

**RAE**

- 1. TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de Licenciada en filosofía.
- 2. TÍTULO:** Exploración del vivir: Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales.
- 3. AUTOR:** Ana María Jáuregui Acuña
- 4. LUGAR:** Bogotá, D.C.
- 5. FECHA:** Abril de 2018
- 6. PALABRAS CLAVES:** Ontologías relacionales, colonialidad, colonialidad del ser, colonialidad del género, *damné*, sexo, género, frontera, experiencias vividas, lenguaje.
- 7. DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo principal de este trabajo es plantear relaciones categoriales desde el pensamiento decolonial y sus ámbitos cercanos para resignificar mi existencia sin agotar su sentido, en un ejercicio de ontologías relacionales.
- 8. LÍNEA DE INVESTIGACIÓN:** Filosofía Latinoamericana
- 9. METODOLOGÍA:** Cualitativa
- 10. CONCLUSIONES:** Reconocerme en un ejercicio de comprensión decolonial desde las ontologías relacionales como un *damné* racializado, engenerizado, con experiencias de frontera que involucran algunos referentes teóricos decoloniales, feminismos decoloniales y la noción fronteriza de Anzaldúa sin agotarme en los procesos de subjetivación.

Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales

**Exploración del vivir: búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales**

**Ana María Jáuregui Acuña**

**Universidad de San Buenaventura**  
**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales**  
**Programa de Licenciatura en filosofía**  
**Bogotá D.C. Marzo 09 de 2018**

Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales

**Exploración del vivir: búsquedas fronterizas desde una ontología decolonial**

**Ana María Jáuregui Acuña**

**Trabajo de grado para obtener el título de Licenciada en filosofía**

**Asesor: Franklin Giovanni Púa Mora**

**Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos**

**Nota de autor:**

**Universidad de San Buenaventura**

**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales**

**Programa de Licenciatura en filosofía**

**Bogotá D.C. Marzo 09 de 2018**

## **APROBACIÓN DEL TUTOR ACADÉMICO**

Yo, candidato a Doctor Franklin Giovanni Púa Mora, en carácter de asesor certifico mi aprobación del trabajo de grado presentado por la estudiante Ana María Jáuregui Acuña, con C.C. 1022328360, titulado: Exploración del vivir: búsquedas fronterizas desde una ontología decolonial, requisito presentado para obtener el título de licenciada en filosofía.

En la ciudad de Bogotá a los 9 días del mes de Marzo de 2018

---

D. Franklin Giovanni Púa Mora

C.C. 79617332

*DEDICATORIA*

*A mis hijos por ser mi aprendizaje de vida.*

*A Laura por ser mi amiga y hermana del alma.*

*A mis padres por el apoyo en tantos momentos.*

*A mi familia y a los amigos que son familia.*

*A la mujer salvaje por acompañarme.*

## **AGRADECIMIENTOS**

La autora expresa su agradecimiento al profesor Franklin Giovanni Púa Mora por su acompañamiento en el proceso, sus orientaciones, sugerencias y recomendaciones enmarcados en los pensamientos *otros* que posibilitan repensar las maneras de ser en el mundo hoy.

## Contenido

<b>Introducción</b> .....	8
<b>Capítulo 1</b> .....	15
<b>1. La Colonialidad del ser</b> .....	15
<b>1.1 Descripción sucinta de la pregunta por el ser en la tradición filosófica occidental</b> .....	15
<b>1.2. La matriz colonial</b> .....	21
<b>1.3. Visiones sobre la colonialidad del ser</b> .....	25
<b>1.4.1. Aproximaciones al concepto colonialidad del ser desde Walter Mignolo.</b> .....	27
<b>1.4.2. Una lectura de la Colonialidad del ser desde Nelson Maldonado-Torres.</b> .....	30
<b><i>1.4.2.1. La des-gener-acción.</i></b> .....	42
<b>Capítulo 2</b> .....	46
<b>2. La colonialidad de género</b> .....	46
<b>2.1. Género y sexo</b> .....	47
<b>2.2. La colonialidad del género</b> .....	54
<b>2.1.1 El género en la colonialidad del poder</b> .....	58
<b>Capítulo 3</b> .....	63
<b>3. Ese lugar en el que me muevo con más ligereza</b> .....	63
<b>3.1 La frontera</b> .....	63
<b>Conclusiones</b> .....	75
<b>Bibliografía</b> .....	80

