

Laureles sin inmortalidad: el re-encantamiento de la naturaleza en una perspectiva biocolonial

Mabel Alicia Campagnoli

El relato se enfoca en el Parque Costero del Sur, provincia de Buenos Aires, Argentina, declarado Reserva Mundial de Biósfera Natural y Cultural por la UNESCO en 1984, categorización refrendada en 2020. Nos interesa relevar la producción de sentidos acerca de la «naturaleza» que surge en las controversias discursivas para fundamentar el pedido a la UNESCO por parte de diferentes actores que participan del proceso. Los laureles nativos y exóticos que pueblan la Reserva nos guían en el contexto particular de discursos que traman el conflicto por el mantenimiento de la Reserva en la membresía de la UNESCO. ¿Quiénes participamos de esa construcción? ¿Cómo lo hacemos? ¿Dónde nos ubicamos? ¿Producimos un discurso «sobre» la naturaleza o nos asumimos como parte de eso vivo y a nuestras relaciones como constitutivas de nosotros y de nuestro entorno? (Núñez, 2018) ¿Enarbolamos la defensa de la biodiversidad o «hacemos con» en articulación con múltiples seres agentes (objetos, otros animales, vegetales...)? (Haraway, 2019). Tomar la segunda dirección en las últimas preguntas sería re-encantar la naturaleza, al asumir una apuesta por el fitoceno y una ontología relacional en la significación del buen vivir. Los laureles, entonces, permitirán hilvanar un relato que incorpore «a las naturalezas como sujeto en la intersección simultánea con la dominación racial, de género y clase en la biocolonialidad» (Beltrán, 2019).

Le récit se focalise au Parc *Parque Costero del Sur* de la province de Buenos Aires, en Argentine. Ce parc fut déclaré Réserve Mondiale de la Biosphère Naturelle et Culturelle par l'UNESCO en 1984, catégorie que fut à nouveau approuvée en 2020. Ce qui nous intéresse est de relever la production de sens sur «la nature » qui surgit lors des controverses discursives entre les différents acteurs participant au processus visant un objectif commun : étayer la demande posée à l'UNESCO. Les lauriers natifs et exotiques que peuplent la Réserve nous guident dans ce contexte particulier des discours qui tissent les enjeux conflictuels pour maintenir le parc dans son statut de membre à l'UNESCO. ¿Qui sommes nous, nous qui participons à cette construction ? ¿Comment le faisons-nous ? ¿Produisons-nous un discours « sur » la nature ou, au contraire, nous nous assumons nous mêmes comme faisant partie du vivant, et reconnaissons nous nos relations comme constitutives de nous-mêmes et de notre milieu? (Nuñez, 2018) Arborons-nous la défense de la biodiversité, ou alors « agissons nous avec », en articulation avec une multiplicité d'êtres agents (des objets, des autres animaux, des végétaux...)? (Haraway,

2019). Choisir la deuxième direction proposée par les derniers couples de questions ci-dessus, serait réenchanter la nature, en s'engageant dans un pari pour le phytocène et pour une ontologie relationnelle dans la signification du *Buen Vivir* (Bien-vivre). Les lauriers permettront donc de développer un récit qui incorpore « aux natures en tant que sujets dans l'intersection simultanée avec la domination raciale, de genre et de classe dans la biocolonialité » (Beltrán, 2019)

The story focuses on the South Coastal Park, Buenos Aires province, Argentina, declared a World Natural and Cultural Biosphere Reserve by UNESCO in 1984, categorization endorsed in 2020. We are interested in surveying the production of meanings about «nature» that arises in discursive controversies to justify the request to UNESCO by different actors who participate in the process. The native and exotic laurels that fill up the Reserve, guide us in the context of speeches plotting the conflict for the maintenance of the Reserve in the UNESCO membership. Who participated in that construction? How do we do it? Where are we located? Do we produce a discourse «about» nature or do we assume ourselves as part of that living thing and our relationships as constitutive of ourselves and our environment? (Núñez, 2018). Do we raise the defense of biodiversity or do we «do with» in articulation with multiple agent beings (objects, other animals, plants...)? (Haraway, 2019). To take the second direction in the last questions would be to re-enchant nature, assuming a commitment to the phytocene and a relational ontology in the meaning of good living. The laurels, then, will allow to weave a story that incorporates «natures as subject in the simultaneous intersection with racial, gender and class domination in biocoloniality» (Beltrán, 2019).

Entre laureles

Si subes para Asunción pregunta al Señor Virrey

si puedo plantar un árbol para mirarlo crecer.

En el Río de la Plata quiero plantar un laurel.¹

El himno nacional argentino nos lega la inmortalidad de los laureles, unos *laurus nobilis* que simbolizan el triunfo guerrero, cuya eternidad deberíamos defender con la propia vida:

¹Cada apartado, hasta el penúltimo inclusive, tiene como epígrafe una estrofa de la canción «El árbol ya fue plantado» con letra de Elena Siró y música de Damián Sánchez, que popularizó el grupo folklórico Los Trovadores. Los Trovadores, grupo del que Damián Sánchez fue miembro y arreglador entre 1967 y 1971, integran el Nuevo Cancionero, ver n. 56. La poeta Elena Siró compuso la letra a inicios de los 70, en un contexto socio político de búsqueda de liberación nacional que se manifestaba en canciones de rebeldía. En ésta, se evoca la rebeldía criolla en el siglo XVIII, entonces Virreinato del Río de La Plata, previamente al Estado argentino. Una época en que todo tenía que ser aprobado por España y por los gobernantes de las colonias nacidos en España. Nada podían decidir los criollos, españoles nacidos acá. Una versión del tema puede escucharse en <https://youtu.be/SlDz76CNo8>

*Sean eternos los laureles
que supimos conseguir.
Coronados de gloria vivamos
o juremos con gloria morir.
[...]
Se levanta a la faz de la tierra
una nueva y gloriosa Nación:
Coronada su sien de laureles...*

Los mentados y honoríficos laureles son procedentes de Europa, del Mediterráneo, con ellos la genealogía de nuestra Independencia queda atada a la colonialidad, al tiempo que traza el fin del colonialismo. Pues la formación de los Estados-nación en la periferia, como fue el caso de Argentina, si bien significó la transformación jurídico-política hacia un sistema republicano, también implicó otras formas de subordinación, a través de la jerarquización étnico-racial de las poblaciones y de la división internacional del trabajo que establece la explotación global del ser humano por el ser humano.

Así, el hecho de que el himno nacional argentino, impronta de soberanía que marca el paso de la libertad (25 de mayo de 1810) a la independencia (9 de julio de 1816), enarbole *laurus nobilis*, se inscribe en el orden simbólico de la colonialidad. Este término pone énfasis en que a partir de la conquista de América se produce la invención de Europa y el mito de la modernidad que conlleva la centralidad del Mediterráneo, cuya principal consecuencia fue la racialización bajo la forma de relaciones de explotación. Las implicancias de esta conformación se siguen actualizando.

Es decir, desde fines del siglo XV se viene produciendo la globalización del planeta, en base a la organización de la población mundial en «razas», cual si se tratara de esencias, a partir de cuya jerarquización se establecen conflictos por el dominio de diferentes ámbitos de la existencia humana: la producción económica, la autoridad colectiva, el sexo, la subjetividad. La complejidad de esas relaciones conflictivas constituye la colonialidad del poder² y a su vez, del análisis de las distintas disputas, surgen diversas dimensiones de la colonialidad: del saber, del ser, del género y de la noción misma de «naturaleza» (biocolonialidad)³. En consecuencia, la perspectiva decolonial permite hacer visibles estos procesos de racialización y sus concomitantes heterarquías de poder⁴, cuestión que queda opacada desde los enfoques eurocéntricos⁵.

En Argentina y de modo más específico en el contexto rioplatense, la racialización implicó la negación de las existencias previas a la conquista a través de la cristalización en la figura sociopolítica del «indio»⁶. A partir de la Declaración de

2Ver Aníbal Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social» (2007), in: Danilo de Assis Clímaco (ed.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, BsAs: CLACSO, 2014.

3Ver Eduardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, BsAs: CLACSO, 2000. Ver María Lugones, «Colonialidad y género» in: *Tabula Rasa. No.9*. Bogotá, Colombia, julio-diciembre, 2008. Ver Nelson Maldonado-Torres, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto» y Juan Camilo Cajigas-Rotundo, «La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo» in: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

4A la visión jerárquica del poder que privilegia la perspectiva decolonial al analizarlo verticalmente, Santiago Castro-Gómez la conjuga con la perspectiva foucaultiana del poder, que le permite analizar su heterarquía; es decir, diferentes niveles de este (micro, meso y macro). Así, las dimensiones que distingue la perspectiva decolonial, aparecen complejizadas al cruzarse con estos niveles. Ver Santiago Castro-Gómez, «Michel Foucault y la colonialidad del poder» in: *Tabula Rasa, núm. 6*, enero-junio, 2007.

5Término del antropólogo brasileño Carlos Walter Porto-Gonçalves para referir la dependencia epistémica tanto de Europa como de Estados Unidos de Norteamérica.

