raza, la etnia y la especie, en tanto

las corrientes de agua son también corrientes de toxicidad, queerness, colonialidad, diferencia sexual, capitalismo global, imaginación, deseo y comunidad multiespecie. Los tránsitos del agua no son necesariamente benévolos ni peligrosos. Son más bien mapas materiales de nuestras formas multivalentes de marginalidad y pertenencia (Neimanis, 2017, p. 15).

En este sentido, pensarnos como cuerpos de agua es una figuración útil de cara a las dos dimensiones del problema que venimos abordando. Por un lado, cuestiona el excepcionalismo y la prioridad dada a la subjetividad humana, no en términos de los derechos del agua a existir o los derechos de las otras especies a acceder al agua, sino en términos de las relaciones de dependencia compartidas por todos los cuerpos de agua, configurando un equilibrio necesario para toda la hidrocomunidad. Esto implica pensar la subjetividad, reflexión clave en el pensamiento feminista,

desde la materialidad del cuerpo y sus diversas porosidades, flujos, puntos de estancamiento y complejidades escalares (...) esta atención a la materialidad del cuerpo conecta más directamente las cuestiones del feminismo con las preocupaciones medioambientales, no solo como algo que tratamos, sino también como algo que encarnamos, íntima y difusamente (Neimanis, 2017, p. 30).

Por otro lado, en tanto Neimanis invita a poner atención a la materialidad de las verdaderas aguas que nos constituyen y con las que convivimos (no a una idea abstracta de H₂O), su enfoque implica la posibilidad de producir cartografías de la diferencia que descubran las formas en que el sufrimiento medioambiental es injustamente distribuido. Así,

las campañas feministas y anticoloniales por la justicia medioambiental demuestran claramente que, aunque los flujos de materias tóxicas y las corrientes de biopoder de género, racial y colonial no son sinónimos, si rastreamos ambos observamos importantes patrones de reverberación (Neimanis, 2017, p. 35).

Conclusiones

Pensar la crisis climática como un otro amenazante, que debe ser domeñado mediante un gran esfuerzo colectivo, es ponernos nuevamente en una relación de oposición entre nosotros/ellos. Es precisamente esta estructura de pensamiento la que nos ha llevado a la situación actual. Por el contrario, la teoría feminista entrega importantes herramientas para observar la construcción de este tipo de estructura de pensamiento, así como las formas en que esta puede ser puesta en cuestión. Particularmente, la teoría feminista denuncia la constitución del sujeto moderno como el responsable de una relación jerárquica, desigual, patriarcal, extractivista, colonialista, racista y especista con la socraturaleza que ha empujado la situación hasta el desastre, en tanto se comprende a sí mismo en términos abstractos y universales como el portador de la razón. Esta última está llamada a conocer/dominar todo aquello que puede calificarse en términos de «naturaleza».

En este sentido, los enfoques que repliquen una estructura abstracta y universal (aún en su forma «invertida»), tales como el enfoque de derechos humanos y algunas formas de ecofeminismo, serán insuficientes para pensar el abordaje del problema, en tanto continúan una lógica antropocéntrica de nosotros/ellos que invisibiliza las experiencias particulares, las dinámicas locales y las configuraciones contextuales en la cuales puede observarse la distribución desigual del sufrimiento medioambiental.

Por esto, he explorado la figuración de los «cuerpos de agua» de Astrida Neimanis (2017), pues permite pensarnos como una comunidad (o hidrocomunidad) más allá de la humanidad, pero sensible a las diferencias locales y contextuales, en tanto no implica una abstracción, sino más bien una mirada a las materialidades de las aguas que encarnamos y con las que convivimos.

Referencias bibliográficas

- Alaimo, S. (2000). *Undomesticated Ground: Recasting Nature as Feminist Space*. Londres: Cornell University Press.
- Bakker, K. (2017). «Bienes comunes» versus «mercancía»: Alterglobalización, anti-privatización y el derecho humano al agua en el sur global. En C. Salamanca y F. Astudillo (Comps.), *Recursos, vínculos y territorios: inflexiones transversales en torno al agua* (pp. 53-85). Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Halfway*. Durham: Duke University Press.
- Bordo, S. (1986). The Cartesian Masculinization of Thought. *Signs*, 11(3), 439-456.
- Braidotti, R. (2013). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Brosimmer, F. (2002). *Ecocidio: Breve historia de la extinción en masa de las especies*. Pamplona: Laetoli.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Carby, H. (2012). Mujeres blancas, ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina. En M. Jabardo (Ed.) *Feminismos negros: Una antología* (pp. 209-243). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Chicou, H., Paus, V. y Guajardo, M. (Productores) y Paus, V. (Dirección). (2020). *Siluetas del agua* [Película], Chile, Calamar Cine.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Fox Keller, E. (1991). *Reflexiones sobre género y ciencia*. Valencia: Alfons el Magnanim.
- Grear, A. (2011). The Vulnerable Living Order: Human Rights and the Environment in a Critical and Philosophical Perspective. *Journal of Human Rights and the Environment*, 23-44.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.
- Harding, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101.
- Mohanty, C. (2011). Bajo los ojos de Occidente; academia feminista y discursos coloniales. En L. Suarez y R. Hernandez (Eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 117-163). Madrid: Cátedra.
- Nancy, J.-L. (2006). Desmesura humana. En *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- Neimanis, A. (2014). Alongside the Right to Water, a Posthumanist Feminist Imaginary. *Journal of Human Rights and the Environment*, 5(1), 5-24.
- Neimanis, A. (2017). *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*. Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Anthropos.
- Prieto, M. (2021). Equity vs. Efficiency and the Human Right to Water. *Water*, 2, 1-18.
- Scott, J. (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre: Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Secas Film (2021) El río sueña [Youtube]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=M3cYMCr7Bf4>
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida: Mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Horas y Horas.
- Stark, W. (2016, 15 de agosto). *Intra-action*. Recuperado de <https://newmaterialism.eu/almanac/i/intra-action.html>
- Varikas, E. (2011). Los desechados del mundo: Imágenes del paria. *Andamios*, 8(16), 123-136.