## **Introducción**

Este trabajo es una materialización parcial de muchas de las transformaciones que he estado atravesando alrededor de los últimos cuatro años de mi existencia. Las experiencias de vida pueden ser posibilidades de ampliar las perspectivas, de ver con otros ojos aquellas situaciones que uno vive y así mismo, de reflexionar sobre las maneras en las que uno se asume frente a estas. Fueron demasiadas las situaciones, sentimientos e ideas que se reunieron dentro y fuera de mí y que inevitablemente me condujeron a un lugar incómodo, doloroso, desconocido, desconcertante. Un lugar que no había transitado en el resto de años que tenía para ese momento, pero que por su intensidad e importancia se constituía en un quiebre, en una ruptura, un punto de inflexión que no podía permitirme ignorar. Era el momento de tomar una decisión, seguía con mi vida tal y como la estaba viviendo, llegando a picos límite de desesperación, me resignaba a que no había como cambiar, o me hacía cargo de mí misma, recuperaba mi poder y empezaba de nuevo, siendo consciente necesariamente, del constante cambio que hace parte de la vida para así, vivir desde otros lugares, sentires, pensares.

Empecé resistiendo más que aceptando. Soltar y desprenderme de lo que parecía seguro, aunque malsano, no me fue nada sencillo. Hablo de personas, de creencias, de ideas, de miedos, inseguridades, vacíos... pero algo dentro me empujaba a animarme, a decidirme a tener una vida diferente, es decir, a dejar viejos patrones y maneras de ser en la vida, a cambiar mis relaciones interpersonales en mis roles de madre, compañera, persona y otros tantos. Así que cerré ciclos, por ejemplo, terminé relaciones que ya podía reconocer me hacían daño, renuncié a mi trabajo, asumí otras maneras de ser profesional y

vocacionalmente. Comencé a mirarme por dentro (algo que no era muy sencillo), habían muchas cosas que no lograba comprender, como el haber mantenido una relación de pareja con una persona a la que permitía afectar mi autoestima. No hallaba los para qué, tenía angustia, el desespero persistía... y en mis pendientes estaba terminar la universidad, pero lo que en algún tiempo me motivó, ya no me llenaba. En las búsquedas personales se entretejieron las intelectuales. Fui descubriendo sin proponérmelo, pensamientos que conectaban y daban sentido a mis malestares, cuestionamientos, inquietudes. Estos encuentros no fueron la raíz, fueron la consecuencia de mis incomodidades.

Es así que en medio de estas búsquedas intelectuales<sup>1</sup>, descubro otras posibilidades de hacer mundo, de repensar nuestras relaciones, no solo entre humanos, sino también con los demás seres que hacen parte de la vida. Al margen del discurso universalista predominante de Europa halló reflexiones que proporcionan una diversidad de maneras de ser en el mundo, otras formas de entender la modernidad y cómo esta no puede entenderse desprendida de la colonialidad<sup>2</sup>, en las que resulta necesario reconocer el papel que desempeñaron las empresas coloniales en la constitución misma de la modernidad. Cómo las incomodidades que siento

---

<sup>1</sup> Dentro de los textos más relevantes se encuentran: Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands, la frontera*. Madrid, España: Capitán Swing. Gordon, L. (Octubre de 2010). Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros. Trabajo presentado en el Tercer Congreso Colombiano de Filosofía Universidad Icesi de Cali, Colombia. Lugones, M. (Julio-diciembre de 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. Mignolo, W. (2016). *El lado oscuro del renacimiento*. Popayán, Colombia: editorial Universidad del Cauca. Maldonado- Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-167.