6En el análisis del poder que realiza la perspectiva decolonial, «indio» y «negro» decantan como figuras sociopolíticas a partir de las

Independencia, los laureles inmortales del himno guiaron la unificación de la región contra el dominio ibérico durante el siglo XIX. Así, la transición de las Provincias Unidas del Río de La Plata a la Nación Argentina, implicó conflictos entre las provincias, pasando por la guerra entre Unitarios y Federales hasta confluir en la Organización Nacional homogeneizadora de una identidad de población. El panorama del siglo XIX nos lega al presente la centralidad de Buenos Aires y su hegemonía económico-cultural, basada en la europeización del territorio. La misma se fundó en los lemas pregnantes «gobernar es poblar» (Alberdi) y «gobernar es educar» (Sarmiento) que se tramitaron mediante el estímulo de la inmigración europea, el exterminio indígena y la creación de una élite criolla agropecuaria latifundista. Desde entonces la negación de la existencia indígena y afrodescendiente constituye la base del Estado-nación argentino y es un punto ciego de nuestro imaginario social⁷.

Ahora bien, la mirada decolonial no debería agotarse en un enfoque antropocéntrico que señala la global naturalización de relaciones basadas en la explotación intrahumana, pues opaca la evidencia de que todo lo vital es explotado por los seres humanos, entiéndase en ello animales, vegetación, la tierra misma, cuestión que se propone analizar la perspectiva de la biocolonialidad. A sabiendas, claro, de que «los seres humanos» tampoco es una entidad unívoca pues está tensionada por las jerarquías de poder que estudia la decolonialidad.

Múltiples y variados son los cuestionamientos al antropocentrismo que realiza la filosofía. Ésta ha sido la impronta principal del siglo XX, sobre todo en su segunda mitad, que tuvo como consecuencia el desplazamiento hacia el posthumanismo. De este nuevo espectro, nos interesa cruzar los estudios sobre lo vegetal y más que nada, la perspectiva interespecie, como supuesto ontológico que nos permita desplazarnos del privilegio humano y dar cuenta de la politización de los posicionamientos.

De esta manera, queremos relacionar los laureles exóticos en esta región, *laurus nobilis*, cantados en el himno, con los laureles nativos o criollos, *ocotea acutifolia*. Partimos de la convivencia de estas plantas en la Reserva de Biosfera Parque Costero del Sur en los distritos de Punta Indio y Magdalena, provincia de Buenos Aires, Argentina. Los laureles nos guían, en el contexto particular de discursos que traman el conflicto por el mantenimiento de la Reserva en la membrecía de la UNESCO. El Parque Costero del Sur fue declarado Reserva Mundial de Biosfera Natural y Cultural por la UNESCO en 1984 y esa categorización fue refrendada en 2020, mediante la aprobación de la revisión periódica que la normativa establece.

En este marco, los diferentes niveles de discurso, institucionales, globales, regionales, locales, informales, permiten dar cuenta de los sentidos que se instituyen, de las imposiciones y las resistencias, de las torsiones en torno a la presencia del Estado argentino y a las categorías internacionales de biodiversidad. Por ejemplo, distintos grupos que propugnan mantener la condición de Reserva, para lo que arguyen intenciones naturalistas, las manifiestan en propuestas que se contraponen: promover o no el turismo, asfaltar o no la ruta principal, entre otras. De este modo, en ese entretejer sentidos, se construye «naturaleza». Indagaremos en ellos en busca de un re-encantamiento donde la naturaleza no se reduzca a objetivación.

Filosofía, biopolítica y fitoceno

clasificaciones que opera la colonialidad del poder. Las implicancias de esto resultan inconmensurables respecto de los racismos previos, porque configuran identidades esenciales racializadas, proceso que a su vez las convierte en prescindibles, cuestión que pone en evidencia el análisis de la colonialidad del ser. Esta colonialidad implica la producción de indígenas y negros como invisibles e inexistentes. Ver Nelson Maldonado-Torres, *art. cit.*, n.2.

⁷En principio los *laurus nobilis* sintonizan con esta negación a través de su presencia en el Escudo Argentino: «forma oval cortado con su campo superior de azul (azul), y el inferior de plata (blanco) con dos antebrazos humanos estrechados que representan la unión de las Provincias, el gorro de gules (frigio) es el símbolo de la libertad que sostenido por la pica (lanza corta) identificado con la defensa. El sol naciente anuncia una nueva Nación, rodeado de los laureles del triunfo» en <https://www.argentina.gob.ar/interior/asuntos-politicos-e-institucionales/simbolos-nacionales>. El mismo es la fiel reproducción del Sello que usó la Soberana Asamblea General Constituyente de las Provincias Unidas del Río de la Plata en 1813, primera ocasión en que se utilizó una simbología diferente de las armas de la realeza española que se estampaban en los documentos durante el virreinato. En 1944 el Poder Ejecutivo Nacional oficializó su adopción.

*Por el río que bajaba la carabela se fue
por debajo de los pájaros y por encima del pez.
¡El Virrey no da permiso para plantar el laurel!*

Recientemente el antropólogo y filósofo vasco Santiago Beruete recuperó la metáfora del jardín para la filosofía, considerando que un jardinero tiene la respuesta a una pregunta clave de esta práctica: ¿cómo vivir bien⁸?

Sin embargo, las derivas que tematizaron la pregunta desde la modernidad fueron desestimando la figura del jardín a partir de la dicotomía naturaleza / cultura, animal / humano en clave antropocéntrica. Así, vivir bien quedaba del lado del *bíos*, implicando una tarea de alejamiento de *zoé*, de negación de la animalidad en pos de la humanización.

En el marco del posthumanismo contemporáneo, diferentes críticas a la posición de privilegio de la especie humana han desarrollado la cuestión animal como puesta en crisis de la razón moderna. Estas perspectivas conceptualizan el antropoceno y cuando no se centran en la animalidad, proponen un enfoque interespecie, como es el caso de Donna Haraway⁹, o un desplazamiento de *bíos* a *zoé*, como postula Rosi Braidotti¹⁰.

A su vez, Donna Haraway reconsidera la noción de humanidad, al afirmar que la expresión *humus* enfatiza la composición orgánica y telúrica de la humanidad. Para la autora, dicha pertenencia telúrica aparece en las raíces lingüísticas protogermanas (*guman*) y hebreas (*adamah*) que dan origen a la palabra humanidad. De esta manera, la desidentifica tanto de *antropo* como de *homo*. Desde allí nos invita al encuentro con otras formas de vida: animales no-humanos, vegetales, hongos o bacterias, especies compañeras del ser humano con las que compartimos relatos de co-habitación, co-evolución y sociabilidad. Incluso para diluir el dualismo moderno que considera la naturaleza y la cultura como dos esferas ontológicas diferentes, apuesta por el neologismo naturcultural o natursocial¹¹.

Ahora bien, en estas consideraciones Emanuele Coccia produce otro desplazamiento, ya que en la relacionalidad interespecie va a preferir la perspectiva vegetal: «Nuestro mundo es un hecho vegetal antes de ser un hecho animal»¹². Aceptarlo implica filosóficamente un fuerte cambio de perspectiva.

Así, el filósofo nos recuerda que el conjunto de objetos y utensilios que nos rodean viene de las plantas (alimentos, muebles, vestimenta, combustible, medicamentos), pero sobre todo la totalidad de la vida animal que tiene carácter aeróbico se alimenta de los cambios orgánicos gaseosos de estos seres que producen oxígeno.

La multiplicación de las plantas en tierra firme ha permitido producir la cantidad de materia y de masa orgánica de la que la vida aeróbica se compone y se nutre; es más, ellas han formado el rostro de nuestro planeta: es por la fotosíntesis que nuestra atmósfera está masivamente constituida de oxígeno.

Desde este punto de vista, las plantas echan a perder uno de los pilares de la biología y de las ciencias naturales de los últimos siglos: la prioridad del medio sobre el viviente, del mundo sobre la vida, del espacio sobre el sujeto. «Las plantas, su historia, su evolución, prueban que los vivientes producen el medio en el que viven en vez de estar obligados a adaptarse a él»¹³. En

8Santiago Beruete, *Jardinosofía. Una historia filosófica de los jardines*, Madrid: Turner, 2016. Si bien en la genealogía de los jardines no podemos soslayar los imperiales y su impronta colonial, aquí evocamos el jardín como tarea de cultivo de la tierra a escala personal y colectiva, comunitaria, en la que se cultiva también sociabilidad y amistad.

9Donna Haraway, *Manifiesto de las especies de compañía* (2013), Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Editores, 2016. Donna Haraway, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables» in: *Política y Sociedad* N° 30, Madrid, 1999.

10Rosi Braidotti, *Lo posthumano*. (2013). Barcelona: Gedisa, 2015.

11Estas consideraciones surgen de Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtchuluceno* (2016), Bilbao: consonni, 2019.

12Emanuele Coccia, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura* (2016), BsAs: Miño & Dávila, 2017, p. 22.

13Ibid., p. 23.

consecuencia, Emanuele Coccia nos advierte que ellas han modificado la estructura metafísica del mundo pues haciendo posible el mundo del que son parte y contenido, demuestran que la vida es una ruptura de la asimetría entre continente y contenido. Cuando hay vida, el continente yace en el contenido (y es pues contenido por él) y viceversa. El paradigma de esta imbricación recíproca es el soplo. «Soplar, respirar, significa hacer esta experiencia: lo que nos contiene, el aire, se vuelve contenido en nosotros y, a la inversa, lo que estaba contenido se vuelve lo que nos contiene»¹⁴.