<sup>2</sup> Según Losada (2011), La colonialidad hace alusión a patrones de poder arraigados en la racionalización, el conocimiento eurocéntrico y la inferiorización ontológico-identitario-cosmológico-espiritual-existencial-institucional que siguen orientando las instituciones sociales, los esquemas mentales y la vida cotidiana. Esto quiere decir que tal categoría se refiere a esquemas y estructuras de pensamiento que erigen las mentes y acciones coloniales bajo tres formas de intervención, lo que también se conoce como la triada colonial, a saber: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser (p. 274).

a nivel personal sobre las etiquetas que cargo, tienen componentes históricos, políticos, sociales y ontológicos que me afectan y sobre los cuales tengo la posibilidad de repensarme. También cómo muchos intelectuales han reflexionado críticamente sobre los discursos establecidos desde visiones eurocéntricas que pretenden dar cuenta del mundo de forma unívoca, en ejercicios que evidencian el impacto de las relaciones de poder por ejemplo, en un territorio como el latinoamericano, en el que se han validado discursos hegemónicos del saber, el poder, el ser, que no del todo se aceptan sin más, sino que por el contrario, tienen resistencias, tanto en el plano teórico como en el práctico. Así, hallo propuestas de ser en el mundo distintas a las convencionales que me abren los ojos a la decolonialidad<sup>3</sup>.

Así que, este trabajo tiene como razón de ser una confluencia de dos planos que no se segmentan en mi vida. Por un lado, la raíz, mis experiencias vividas, los incesantes cambios y lo que puedo expresar de ellos y por otro lado, los referentes conceptuales *otros*, que me permiten plantear un reconocimiento de aquello que vivo, desde la filosofía misma, como un problema compartido con muchos otros que han optado por dar cuenta de la existencia de otras posibilidades que resisten al sesgo de que solo se habla de un mundo o una manera de ser en él. Este es un ejercicio vivencial que se abre campo a lo teórico desde un marco

---

<sup>3</sup> “El concepto decolonialidad da cuenta del pensamiento que analiza críticamente la matriz del poder colonial que, en el capitalismo global persiste bajo formas de conocimiento totalizantes que reafirman el binomio dominador-dominado. Distintas prácticas, voces y movimientos, como por ejemplo los feminismos negros, el pensamiento queer, las universidades indígenas, entre otros, se sitúan como espacios transdisciplinarios que abren nuevas epistemologías del conocimiento más allá de las jerarquías epistémicas globales. Se trata de pensamientos que se producen desde un conocimiento situado; desde identidades y espacios geopolíticos históricamente subalternizados, que imaginan y accionan otros modos de habitar el mundo. Plantear la producción de imágenes desde una estética decolonial, supondría, de acuerdo a estos conocimientos críticos, desmontar la representación eurocentrista, sexista, racial y patriarcal que aun rige el canon visual del pensamiento hegemónico. Pensar las prácticas audiovisuales en clave decolonial, supondría también ponerlas al servicio de los grupos y movimientos sociales que aspiran a abrir horizontes pluriuniversales.” Tomado de: <http://subtramas.museoreinasofia.es/es/anagrama/decolonial>

decolonial que me posibilita nuevas formas de pensarme y que se relaciona con mi formación profesional, desde la que pretendo dar cuenta de un ejercicio de comprensión personal en el que confluyen sentires y pensares. Y que siguiendo el reconocimiento de un sujeto situado en unas condiciones históricas, culturales, políticas, epistémicas, ontológicas comunes a muchos otras, pueda aportar a la reflexión decolonial.

Así mismo, es una posibilidad de ampliar los horizontes de comprensión de mi existencia. De concebir y materializar la posibilidad de articular mi vida con la filosofía. He descubierto que a pesar de los rigurosos intentos de segmentar el mundo para comprenderle, la vida es un todo, aquello que lo atraviesa a uno no se segmenta, más bien, pareciera hacer eco en muchos “lugares”. Nos constituimos por un entramado que oscila entre lo complejo y lo sencillo. Pensar sobre ello, desde lo que siento, es una valiosa oportunidad que he querido darme<sup>4</sup>.