En consecuencia, el autor propone partir de la perspectiva del fitoceno como prueba más evidente de que el mundo es mixtura y de que todo ser mundano está en el mundo con la misma intensidad con la que el mundo está en él. Mientras que la noción de antropoceno transforma lo que define la existencia misma del mundo en una acción única, histórica y negativa: hace de la naturaleza una excepción cultural y del ser humano una causa extranatural. En este sentido, Emanuele Coccia considera que el debate animalista está fuertemente impregnado de un moralismo superficial donde parece olvidar que la muerte provocada de otros vivientes resulta una dimensión natural y necesaria de todo ser viviente¹⁵. Entonces, «el animalismo antiespecista no sería más que un antropocentrismo en el darwinismo interiorizado: ha extendido el narcisismo humano al reino animal»¹⁶.

Desde su enfoque fitocentrado, para mostrar que las plantas han transformado al mundo en la realidad de un soplo, Coccia analiza el comportamiento de las hojas, las raíces y las flores. En su perspectiva, el mundo es el soplo de los seres vivientes. Así vuelve a resignificar la cultura, pues los seres vivientes, al producir modificaciones permanentes transmisibles de generación en generación, producen la cultura, la cual no es una prerrogativa humana sino más bien «una herencia exosomática»¹⁷. De este modo el cuerpo humano no es unidad central de acción y pensamiento sino por el contrario, efecto de esa trama en red del soplo, que imbrica continente y contenido, por tanto descentra la supuesta materialidad corpórea del antropocentrismo. Así la cultura deja de ser privilegio de esa posición para transversalizar lo existente y sus producciones.

En consecuencia, el desafío de tomar a las plantas como mediadoras para pensar desde otra perspectiva, relacional y situada, la producción de corporalidad, remite a la importancia de la respiración predominante en prácticas corporales como el yoga y la eutonía, así como en las danzas circulares presentes en la mayoría de los pueblos originarios. Queremos conjugar esta materialidad del hacer-nos mundo con una orientación simbólica de las plantas, para el caso laureles, en busca de un sentido no especista. A tal fin convocamos nuevamente a Haraway, para quien las plantas

son comunicadoras consumadas en una amplia gama terrana de modalidades, creando e intercambiando significados entre una galaxia asombrosa de asociados a lo largo de los taxones de seres vivos. Las plantas, junto con las bacterias y los hongos, son las cuerdas salvavidas de los animales para comunicarse con el mundo abiótico, desde el sol al gas y las rocas¹⁸.

Ahora bien, la autora articula esta materialidad con la búsqueda de otro modo de contar historias, que no caiga en la lógica salvacionista heroica, ineludiblemente patriarcal y colonial. Es por ello que en lugar de proponer relatos basados en conflictos a resolver, toma la imagen propuesta por Úrsula Le Guin, de la narrativa como una bolsa contenedora antes que como una gesta heroica:

El conflicto, la competición, la presión, la lucha, etc., dentro de una narrativa concebida como una bolsa/ventre/caja/hogar/botiquín, podrían ser vistos como elementos necesarios de un todo que, en sí, no se puede caracterizar ni como un conflicto ni como armonía, ya que su propósito no es ni la resolución ni la inmovilidad, sino un proceso continuado¹⁹.

Al proponer que los laureles nos guíen, los consideramos en su materialidad y en su eficacia simbólica, de allí la importancia de ponerlos en una genealogía que les quite heroísmo guerrero y exitismo académico, porque «importa qué historias

14Ibíd., p. 24.

15Ibíd., p.124, n.5.

16Ibíd., p. 18.

17Ibíd., p.51.

18Donna Haraway, *op. cit.*, n. 10, p. 189.

19Úrsula Le Guin, «La teoría de la bolsa de transporte de la ficción» (1986), [en línea], 2021, Última actualización 14 de enero de 2021. Disponible en <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2021/01/14/ursula-k-leguin-teoria-bolsa-para-llevar-cosas/>

contamos para contar con ellas otras historias; importa qué conceptos pensamos para pensar con ellos otros conceptos»²⁰.

Ontología relacional y pluriverso

El árbol ya fue plantado sin permiso del Virrey.

Estuvo lleno de pájaros y se hizo grande el laurel.

Estuve esperando un año pero se pasaron diez.

Resulta sumamente sugerente la propuesta de retomar la figura del jardín para la filosofía y para la praxis del vivir bien. Ahora bien, pensando al planeta como gran jardín, si nos situamos en sus condiciones materiales de producción, las formas neoliberales del capitalismo contemporáneo las socavan y nos exponen la crudeza de un sentido único. Para quebrar esta univocidad retomamos la perspectiva decolonial presentada inicialmente, en pos de abrir un contexto conceptual que haga posible la pluralidad de sentidos, una cuestión no reductible a lo simbólico, sino que compromete la materialidad y resulta por ende, ontológica, al habilitar una multiplicidad de mundos dentro del mundo. Así, el plural «mundos» remite a las producciones de sociabilidad, prácticas y sentidos, dentro de la singularidad material de «un mundo», ontológicamente acaecido y sostenido a partir de la fotosíntesis, como hace visible el fitoceno. En función de la apertura de sentidos, indagemos la eficacia simbólica del «vivir bien».

La perspectiva decolonial permite inteligir al neoliberalismo como actualización del sistema-mundo capitalista moderno-colonial²¹ y al hacerlo pone en evidencia su ideología de vivir bien como Vivir Mejor fundamentada en las concepciones modernas de progreso material, crecimiento económico y desarrollo ilimitado. Como afirma Carlos Andrés Duque Acosta²²:

Este proyecto hegemónico globalizador/homogenizador del Vivir Mejor (o ethos neoliberal) basado en la explotación humana y de la Madre Tierra, encubre un Vivir Opulento para una ínfima minoría de la población mundial (menos del 0,0001 %) y un Mal Vivir para las mayorías humanas y no-humanas.

En este sentido, el ideal de Vivir Mejor se sostiene en base a una lógica extractivista, para la cual la naturaleza es un recurso para explotar, los humanos son fuerza de trabajo y/o individuos consumidores egoístas que tienen derechos en tanto tales, el Estado-Nación vela por ellos de modo secular, desde una ontología dual (naturaleza/cultura, atraso/desarrollo) en la que el Progreso tecnocientífico prevalece cual mano invisible. Implica, en consecuencia, la reducción de sentido a la meta única del Progreso con lo que ésta conlleva de supuestos temporales, de innovación, de aceleración de la cotidianeidad²³.

Otra posible significación del vivir bien, surgida desde diferentes comunidades originarias del Abya Yala, es entenderlo como Buen Vivir. Nos detenemos en la sinonimia entre buen vivir y vivir bien, desde la hipótesis sostenida por Carlos Andrés Duque-Acosta de que «los proyectos/praxis del *Buen Vivir/Vivir Bien* constituyen una respuesta desde el Sur Global, al Vivir

²⁰Donna Haraway, *op. cit.*, p. 182.

²¹Ver Walter Mignolo, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*, Barcelona: bellaterra, 2015.

²²Carlos Andrés Duque-Acosta, *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna*, Campinas: UNICAMP, 2019, p.21.

²³Este apartado sigue las consideraciones de *Ibíd.*, donde también se aclara que «no toda extracción es tipificada como extractivismo, pues como afirma (Gudynas, 2013, p. 3) el extractivismo es un tipo de extracción de recursos naturales, en gran volumen o alta intensidad, y que están orientados esencialmente a ser exportados como materias primas sin procesar, o con un procesamiento mínimo», p.144, n. 61.

Mejor capitalista moderno-colonial»²⁴.

Un punto crucial para comprender la diferencia es considerar que no se trata de una distinción epistemológica sino de una controversia de orden ontológico; es decir, de un contraste entre construcciones ontológicas: la del Vivir Mejor o Progreso, que privilegia la sustancia al separar lo humano (múltiples culturas) de lo no-humano («naturaleza» sustancial) y la del Buen Vivir, que privilegia la relacionalidad sin establecer tal separación tajante entre lo humano y lo no-humano.

En este sentido, la ontología del Vivir Mejor es la que proviene de la modernidad con su privilegio del pensamiento racional que estructura dicotomías en base a una única sustancia (la naturaleza) mientras que identifica diferentes perspectivas o puntos de vista (culturas) a la vez que los jerarquiza estableciendo la mirada científica como neutral y universal. Por su parte, la ontología relacional del Buen Vivir pone el acento en la idea de que las prácticas de diferentes comunidades crean diferentes realidades, diferentes «mundos» y por tanto concibe tal realidad como múltiple (multinatural, pluriversal).

El Buen Vivir, puesto en clave de ontología relacional, a partir del perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro, se sustenta en que en casi todos los pueblos indígenas del mundo existe la visión de que todas las sociedades comparten una misma cultura y que se diferencian sólo en sus cuerpos, es decir, en sus distintas fisicalidades:

De manera que existe entonces una humanidad común (o cultura común, interioridad, conciencia, espíritu) y diferentes naturalezas (o cuerpos, fisicalidades); los animales, las plantas, los paisajes, los astros, los espíritus, los ancestros son también humanos, personas. A esta comprensión, el autor le denominó multinaturalismo y está íntimamente ligada con la idea de la relacionalidad entre todas las especies²⁵.

En consecuencia, el conflicto entre una «visión moderna» (como la racionalista del Vivir Mejor) y una «visión mítica» (como la indígena del Buen Vivir) no será entre las diferentes perspectivas sobre lo que ya se ha establecido de antemano que hay (conflicto epistemológico) sino que será un conflicto respecto de lo que hay, de lo que existe, de los existentes (conflicto ontológico). La perspectiva racionalista privilegia la epistemología, las creencias sobre lo que hay, parte del supuesto de un mononaturalismo (no-humano) al que se contrapone un multiculturalismo (humano). La lectura que seguimos, al desplazar la cuestión a lo ontológico; esto es, a lo que hay, plantea la existencia de un multinaturalismo (naturalezas) y una sola cultura (monoculturalismo humano). Como consecuencia, en lugar del privilegio antropocéntrico, la noción de humanidad opera como la inmanencia de todos los seres. Se distancia entonces de la política racional, basada en la ontología moderna, que a las diferencias culturales, consideradas como epistemológicas, las traduce en irracionales.

Plantear las múltiples perspectivas como ontologías antes que como epistemologías implica darles una relevancia especial a las narraciones, pues en ellas las presunciones acerca de qué tipos de cosas pueden existir y sus posibles relaciones son más directamente visibles. Ahora bien, este modo de entender la narración excede el plano de las palabras, pues la considera una acción en la que el orden simbólico y el material se imbrican y entonces «producen mundos», ya que una narración muestra un modo de relacionar elementos, entidades.

Este modo de pensar la narración como una acción se enmarca en la «enacción», propuesta cognitiva de Francisco Varela²⁶ retomada por Arturo Escobar²⁷. «Enacción» proviene del verbo inglés *to enact*, que significa «poner en ejecución (por ejemplo una ley)», pero también «representar» o «actuar» en el sentido que se le da al trabajo del actor. Enfatiza la «convicción de que la cognición no es la representación de un mundo pre-dado por una mente pre-dada sino más bien la puesta en obra de un mundo y una mente a partir de una historia de la variedad de acciones que un ser realiza en el mundo»²⁸.

²⁴*Ibíd.*, p.24.

²⁵*Ibíd.* n. 23, p. 94.

²⁶Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa, 1992.

²⁷Arturo Escobar, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: UNAULA, 2014.

²⁸César Ojeda, «Francisco Varela y las ciencias cognitivas» in: *Revista chilena de neuro-psiquiatría*. Vol. 39. Núm. 4, [en línea], 2001, Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272001000400004>

La idea matriz del movimiento enactivo es que el conocimiento es acción en el mundo (que perfectamente podría llamarse ejecución) y no *representación* del mundo. Este «llevar algo a cabo» es lo que determina la historia de lo que se puede llevar a cabo más tarde, y es eso mismo lo que hace emerger «mundos» en los cuales se seguirá llevando a cabo, en una espiral sin límites precisables mientras un orden permanezca «activo» o «vivo»²⁹. Bajo esta consideración retomamos la guía de los laureles.

Contrasentidos de laurel

*Usted me pidió permiso y yo le pedí al Virrey,
el Virrey escribió a España para preguntarle al Rey,
el rey preguntó a la Reina si plantaban el laurel.*

La serpiente Pitón, en la mitología griega, era un monstruo de cien cabezas y cien bocas que vomitaban fuego; era el terror de la campiña de Tesalia porque arrasaba a hombres y animales. Cuenta Ovidio que Apolo, orgulloso por haberle dado muerte, osó desafiar a Cupido, hijo de Venus y de Marte. Este, para castigar tal osadía, tomó dos flechas de su aljaba. Una tenía la punta de oro e infundía amor; la otra era de plomo e inspiraba desdén. Cupido dirigió la primera hacia Apolo, y disparó la segunda a Dafne, hija del río Peneo y de la tierra Gea. Una violenta pasión por la hermosa ninfa se apoderó entonces de Apolo. Sin embargo ella, herida por la flecha del desprecio, huyó rápidamente tratando de esconderse. Apolo corrió en busca de Dafne, pero ésta, al verse perdida, solicitó la ayuda de su padre. Tan pronto como cesaron sus gritos de socorro, una corteza suave le encerró el pecho, sus cabellos se transformaron en hojas verdes, los brazos en ramas, los pies se fijaron en el suelo y la ninfa quedó transformada en laurel. Apolo, no dispuesto aún a darse por vencido, abrazó el árbol y lo cubrió de ardientes besos, pero incluso las ramas retrocedían asustadas de sus labios. «Si no puedes ser mi amante», juró el dios, «me serás consagrada eternamente. Tus hojas serán siempre verdes y con ellas me coronaré». Desde entonces, el laurel es el símbolo de Apolo y con él se galardona a vencedores, artistas y poetas.

Innumerables composiciones literarias, musicales, escultóricas y pictóricas han inmortalizado el mito europeo. El laurel o *laurus nobilis*, nativo del Mediterráneo, quedó vinculado a la fama literaria y deportiva, pero también a los logros académicos: *cum laude*, *laudatio* o bachillerato (*baccalaureatus*, de *bacca*, baya y *laureatus*, laureado) en alusión a la obtención estudiantil de los frutos de los laureles.

Asimismo cuenta la leyenda que Zeus mató con un rayo a Asclepio, hijo de Apolo, que herido por el fallecimiento de su hijo, dio muerte a flechazos a los Cíclopes, forjadores del rayo. De ahí viene la creencia de que el laurel no podía ser alcanzado por los rayos y se utilizaba como protector contra las tormentas. De este modo, los laureles colocados en las entradas de las casas amparaban a sus habitantes haciendo las veces de pararrayos.

El laurel formaba también parte de los ritos adivinatorios de pitonisas y sacerdotisas, se utilizaba arrojando ramas al fuego o mascando sus hojas para favorecer el trance hasta alcanzar las visiones proféticas, pues cuando se queman sus hojas sus principios activos hacen tener alucinaciones. Además de ser un buen aromatizante de los alimentos tiene un gran predicamento en la medicina alternativa como tónico para estimular el apetito si se toma una infusión hecha con dos o tres hojas secas antes de las comidas o como alivante estomacal si se toma después de las comidas.

Las brujas, esas sabias maestras, lo usaban como elemento indispensable en pociones abortivas y para provocar la

²⁹*Ibíd.*

menstruación. En farmacología, sanaciones naturistas indican que su aceite esencial produce un efecto antiséptico. Se utiliza también en aromaterapia. Lo cierto es que esta planta de tanto simbolismo, es un excelente condimento sobre todo para comidas hervidas de todo tipo. Así el *laurus nobilis* no se reduce a su descripción botánica, como vemos a partir de cada relato anterior pues en ellos enactúa diferentes praxis conjuntamente con seres humanos y no-humanos. Entonces, los objetos resultan múltiples, es decir, no existe El Laurel, sino los laureles enactuados en un marco de multiplicidad ontológica³⁰.

De este modo, una Reserva de Biosfera es en principio un espacio donde la separación entre naturaleza (en tanto no-humano) y seres humanos parece haber sido superada:

Sin embargo, una nueva dicotomía se fue consolidando en las últimas décadas principalmente desde una mirada conservacionista: las especies nativas versus las especies exóticas. Las primeras como objeto de conservación y las especies exóticas, en cambio, consideradas material disruptivo que debe eliminarse (independientemente de si se conoce la biología y ecología de la especie en cuestión, es decir aspectos de su invasividad)³¹.

La Reserva de Biosfera Parque Costero del Sur (RBPCS) está constituida en gran parte por un monte natural de tala. Los talaes son considerados de utilidad pública, para evitar su devastación, porque es la única especie arbórea original de la llanura pampeana. Allí existen varios ejemplares de laurel criollo, uno de los cuales tiene más de seiscientos años de antigüedad, demostrando que llegaron al lugar en forma espontánea³².

En la RBPCS los *laurus nobilis* son exóticos, vigorosos invasores que quitan luz y espacio físico a especies nativas contribuyen a su reducción y en consecuencia a la de la fauna nativa. De este modo, se limita el crecimiento del tala y del coronillo, por lo que disminuye la presencia de variados pájaros y de múltiples mariposas nativas, se retrae la presencia de los *ocotea acutifolia* o laureles criollos.

Para desalentar su consumo se hicieron donaciones de madera del exótico, *laurus nobilis*, a quienes realizan artesanías en la zona, para la fabricación de muebles y otras aplicaciones, incentivando su comercialización y la preservación del criollo, pues la madera de éste es apreciada en carpintería y mueblería, para hacer bancos de escuela, marcos de puertas, ventanas, tirantes, etc. y «lamentablemente en la Argentina se sigue dependiendo en gran medida del uso de especies autóctonas, a pesar de que actualmente se cuente con una ley nacional que en teoría protege a los escasos bosques nativos que aún subsisten»³³. En Punta Indio, si bien existen ordenanzas municipales que prohíben la utilización de ciertas especies arbóreas nativas típicas del talar como tala, molle, coronillo, sombra de toro, espinillo y ombú, la normativa suele ser cuestionada por quienes habitan la localidad³⁴, que reclaman el derecho de seguir utilizando algunas de estas especies muy valoradas como leña³⁵.

Así, el *ocotea acutifolia* enactúa relatos de conservación, al tiempo que no protagoniza mitos, pues no ha llegado al presente ninguna leyenda en torno al laurel criollo, como sí en cambio sucede con el ombú, el ceibo o la yerba mate, por ejemplificar con plantas de simbología telúrica patriótico-nacional. A su vez, otras resonancias de los laureles nativos consisten en que sirven de indicio a quienes rastrean huellas de poblaciones indígenas pues localizan taperas gracias a su presencia, ya que las rocas de cimientos antiguos favorecen su crecimiento, así se ha llegado a dar con puntas de flecha, vasijas y otros enseres.