En ese sentido, la relevancia de este trabajo presenta dos aspectos significativos: el primero es que tal y como lo planteé previamente, surge de una inquietud personal/existencial. El segundo, que a su vez se constituye como una posibilidad de interpelar la realidad actual, es decir, este problema toca asuntos que se encuentran en las discusiones vigentes, valga mencionar en ese sentido entonces, las formas de exclusión, las representaciones

---

<sup>4</sup> El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1984) indica que los términos sentipensar y sentipensamiento constituyen el principio de vida de las comunidades de la costa caribeña colombiana que viven en cuencas de río y pantanos. Implican el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente. El escritor uruguayo Eduardo Galeano popularizó el término sentipensamiento como la capacidad de las clases populares de no separar la mente del cuerpo, y la razón de la emoción (ver por ejemplo, <http://www.youtube.com/watch?v=wUGVz8wATls>). Tomado de: Escobar, Arturo. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Volumen 11(1), 11-32. Recuperado de: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>

establecidas, los roles ya configurados, los paradigmas vigentes, las preconcepciones naturalizadas.

Teniendo en cuenta que hoy existen herramientas teóricas para hacer esa interpelación, que no es exclusiva de mi propia subjetividad, este trabajo es también un aporte de elementos al hecho de cuestionar mi propia historia con la filosofía, el acercarme a ella a través de mis estudios de pregrado en Licenciatura en filosofía, y hacer una relación ontológica, es decir, reflexionar sobre esta, mi manera de habitar el mundo, entendida hoy, con una situación que es propia, pero que puede ser de muchas más personas. Los cuestionamientos corresponden a lugares de enunciación que involucran diversos ámbitos que afectan a las personas. Muchos son los intentos de reflexionar al respecto y construir sentidos, lo más valioso de ello es que movidos desde lo personal, pueden ser comprendidos por otros, quienes en medio de sus travesías les hallan sentido. Son problemas que están abiertos, le dicen a muchas personas.

Teniendo en cuenta lo anterior, la pregunta que motiva este escrito se plantea de la siguiente manera: ¿Cómo articular una propuesta apoyada en el pensamiento decolonial que me permita llevar a cabo un ejercicio de auto-comprensión de las continuas transformaciones que constituyen mi ser particular? Y en ese sentido, el objetivo del texto es plantear relaciones categoriales desde el pensamiento decolonial y sus ámbitos cercanos para auto-comprender las transformaciones que constituyen mi ser particular.

Por consiguiente, la estructura de este texto responde a tres diferentes momentos. En un primer capítulo intitulado *La colonialidad del ser*, inicio con la descripción de la pregunta por el ser en la tradición filosófica occidental, luego, presento la matriz colonial y por último, presento los referentes ontológico-filosóficos que abordan el lenguaje y, la experiencia vivida del *damné*, con Walter Dignolo, en su obra *El lado oscuro del Renacimiento* y Nelson

Maldonado-Torres, en su texto *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, respectivamente. También traigo ideas relevantes de Frantz Fanon, en su texto *Los condenados de la tierra*, para caracterizar al *damné*. Desde el pensamiento decolonial hago una relectura de la modernidad y la manera en la que se concibe el sujeto colonizado en una dimensión sub ontológica. Esta perspectiva histórica proporciona otros modos de comprensión que surgen como una respuesta a la mirada del sujeto hegemónico, colonizador. De este capítulo concluyo que el lenguaje y las experiencias vividas de los *damnés* son constitutivas de la colonialidad del ser. Así como el que este sujeto se racializa y feminiza para dominarle.

En el segundo capítulo intitulado *La colonialidad del género* parto de la trama que se teje entre la racialización y la engenerización de ese *damné*. Seguidamente, defino el sexo y el género y realizo un breve análisis de estas categorías. Luego abordo la colonialidad del género, en la que se incluye una crítica a la categoría de género adoptada por Aníbal Quijano, desde las reflexiones de la filósofa María Lugones, en sus textos, *Interseccionalidad y Colonialidad y género*, explícito cómo se entiende el género y lo que el mismo significa desde la perspectiva eurocentrada. También cómo la feminización de los sujetos es significativa en los procesos de colonialidad, desde un planteamiento de Karina Ochoa. Planteo ejemplos desde mis vivencias que me permiten conectar las categorías con una visión de ontologías relacionales.