30Parafraseo a Carlos Andrés Duque-Acosta, *op. cit.*, p. 99.

31María B. Doumecq, Natalia S. Petrucci y Pablo C. Stampella, «Cuando los saberes no dialogan. Prácticas en conflicto en el Parque Costero Sur (Buenos Aires)» in: *Bonplandia. Revista del IBONE*, Vol. 9, Núm. 1, Corrientes: IBONE, Junio, [en línea], 2020, Disponible en <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/bon/article/view/4109/4012>

32Amanda E. Hummel y Roberto A. Rodríguez, «Un refugio de vida silvestre dentro del Parque Costero del Sur» in: José Athor (ed.) *Parque Costero del Sur. Naturaleza, Conservación y Patrimonio Cultural*, BsAs: Fundación de Historia Natural «Félix de Azara», 2009, p. 456.

33Alejandro Galup, «Proyecto monte nativo» in: José Athor (ed.) *Parque Costero del Sur. Naturaleza, Conservación y Patrimonio Cultural*, BsAs: Fundación de Historia Natural «Félix de Azara», 2009, p. 442.

34La localidad de Punta Indio se encuentra en el partido del mismo nombre aunque enteramente situada en la RBPCS y cuenta con 569 habitantes según el último censo del INDEC (2010), lo que representa un descenso del 14,5% frente a los 666 habitantes consignados por el censo anterior (2001). La baja se debe principalmente a la emigración de jóvenes en busca de mejores oportunidades laborales.

35María B. Doumecq *et alii*, *art. cit.*

De este modo, los laureles nativos han servido también para localizar rastros de la existencia indígena en la RBPCS y agregamos, de la criolla, en alusión al modo de vida gauchesco, pues gracias a su presencia «se han excavado dos sitios arqueológicos que han brindado información tanto sobre el poblamiento aborígen temprano de la zona, como sobre el período hispano-indígena»³⁶. De esta manera enactúan una trayectoria que la historia oficial pretende ocultar en su eurocentrismo invisibilizador de las existencias precolombinas.

Ahora bien, ¿se trata de una disputa entre laureles que debería acabar con el exterminio de una especie para recuperar la supuesta originalidad de la otra? ¿O más bien de una experiencia de la mixtura, donde puedan convivir nativas y exóticas en la búsqueda de un equilibrio que evite los excesos; es decir, un mundo único? ¿Lograremos evitar la praxis salvacionista que remitiría a la recuperación de un origen, en especial el de la creación de Dios? ¿Podremos desvincularnos de la genealogía del Vivir Mejor y su producción de beneficios, reductible a inversión inmobiliaria y régimen de consumo?

Se hace necesario descentrar la mirada para desandar las dicotomías y los modos de entrar en diálogo pueden ser instancias que propicien este desplazamiento, como advierte Paula Núñez desde el ecofeminismo: «No se trata de negar el conocimiento moderno, o las dinámicas de apropiación modernas como constitutivas, sino de deslizarnos hacia un lugar que habilite la complejidad de lo dejado afuera»³⁷. Una de estas instancias son las conversaciones con integrantes de diferentes asociaciones civiles; estas permiten atisbar un cambio de perspectiva en tanto cambio de narrativa. De las mismas participan grupos como Amigos del Parque Costero del Sur, Fundación Centro de Estudios y Proyectos del Ambiente y también habitantes, visitantes, personas vinculadas con el lugar por trabajo, todas convocadas por el Comité de Gestión de la RBPCS.

Las conversaciones conforman un diálogo como evento en proceso donde hay situaciones específicas que se pueden contextualizar. En 2019 el Comité lo convocó para compartir y participar de la elaboración del Plan de Manejo que sería luego aprobado por los Concejos Deliberantes para su posterior elevación a la UNESCO, acción primordial para sostener la membresía, dado que un requisito es que en los modelos de desarrollo sostenible a aplicar la población local sea la protagonista.

Existen diferentes organizaciones no gubernamentales (ONG) en la localidad de Punta Indio que articulan con el Comité de Gestión de la RBPCS y conjuntamente con los municipios, con la participación de la población, trabajan en la reproducción de plantas autóctonas para la reforestación, realización de cartelería, construcción de senderos y de un centro de interpretación ambiental. Asimismo, hay personas del lugar independientes que realizan talleres y caminatas para el reconocimiento de plantas silvestres comestibles, jornadas de control de exóticas y de valoración de la flora y fauna nativa. Si bien en mayo de 2020, en plena cuarentena por la pandemia de COVID-19, llegó la buena noticia de que la RBPCS mantiene su membresía, las acciones y los sentidos continúan abiertos, ya que los que gestemos dependen de nuestra participación.

Diferencia colonial y biocolonialidad

El laurel volaba pájaros Lauré, lauré, laurelé,

sin el permiso de España laure, laure, laurelé.

¡Que se tire abajo el árbol si crece a espaldas del rey!

36Marcelo Arturi, Mercedes Pérez Meroni, Clara Paleo y Raúl Herrera, «Lineamientos para una zonificación del Parque Costero del Sur basada en la relación del paisaje con la cultura» in: José Athor (ed.) *Parque Costero del Sur. Naturaleza, Conservación y Patrimonio Cultura*, BsAs: Fundación de Historia Natural «Félix de Azara», 2009, p. 27.

37Paula Núñez, «Planteos críticos del ecofeminismo sobre la vida en el planeta. Una mirada situada en la Patagonia» in: Marta Palacio (ed.), *Neo-materialismo*, BsAs: Prometeo, 2018, p. 125.

Los estudios de la descolonialidad nos enseñan que posicionarnos es hacerlo en la diferencia colonial, «el espacio donde se pone en juego la colonialidad del poder»³⁸, y por ende no es posible la pureza; es decir, nunca hay completa subalternidad ni mera dominación, sino tensiones múltiples. En este sentido, siempre es posible la resistencia para la parte subordinada, se trata de una opción por los grupos subalternos que evita fijarles en la condición de víctimas:

en vez de pensar el sistema global capitalista colonial como exitoso en todos los sentidos en la destrucción de los pueblos, relaciones, saberes y economías, quiero pensar el proceso como algo a lo cual se opone resistencia, y que sigue siendo resistido hoy. Y de este modo quiero pensar al colonizado o colonizada, no sencillamente como los imagina y construye el colonizador y la colonialidad de acuerdo con la imaginación colonial y con los mandatos de la aventura capitalista colonial, sino como seres que comienzan a habitar un locus fracturado construido doblemente, que percibe doblemente, se relaciona doblemente, donde los «lados» del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple³⁹.

Esta advertencia tiene especial significación para el quehacer filosófico universalizante y para el propio imaginario argentino que niega la presencia indígena reproduciendo simbólicamente su genocidio. Ante ello el desafío consiste en mostrar las ausencias en un gesto que no intente hablar por ellas.

Si volvemos al territorio aludido, en Punta Indio hay rastros de existencia indígena a los que cuesta preservar pero no hay comunidades que se consideren descendientes⁴⁰, como sí ocurre en las cercanías de otra RB bonaerense, Delta del Paraná, donde se encuentra Punta Querandí «habitado por guaraníes, diaguitas, wichis, kom, qollas. Son albañiles, obreras de fábricas, pibes de gorrita, hijos y nietos de los primeros pobladores de la zona que hoy resisten el avance de los countries y sus topadoras»⁴¹.

Esto no suprime la diferencia colonial en Punta Indio sino que la complejiza, pues implica que se tienen que poner en evidencia las huellas de la colonialidad. Una que resulta ineludible, es que en ese otrora territorio querandí, la presencia indígena está simbolizada por dos grandes esculturas de chatarra. Ambas se encuentran emplazadas en la ribera del Río de La Plata. Una en el balneario El Pericón, cuenta con 9 metros de altura, fue realizada por el grupo independiente de trabajo autogestionado Cultura Vallese coordinado por Luis Lofeudo⁴² y la otra en un predio privado que da al río y debió habilitar esa parte para uso público, mide 22 metros de alto y la realizó un colectivo de artistas coordinado por Daniel Narezo⁴³. Si bien el modo de producción de estos grupos es horizontal pues prioriza la participación popular y contribuye a darle visibilidad a la presencia negada por la historia, nos lega una memoria androcéntrica en la que se articulan colonialidades. La exaltación gigantesca de estas figuras, donde la segunda funciona prácticamente como un faro, es inversamente proporcional a la asunción de la existencia indígena como partícipe de nuestra realidad, materializando una colonialidad del ser, pues vuelve superflua la presencia originaria al evocarla desde una gran estructura de metal.

La colonialidad se extiende más allá de la figura toda vez que no contamos con relatos heredados o personas indagadas, ni las buscamos por presuponerlas prescindibles de antemano. En este sentido, las grandes esculturas de escala extra humana, resitúan lo indígena en un lugar de no-humanidad, clave del racismo entendido para la colonialidad del poder como la

38Walter Mignolo citado por María Lugones, «Hacia un feminismo descolonial» (2010), *La manzana de la discordia*, Vol.6, N°2, Bogotá: julio-diciembre, 2011, p. 113.

39María Lugones, *art.cit.*, n.36, pp. 110-111. Quiero recuperar este carácter activo de la subjetividad en el modo que conceptualiza Lugones la diferencia colonial.

40Tampoco hay comunidades que se reivindiquen afrodescendientes. De todas maneras este relato se centra en la línea indígena, pues parte del reconocimiento actual de que el lugar procede del originario «territorio querandí».

41Sebastián Hacher, «Identidades y topadoras» in: *Revista Anfibia*, [en línea], 2018, Disponible en <http://revistaanfibia.com/cronica/punto-querandi/>

42Entrevista a Luis Lofeudo, [en línea], 2014, Disponible en <https://agassaganup.wordpress.com/2014/09/10/un-monumento-de-chatarra-tiene-visibility-enorme-el-cemento-al-otro-dia-es-invisible/>

43«El guardián de la Cruz del Sur es una realidad», [en línea], 2019, Disponible en <http://elregionalcostero.com.ar/el-guardian-de-la-cruz-del-sur-es-una-realidad/>

segregación entre humano y no-humano. A su vez, evocar lo indígena en la figura de un varón linda con la colonialidad del género, ya que si bien el género es atributo humano (en la distinción racista) la adopción de lo masculino como representativo de un grupo implica simbolizarlo según los cánones de la matriz de género moderno/colonial⁴⁴.

Asimismo las calles de Punta Indio tienen mayormente denominación de grupos o individuos indígenas (por caso: guaraníes, comechingones, Túpac Amaru, Huáscar, etc.) y nombres de ritmos folklóricos (La Zamba, El Cuando, El Malambo, etc.), aunque también de próceres nacionales sin distinción respecto de su accionar para con los pueblos originarios (Sarmiento, Rivadavia, San Martín, Belgrano, etc.). Sí cabe destacar, de todas maneras, que no aparece el apellido Roca del perpetrador de la «Campaña del Desierto». Suele considerarse «pintoresco» este rasgo del pueblo, cuando en realidad continúa simbólicamente la expropiación del lugar a los grupos indígenas. ¿Qué significa entonces situarse en la diferencia colonial? El término está pensado para hacer visibles las acciones y las resistencias de los grupos negados, que aquí además están ausentes. Recae entonces el peso de esa diferencia en quienes quedamos del lado del privilegio y por lo tanto de quien coloniza. Es desde la colonialidad del saber, que se aventura el gesto para que un saber situado no niegue su violencia y produzca su relato como herida abierta.

Rescatamos entonces la herida histórica, política, cultural, que tensa los relatos de nuestra pertenencia e identidad, no para cerrarla sino para no negarla⁴⁵. Queremos asimismo recordar que las heridas no forman parte solo del plano antropocéntrico, pues lo que la matriz moderno/colonial desplaza al margen de lo no-humano, «la naturaleza», es sensibilizado para la clave del Buen Vivir desde una ontología relacional pluriversal. De allí que la biocolonialidad muestre la colonialidad del ser puesta en juego en la producción misma de «naturaleza», en el carácter objetual y pasivo que la enacción tecno-científica le concede. Situar en esta dimensión la diferencia colonial implica indagar circuitos de enacción donde surjan sentidos activos de naturaleza y por ende, podamos encontrar naturalezas en plural.

Naturalezas, encanto y desencanto

Con el árbol en las manos estoy cantándole a usted

sin el permiso de España y con guitarra de laurel.

Todo el Río de la Plata canta: laure, laurelé.

La zonificación de una Reserva de Biosfera comprende área núcleo (áreas silvestres protegidas), zona de amortiguamiento (terrenos privados con usos moderados incluyendo poblaciones rurales donde pueden desarrollarse actividades de bajo impacto como investigación, educación y cierto tipo de turismo) y zona de transición (terrenos públicos y privados dedicados a la producción y desarrollo socioeconómico dentro de un esquema sustentable). Punta Indio se ubica en la zona de amortiguamiento de la RBPCS donde «poco a poco la actividad turística va incrementando su oferta y demanda, sobre todo relacionada al turismo de fin de semana que busca el contacto con el ambiente, al turismo rural y a las actividades ecoturísticas como observación de flora y fauna, senderismo, y otras similares»⁴⁶.

En torno al turismo el diálogo es conflictivo porque no todos los grupos del lugar buscan promoverlo, sobre todo quienes se

44Ver María Lugones, *art. cit.*, n. 3.

45Desocultar la diferencia colonial en los términos de este relato implica explicitar que quien escribe está, en principio, del lado privilegiado de dicha diferencia. En tanto no existe una co-construcción del relato, el mismo se basa en esta incomodidad. La misma tensión se pone en juego respecto de la vinculación con Punta Indio, pues soy frecuentadora de la localidad aunque no la habito.

46AAVV «Reserva de Biosfera Parque Costero del Sur. Actualización del Plan de Manejo», s/d, 2019, p. 36.

han mudado allí en pos de una forma de vida en paz como refugio del ámbito urbano, que son las personas que mayormente expresan una continuidad con el entorno desarrollando una economía de autosustento. Otros grupos, de corte tradicionalista, que trabajan con ganadería en las estancias privadas y desarrollan actividades gauchescas, son proclives al turismo rural. Del mismo modo, comerciantes y trabajadores de la zona entienden que una forma cuidada de turismo es vital para la economía del pueblo. Las diferencias expresan, entre otros intereses, conflictos de clase en el sentido de la colonialidad del poder; es decir, que no se basan exclusivamente en la figura salario del trabajo productivo, sino que se ligan con pluriempleo, informalidad de las tareas y del carácter de la retribución.

Estas controversias se articulan con otras problemáticas, pues si bien es mayoritaria la mirada que propicia el turismo, en ella surge una conflictividad en torno a asfaltar o no el acceso al pueblo. Aquí hay que tener en cuenta que la RBPCS está atravesada por la Ruta Provincial Interbalnearia N°11 (RP N°11), de unos 583 km de extensión, que va desde Punta Lara hasta Mar del Sur. Un tramo de la ruta, que abarca la longitud de la reserva, está consolidado con conchilla, por lo que es un camino de ripio sin asfalto. Periódicamente se renueva el debate en torno a la posibilidad de asfaltarlo y actualmente existe un proyecto aprobado para hacerlo hasta el ingreso a Punta Indio solamente.

Los factores que se alegan para rechazar el pavimento son el aumento del nivel de ruido, de la posibilidad de accidentes, de la inseguridad, de la intranquilidad y el impacto negativo en la conservación de la reserva. Los argumentos a favor esgrimen un mejor acceso a bienes y servicios como educación, alimentación, salud, emergencias. Aunque mayoritario el rechazo, en sus argumentos solo habría una motivación que toma en cuenta la Reserva de Biosfera como base y no el mero para qué de quienes la usufructuamos.

De todos modos, como señalamos en el apartado anterior, se trata de un diálogo en proceso del que se pueden ir tomando distintas circunstancias. Otra instancia de este la brinda un grupo de investigación etnobiológica que relevó las narrativas de diferentes grupos involucrados (gestoras, docentes y pobladoras) sobre la RBPCS como patrimonio biocultural y dio cuenta de los puntos de desencuentro⁴⁷.

Entre estos puntos aparece el de la pavimentación de la RP N° 11 que se vincula con la aceptación o rechazo del incremento del turismo que se vería facilitado por un mejor camino. Los argumentos a favor son la mayor actividad económica que representa el turismo y una mejor calidad en la asistencia médica para pobladores locales. Quienes se oponen en cambio sostienen que la llegada de turistas en cantidad será perjudicial para la preservación de la RBPCS, ya que generaría más basura y mayor tránsito (con ello una mayor probabilidad de accidentes hacia los residentes y fauna local), impactos que al ignorar el patrimonio biocultural hacen dudar de la sostenibilidad de la actividad a largo plazo⁴⁸.

Sin embargo esa investigación encuentra un aspecto aún más conflictivo relacionado con la actividad minera de extracción de conchilla, especialmente pernicioso para la conservación y uso sustentable de los talares, pues hace necesario derribar el talar que crece sobre este sustrato. Además, con la extracción de conchilla se eliminan los reservorios de agua dulce que se encuentran en forma de lentes en los cordones conchiles, afectando la sustentabilidad hídrica del área:

Si bien las ordenanzas municipales no contemplan estas problemáticas, utilizándose este sedimento para la construcción de calles y caminos, inclusive la RP N° 11 que atraviesa el PCS, las autoridades actuales tratan de atender la situación mencionada evitando su utilización⁴⁹.

47Ver María B. Doumecq *et alii*, *art. cit.* En lugar de denominar a los grupos «los gestores, los docentes y los pobladores», feminizamos la expresión bajo el supuesto de que se trata de personas «las gestoras, las docentes y las pobladoras». De este modo intentamos eludir que la marcación de género gramatical se alinee con una marcación dicotómica de sexo-género. El femenino, entonces, alude a la condición de persona de quienes participaron de las entrevistas, independientemente de su identidad de género.

48El tipo de turismo que se intenta fomentar es el ecoturismo de base comunitaria. Si bien en la década del 30 del siglo XX hubo un período de élite en el usufructo del lugar, donde el Hotel Argentino atraía a sectores oligárquicos, desde su hundimiento a raíz de las fuertes sudestadas la zona convoca principalmente a sectores populares.

49*Ibid.* El apartado continúa basándose en los resultados de esta investigación. Aclaro que no pertenezco a ninguno de los grupos categorizados en la investigación.