Finalmente, en el tercer capítulo trabajo la categoría de frontera, teniendo en cuenta a la filósofa Gloria Anzaldúa, en su obra *Borderlands*, explico esta categoría y planteo una relectura de la misma, que me permite conectar un *damné* racializado en el primer capítulo, engenerizado en el segundo y con experiencias en un marco que deviene continuamente sin

agotar sentidos, en el tercero. Este trabajo lo escribo en primera persona porque me hallo frente a la necesidad de reflexionar desde un lugar propio que me conecta con vivencias de tipo personal y que no por ello deja de ser también un ejercicio académico. No puedo entonces desconocerme siendo ese quien que se pregunta, porque este es un ejercicio de auto-comprensión que se nutre de las experiencias, lo que expreso de ellas, mediante el lenguaje y los puentes que se crean entre esto y los pensamientos que le apoyan, así como los referentes que me brinda la filosofía y que me permiten adentrarme en un ejercicio bajo una perspectiva de ontologías relacionales<sup>5</sup> en el que las experiencias vividas y el lenguaje como posibilidad de elaboración de la realidad se reúnen. Aquí confluyen pues, los elementos que en un ejercicio de pensamiento reconozco y que me permiten ampliar la comprensión de sucesos de orden histórico, epistémico, político, pero sobre todo ontológicos, gracias a los cuales elaboro nociones provisionales que dan cabida al ejercicio de auto-conocimiento pretendido.

---

<sup>5</sup> Se trata de experiencias que constituyen mundos relacionales u ontologías, los cuales de manera abstracta se podrían definir como una ontología en que nada preexiste las relaciones que la constituyen. Dicho de otra forma, las cosas y seres solo existen en relación con otros, y no tienen una vida propia. (Escobar, 2016, p. 18)

En una ontología relacional, «los seres no ocupan el mundo, sino que lo habitan, y al ir entrelazando sus propios caminos a través de la malla contribuyen al tejido en constante evolución». Tim Ingold (Citado en Escobar, 2016).

## Capítulo 1

### 1. La Colonialidad del ser

#### 1.1 Descripción sucinta de la pregunta por el ser en la tradición filosófica occidental

Desde los referentes más antiguos de la filosofía occidental que se enmarcan en la Grecia antes de Cristo, la filosofía tuvo por objeto dar cuenta de los fenómenos que acaecían alrededor de los hombres. Trató la reflexión acerca de lo circundante y buscó ofrecer una respuesta que permitiera acceder a niveles de comprensión que empezaban a guardar distancia con las explicaciones mítico-religiosas.

La pregunta por el ser dentro de la historia de la filosofía ha guardado un grado de relevancia significativo, considerándose una pregunta esencial. Ello explica el que esta pregunta haya tenido varios momentos y unas características que pueden ser comprendidas gracias no solo a los sujetos que la abordan, sino también a los contextos de los que estos son parte.

Dentro de las primeras formulaciones filosóficas se encuentran filósofos que plantean el origen en elementos naturales (físicos), basándose en la observación de lo circundante. En el caso de Heráclito se sumaría el *logos* al elemento natural fuego como principio constitutivo. Y en estas formulaciones aparece la formulación ya más abstracta, de que el origen se halla en el Ser, abordado por Parménides.

Heráclito planteó que la realidad se halla siempre en un constante cambio, hay movimiento y transformación. La realidad se abre paso en medio de una lucha continua de contrarios. A partir del conocimiento proporcionado por los sentidos y con el uso de la razón se accede al

conocimiento de unidad de esa lucha de contrarios y se evidencia que la realidad se encuentra en un constante devenir. No puede entenderse esta pues, desde una visión estática: “Dice en algún lugar Heráclito que todas las cosas pasan y nada queda inmóvil, y comparando a los seres con la corriente de un río, dice que no podrías entrar dos veces en el mismo río” (Platón, Crátilo 402a).