La investigación muestra también que la ordenanza de Punta Indio que prohíbe la utilización de las especies nativas del talar resulta contradictoria con la definición de las Reservas de Biosfera, ya que dificulta el desarrollo sustentable de la comunidad local. Diversos estudios realizados en áreas protegidas han demostrado que la prohibición en el uso de las especies nativas conduce a la interrupción de las relaciones entre la población local y el entorno. Esta interrupción, a la vez, provoca el empobrecimiento de las familias, la pérdida de procesos culturales de selección y criterios de manejo generadores de biodiversidad, como también la diversidad misma de especies, variedades y cultivares.

Dentro de la dicotomía nativo/exótico y las prácticas asociadas, algunas especies exóticas son mencionadas por quienes pueblan la RBPCS como propias de su entorno, independientemente de su origen. Así, las especies exóticas son resignificadas y consideradas como parte del paisaje y no como elementos disruptivos. Sin embargo, las gestoras distinguen entre ambas categorías y todas las acciones de conservación giran en torno a las especies nativas y el ecosistema que las alberga.

Además, en el discurso de este grupo, se distingue dentro de las especies exóticas aquellas que son invasoras y que representan, según su visión, una amenaza para la conservación de la RBPCS. También existen pobladoras conservacionistas -correspondiente al grupo de nuevas pobladoras- que distinguen entre ambas categorías. Gestoras y pobladoras organizan diversas actividades para restaurar los talares (jornadas de extracción de especies exóticas y aprovechamiento de las mismas). Estas acciones en algunos casos resultaron conflictivas por una parte, por el método empleado, principalmente el uso de herbicida para eliminarlas y, por otra parte, debido a que muchas pobladoras se oponían a la extracción de estas especies.

La investigación por tanto señala que entre los distintos actores cambian las representaciones de los elementos identitarios del paisaje local, entendido este último como el espacio interpretado por las pobladoras. «En relación con este tópico, las instituciones educativas cumplieron un rol como articuladoras de saberes entre las gestoras y las pobladoras, donde la dinámica fue unidireccional»⁵⁰.

La fractura mayor, entonces, está en el modo en que se hace participar a las pobladoras y las docentes, tomando en cuenta los grupos analizados por el estudio en cuestión. Así, las gestoras eligieron un espacio que represente al parque incorporando elementos con cierta información (principalmente especies nativas), sin tener en cuenta la participación de las pobladoras. Estas acciones redundan en diferencias narrativas basadas en el lugar de residencia de las distintas personas, ya que por lo general las docentes y las gestoras no habitan en Punta Indio. Esto también se observa en las discrepancias entre las pobladoras, donde el discurso de las nuevas habitantes se aproxima más al de las gestoras.

La permanencia en el lugar genera una relación diacrónica con el ambiente, resultando a lo largo del tiempo en la construcción del paisaje local. Otro factor que incide en las narrativas son los intereses económicos y las actividades desarrolladas. Estos intereses impiden el diálogo fluido y constructivo entre dichos actores, diálogo que sin embargo logra restablecerse frente a problemas comunes tales como la erosión costera⁵¹.

Las marcas de los desencuentros que señala esta investigación están en la diferente procedencia e intereses de las personas involucradas y son en este sentido antropocéntricas biocoloniales, pues de cierto modo las perspectivas en cuestión «hablan por» la naturaleza en tanto componente «no-humano» de los elementos en juego. La naturaleza es hablada y en tal sentido subalternizada, puesta en lugar de otredad, vuelta objeto, sobre todo por parte de quienes consideran detentar un saber científico. En primer lugar las gestoras, que traen las categorías clasificatorias de las especies y organizadoras del paisaje; en segundo lugar las docentes, que han tenido menos protagonismo porque no se les ha involucrado tanto en las conversaciones desde quienes las han propiciado. Mientras que las pobladoras, sobre todo las más antiguas, quedan asociadas a la otredad de la naturaleza, confundidas con ella por perderse entre la vegetación en su accionar, al punto de no considerar relevante la distinción entre nativa y exótica. Opera aquí otra dicotomía, con las nuevas pobladoras, que manejan criterios

⁵⁰*Ibíd.* Con la intervención sobre el género gramatical indicada en n.47.

⁵¹*Ibíd.*

conservacionistas y traerían entonces un saber científico que les pone en la jerarquía de «gestoras».

Los sentidos que se alcanzan a atisbar en las breves consideraciones de este texto muestran el carácter problemático de las acciones institucionales que «bajan» categorizaciones, aunque las mismas en su conceptualización parezcan adecuadas.

El problema es de narración, de su materialidad, de puesta en juego de las personas en su construcción, cuestión que buscamos enfatizar al insistir en el diálogo como proceso y en la activación de conversaciones. Solo así, términos internacionalmente reconocidos y necesarios para la membrecía de la UNESCO, como biodiversidad y sustentabilidad, dejarán de ser vocabulario políticamente correcto para acceder a formularios y sellos.

Se trata, en cambio, de propiciar lo que Arturo Escobar llama una versión fuerte de la sustentabilidad:

construir alternativas al «desarrollo» desde perspectivas que: alberguen lo comunal, tanto como lo individual; refuercen los entramados socio-naturales contruidos y defendidos por la gente común; contribuyan a devolverle al mundo la profunda posibilidad civilizatoria de la relacionalidad; y, auguren mejores condiciones de existencia para el pluriverso⁵².

La indicación no requiere un esfuerzo extraordinario sino simplemente un cambio material en la puesta en juego del diálogo. Para la situación que venimos considerando, desplazarnos hacia el multinaturalismo, cambiar la idea de cultura como indicador de lo humano en tanto especie, a tomarla como indicador de lo pluriversal, por lo tanto conformada no solo del pensamiento y las palabras de los seres humanos en sentido antropocéntrico, sino de la trama de convivencia humana en sentido amplio, que aúna lo vivo y lo no-vivo, lo material y lo simbólicamente existente.

Para ello basta un humilde gesto en el descentrar la mirada que nos ubique como una entidad más de la existencia:

donde el desafío del conocimiento de lo vivo es asumimos a nosotros mismos como parte de eso vivo, y a nuestras relaciones como constitutivas de nosotros y de nuestro entorno. Permanentemente incompleto, permanentemente resignificado, (...) donde la sustentabilidad o sostenibilidad se va a resolver en cuanto se afiance una perspectiva relacional, que parta del reconocimiento de la propia mirada⁵³.

La cosificación de la naturaleza implicada en la clasificación científica, especialmente en nuestro análisis la distinción entre especies exóticas y nativas, enactúa un privilegio antropocéntrico que relega, además de a los laureles, a los grupos que producen otras materialidades narrativas al respecto. Dicho de otro modo, esta producción biocolonial de naturaleza genera su desencanto, en sintonía con la lógica racional que consolidó el triunfo capitalista de la modernidad, denunciada en diferentes expresiones como «desencantamiento del mundo» o «destrucción del cosmos»⁵⁴. Tamar lazos de generación de saber, donde el posicionamiento de los seres humanos baje horizontalmente a una situación de humildad y considere partícipe a la red de co-habitantes «no humanos» en la dicotomía tradicional, posibilitará asumir su producto como «permanentemente incompleto, permanentemente resignificado, permanentemente asociado a un potencial emancipatorio en tanto se lo inscribe en lo subalterno»⁵⁵. En el diálogo abierto, entonces, seguir la línea que lo transforma de «hablar por» a «hacer con» y acallar nuestras voces en función de una praxis conjunta.

Laureles sin inmortalidad

Déjame en lo verde

Celebrar el día

Porque por lo verde

⁵²Arturo Escobar, *op. cit.*, p. 65.

⁵³Paula Núñez, *op. cit.*, pp. 131-135

⁵⁴Ver Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza*, Madrid: Alianza, 1985.

⁵⁵*Ibid.* n. 53, p. 132.

Regreso a la vida:

Yo muero para volver

*Juntando rocío en la flor del laurel*⁵⁶

Hemos visto que para las pobladoras arraigadas en la RBPCS, la distinción entre exótico y nativo aplicada a las especies puede resultar superflua, pues en su bolsa contenedora, reúnen antes que excluyen los elementos compañeros de su hacer. Si bien confirmamos que El Laurel no existe, hay laureles, sus especies conviven y se enredan en las narrativas puntaindienses, enactúan junto a los diferentes grupos distintas prácticas que hacen mundos. Esos mundos conviven, con mayor o menor conflictividad, algunos simplemente se dejan estar junto a los demás, otros pretenden imponerse como el único posible. Este es el desencanto que deseamos conjurar.

Como señala la primera canción, El árbol ya fue plantado, se resiste la colonialidad al darle impulso a la vida a pesar de las autoridades virreinales y así llenarse de pájaros e incluso producir música con su madera. Mientras que la última canción, Zamba del laurel, conjuga el sol y la savia haciendo de la fotosíntesis un signo del ciclo vital, donde es posible volver después de morir, en otra modalidad existencial.

El ciclo de transformaciones que implica la aceptación de lo viviente como contingente y efímero escapa a cualquier pretensión de inmortalidad; contrasta entonces con el legado eurocéntrico de los laureles ya guerreros, ya académicos. Así resultan preferibles las canciones al Himno, para desplazarnos de la idea de Patria que hace de toda Nación una Medea⁵⁷. Preferimos laureles sin eternidad, menjunjes de brujas, inciensos y condimentos, que permitan a su vez liberar a Dafne, atrapada en la violencia de una posesión que pretende hacerse pasar por amor.

Dejamos el Himno del lado de los ecos genocidas de la Campaña del Desierto y de su reproducción simbólica contemporánea en la afirmación que expresa la colonialidad del poder: «los argentinos descienden de los barcos»⁵⁸. Combatir la simbólica inmortalizadora de los laureles nos pone en la trama de resistir la colonialidad del ser y del saber con sus respectivas violencias. En la comunidad de Punta Indio los laureles hacen-con y así son en plural; muebles, sombra, música, condimento, madera, confort, constelación de mundos. Aunque hay mundos que en lugar de enactuar una red de compañías buscan extirpar una parte, deshacerse por ejemplo de las especies exóticas y depredar, en pos de un origen que se identificaría como más natural dentro de lo natural, en la dicotomía que le separa de la cultura.

Es el momento de evocar entonces los sentidos que en este relato dan indicio de una ubicación que desanda la dicotomía: naturcultural para Donna Haraway, humanidad como término extendido a todo lo sintiente-viviente para Eduardo Viveiro de Castro, cultura como referencia a la producción de todo viviente para Emanuele Coccia. Todas estas conceptualizaciones se desplazan de la dicotomía naturaleza / cultura de un modo que resignifica tanto la humanidad como la cultura, en un alcance de universalidad máxima, al quitarle el parámetro antropocéntrico que las configuraba. Universalidad en tanto abrazo de lo existente antes que pretensión de un modelo único que se debiera realizar; es decir, universalidad efectivamente plural en vez

56Fragmento de Zamba del Laurel. Letra de Armando Tejada Gómez y música de Gustavo Leguizamón. Armando Tejada Gómez, de ascendencia huarpe, fue un poeta popular argentino, oriundo de Mendoza, que en 1963 sentó las bases del Movimiento Nuevo Cancionero: «Aspira a renovar en forma y contenido nuestra música para adecuarlas al ser y el sentir del país de hoy (...) expresando sus sueños, sus alegrías, sus luchas y sus esperanzas» citado en Claudio Díaz, «El Nuevo Cancionero. Un cambio de paradigma en el folklore argentino» in: Ricardo Costa y Teresa Mozejko (eds.), *Lugares del decir 2: competencia social y estrategias discursivas*, Rosario: Homo-Sapiens, 2007, p. 223. La Zamba del Laurel integra el poemario «Canto popular de las comidas» por el que Armando Tejada Gómez ganó el premio de Poesía de La Casa de las Américas en 1974. Una versión de la zamba, por el Dúo Salteño, puede escucharse en <https://youtu.be/IJ3PupdKOLA>

57Una madre cruenta que devora a sus hijos. La frase se inspira en Adriana Cavarero, *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea* (2007), Barcelona: Anthropos, 2009.

58Esta afirmación, usada incluso por líderes políticamente progresistas, identifica como única procedencia para la población argentina, la inmigración europea promovida desde la conformación del Estado-Nación y resulta negadora, tanto de la población indígena como de la afrodescendiente.

de unívoca.

En las pinceladas de este ensayo el recorrido conceptual aspira a sumarse al gesto de descolonización de la modernidad, «pero esto no significa el abandono de las instituciones modernas, sino su reinscripción en sentidos comunes diferentes, donde tales instituciones puedan ser «vivas» de forma no eurocéntrica»⁵⁹.

De este modo, el hacer-con entre laureles, seres humanos y otras especies compañeras, que se pone en evidencia en la RBPCS, nos saca de las razones lógico-modernas que brindan metas tecnocientíficas para ponernos en sintonía con la motivación de que «aprender a seguir con el problema de vivir y morir juntos en una tierra herida favorecerá un tipo de pensamiento que otorgará los medios para construir futuros más vivibles»⁶⁰. Laure, laurelé, laureles efímeros, praxis de libertad, embrujos protectores...

AAVV, «Reserva de Biosfera Parque Costero del Sur. Actualización del Plan de Manejo», s/d, 2019.

ARTURI, Marcelo, PÉREZ MERONI, Mercedes, PALEO, Clara y HERRERA, Raúl, «Lineamientos para una zonificación del Parque Costero del Sur basada en la relación del paisaje con la cultura» in: José Athor (ed.) *Parque Costero del Sur. Naturaleza, Conservación y Patrimonio Cultural*. BsAs: Fundación de Historia Natural «Félix de Azara», 2009, pp. 18-36.

BERUETE, Santiago, *Jardinosofía. Una historia filosófica de los jardines*. Madrid: Turner, 2016.

BELTRÁN-BARRERA, Yilson, «La biocolonialidad: una genealogía decolonial» in: *Nómadas N° 50*. Colombia: Universidad Central, 2019, pp. 77-91.

BRAIDOTTI, Rosi, *Lo posthumano* (2013) Barcelona: Gedisa, 2015.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo, «La biocolonialidad del poder. Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo» in: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 169-194.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago, «Michel Foucault y la colonialidad del poder» in: *Tabula Rasa*, núm. 6, enero-junio, 2007, pp. 153-172.

CAVARERO, Adriana, *Horrorismo: Nombrando la violencia contemporánea* (2007), Barcelona: Anthropos, 2009.

COCCIA, Emanuele, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura* (2016), BsAs: Miño & Dávila, 2017.

⁵⁹Santiago Castro-Gómez citado por Carlos Andrés Duque-Acosta, *op. cit.*, p 157.

⁶⁰Donna Haraway, *op. cit.*, p. 163.

DÍAZ, Claudio, «El Nuevo Cancionero. Un cambio de paradigma en el folklore argentino» in: Ricardo Costa y Teresa Mozejko (eds.) *Lugares del decir 2: competencia social y estrategias discursivas*, Rosario: Homo-Sapiens, 2007, pp. 203-248.

DOUMECQ, María B., PETRUCCI, Natalia S. y STAMPELLA, Pablo C., «Cuando los saberes no dialogan. Prácticas en conflicto en el Parque Costero Sur (Buenos Aires)» in: *Bonplandia. Revista del IBONE*. Vol. 9. Núm. 1, Corrientes: IBONE, Junio: 2020, pp.57-70. Disponible en <https://revistas.unne.edu.ar/index.php/bon/article/view/4109/4012>

DUQUE-ACOSTA, Carlos Andrés, *La ampliación ontológico-política del Buen Vivir/Vivir Bien como praxis transmoderna*, Campinas: UNICAMP, 2019.

ESCOBAR, Arturo, *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín: UNAULA, 2014.

GALUP, Alejandro, «Proyecto monte nativo» in: José Athor (ed.) *Parque Costero del Sur. Naturaleza, Conservación y Patrimonio Cultural*, BsAs: Fundación de Historia Natural «Félix de Azara», 2009 pp. 429-452.

HACHER, Sebastián, «Identidades y topadoras. Punto Querandí» in: *Revista Anfibia*, [en línea], 2018, Disponible en <http://revistaanfibia.com/cronica/punto-querandi/>

HARAWAY, Donna, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chtchuluceno* (2016), Bilbao: consonni, 2019.

HARAWAY, Donna, *Manifiesto de las especies de compañía*, (2003) Vitoria-Gasteiz: Sans Soleil Editores, 2016.

HARAWAY, Donna, «Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/inapropiables» in: *Política y Sociedad* N° 30. Madrid, 1999, pp. 121-163.

HUMMEL, Amanda E. y RODRÍGUEZ, Roberto A., «Un refugio de vida silvestre dentro del Parque Costero del Sur» in: José Athor (ed.) *Parque Costero del Sur. Naturaleza, Conservación y Patrimonio Cultural*, BsAs: Fundación de Historia Natural «Félix de Azara», 2009, pp. 453-463.

LANDER, Eduardo (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas*

latinoamericanas, BsAs: CLACSO, 2000.

LE GUIN, Úrsula «La teoría de la bolsa de transporte de la ficción» (1986), [en línea], 2021, Disponible en <https://arquitecturacontable.wordpress.com/2021/01/14/ursula-k-leguin-teoria-bolsa-para-llevar-cosas/>

LUGONES, María, «Hacia un feminismo decolonial» (2010) in: *La manzana de la discordia*, Vol.6, N°2, Bogotá: julio-diciembre, 2011, pp. 105-119.

LUGONES, María, «Colonialidad y género» in: *Tabula Rasa*, No.9, Bogotá: julio-diciembre, 2008, pp.73-101.

MALDONADO-TORRES, Nelson, «Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto» in: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007, pp. 127-168.

MIGNOLO Walter, *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad*, Barcelona: bellaterra, 2015.

NÚÑEZ, Paula, «Planteos críticos del ecofeminismo sobre la vida en el planeta. Una mirada situada en la Patagonia» in: Marta Palacio (ed.) *Neo-materialismo*. BsAs: Prometeo, 2018, pp. 121-138.

OJEDA, César, «Francisco Varela y las ciencias cognitivas» in: *Revista chilena de neuro-psiquiatría*. Vol. 39. Núm. 4. [en línea], 2001, Disponible en <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-92272001000400004>

PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle, *La nueva alianza*, Madrid: Alianza, 1985.

QUIJANO, Aníbal, «Colonialidad del poder y clasificación social» (2007) in: Danilo de Assis Clímaco (ed.) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. BsAs: CLACSO, 2014, pp.285-330.

VARELA, Francisco, THOMPSON, Evan y ROSCH, Eleanor, *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona: Gedisa, 1992.