Por su parte, Parménides propondrá que la realidad trasciende aquello que observamos a través de nuestros sentidos. Es decir, que la concepción de cambio necesaria para la comprensión de la realidad de Heráclito, será rechazada por Parménides:

Una sola posibilidad aún de hablar de un camino queda: que es. En este hay muchísimos signos de que lo que es no se ha generado y es imperecedero, pues es de intactos miembros, intrépido y sin fin. Ni nunca fue, ni será, puesto que es, ahora, junto todo, uno, continuo. Porque ¿qué origen le buscarás? ¿Cómo, de dónde habría tomado auge? De lo que no es, no te dejaré decirlo ni pensarlo, pues no es posible decir ni pensar que no es. Y ¿qué necesidad le habría hecho nacer después más bien que antes, tomando principio de lo que nada es? Así, necesario es que sea totalmente, o que no sea (Parménides, Poema 8).

Siguiendo la línea histórica, el filósofo de Estagira planteó el estudio de las causas primeras, en la que posteriormente, sería denominada metafísica, profundizando en un matiz conceptual dentro del marco de la filosofía y buscando dar respuesta a las diferencias entre los planteamientos de Parménides y Heráclito.

Para la denominada Edad Media, la filosofía en general, y dentro de ella el problema del ser, fueron en su gran mayoría cobijados por las pretensiones de la iglesia cristiana, que en su

expansión buscó monopolizar también el conocimiento. En este momento de la historia puede decirse que el ser mismo fue asemejado a las ideas de Dios que buscó defender el cristianismo y que posteriormente, dio un giro en la modernidad, con una apuesta epistémica distinta en la que la razón y el hombre mismo, tomaron un papel central dentro de las reflexiones filosóficas y otros campos de conocimiento.

Como consecuencia de esta independencia que adquirió el conocimiento en la modernidad, se fueron perfilando características comunes dentro de muchos filósofos para los que el hombre desempeñó un papel renovado que buscó la recuperación de esa tradición clásica y que intentó validar al sujeto desde el papel de la razón.

Dentro de estas filosofías, cabe señalar a René Descartes, quien llegó a una premisa que marcó muchos de los alcances del hombre moderno en gran parte de la historia de la humanidad. El *cogito ergo sum*, permitió al filósofo plantear un punto de partida desde el cual los intereses y pretensiones del conocimiento podían llegar a la certeza del mismo. Un aspecto por demás, sumamente significativo en una época en la que las ciencias modernas lograron replantear muchas de las ideas de la ciencia y dentro de estas, el paradigma que validaba el mundo como un lugar privilegiado y centro, que fue desplazado e implicó que el hombre buscara la certeza para fiarse de aquello que le permitía ampliar su concepción del mundo y de sí mismo.

De este modo, la pregunta tradicional por el ser pudo empezar a cuestionarse a la luz de los rasgos modernos. Se presentaron distintas posturas con las que la pregunta en sí comenzó a carecer de sentido, y también visiones en las que luego de la modernidad, se requirió un desplazamiento en el que más que la pregunta misma por el ser, importó el quién la formuló, pues es el sujeto que pregunta quien ha tomado para este momento de la historia un papel

protagónico. Pero además, este sujeto no podía ser entendido de manera única y total para la especie, pues la modernidad ha dejado tras de sí unos matices en la formulación de tal ser, - como el ser varón, burgués y blanco- haciendo que este y sus alcances, lleguen a ser cuestionados posteriormente. Este hombre que parece ser un sujeto universal resulta no serlo.

Por tal motivo en la contemporaneidad, ese sujeto, que cuestiona, entró en crisis, en ausencias de sentido. Se dieron críticas a los alcances de la razón, -instrumentalización-<sup>6</sup>. Se analizaron los rasgos característicos de dicho sujeto, así como su noción de universalidad. Surgieron diferentes corrientes que intentaron superar los alcances del sujeto moderno y los problemas que evidenciaban las sociedades del momento.

Dichas filosofías persiguieron la reivindicación del sujeto, trayendo consigo nuevas lecturas, posturas que mostraron la diversidad del ser que pregunta. Ello no pudo más que obedecer a la necesidad de buscar responder a cuestionamientos que interpelaban a la construcción del sujeto moderno y a esa misma categoría como constitutiva de la existencia. Estas nuevas perspectivas surgen de lugares diversos y no únicamente se dan en Europa. En muchos casos lo que empezó a evidenciarse, producto de estos ejercicios críticos generados bajo otros marcos de comprensión, fueron las particularidades de ese ser, inmerso en las dinámicas relacionales de una espacio temporalidad, que trascendía el marco segmentado de la

---

<sup>6</sup> La crítica a la instrumentalización de la razón es característica importante dentro de la teoría crítica. Este grupo de filósofos de la escuela de Frankfurt, dentro de los que se cuentan Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y Jürgen Habermas, presenta una postura crítica contra los alcances de la razón dentro del sistema capitalista y de dominación. A la razón instrumental que separa el sujeto del objeto conocido y que desconoce los medios en miras a los fines, proponen una razón que dé cuenta de una relación entre lo teórico y lo práctico y que propenda por el bienestar del ser humano. Es una crítica a la alienación que vive el sujeto dentro del sistema capitalista en el que la libertad que posee se cuestiona, ya que este sujeto se halla focalizado en lo técnico. Para abordarle con mayor detenimiento, ver: Marcuse, Herbert: *El Hombre Unidimensional*. (1993).

epistemología europea occidental. Es decir, que se abren las posibilidades epistémicas de otros modos de conocer<sup>7</sup>.

Teniendo en cuenta las pretensiones del presente trabajo, la articulación de esta propuesta se halla no desde el pensamiento posmoderno, que se pregunta y cuestiona solamente como un sujeto construido a partir de la modernidad, sino desde un horizonte transmoderno<sup>8</sup>, que posibilita la comprensión de las historias y los saberes desde distintos contextos que coexisten con el pensamiento moderno, que bajo una lógica temporal lineal se entretajan en nuestro presente, viniendo desde siempre con el pensamiento ancestral *americano* que se transforma con la multiplicidad de experiencias vivenciales fruto de los procesos de colonización.

Intento articular esta propuesta desde pensamientos decoloniales y sus ámbitos cercanos puesto que me posibilitan una resignificación de las expresiones, del lenguaje y de las

---

<sup>7</sup> Uno de los posibles ejemplos que podría citar al respecto es el de las *Modernidades alternativas*: “Este tiempo favorece nuevas teorías y una epistemología plural (“ecología de saberes” para Santos), que abona el campo y condiciones de posibilidad de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad capitalista, ya que las mezclas o pluralidad de temporalidades o “especificidades modernas”, sobre todo en América Latina, constituyen una gran fuente de imaginación de futuro.” (Farah y Gil, 3013, p. 175).

<sup>8</sup> La transmodernidad aquí es entendida como proyecto. Es decir, que se concibe teniendo en cuenta la modernidad y la posmodernidad, pero se enuncia desde *loci* de enunciación periféricos, que salen de la episteme centro-europea. Es necesario entonces, hablar de otras epistemes no hegemónicas que amplían la comprensión del mundo, cuestionando la noción aceptada y unívoca de universalidad propuesta en la cultura occidental. Los procesos críticos hacen que estos *loci* desde los cuales se enuncia y genera conocimiento *otro* se reconozcan atravesados por procesos colonizadores que afectan ámbitos políticos, económicos, epistémicos y ontológicos.

En palabras de Dussel, (2005): El concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la Nada, desde Exterioridad alterativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la Modernidad, y aún de la Post-modernidad europeo-norteamericana, pero que responden desde otro lugar, other Location. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales, distinta a la europeo-norteamericana, y por ello con capacidad de responder con soluciones absolutamente imposibles para sola cultura moderna. Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (no es lo mismo ser un “centro-imperial” a ser parte del “coro-central” semiperiférico – como Europa hoy, y más desde la Guerra de Irak en 2003-, que mundo post-colonial y periférico). En: *Transmodernidad y Transculturalidad*.

experiencias que conllevan al problema ontológico mismo de la vida. Me valgo de la opción decolonial, de los feminismos *otros*, de la transgresión del lenguaje y de la frontera como posibles caminos que me permitan dar cuenta de un proceso de auto-comprensión de las continuas transformaciones que constituyen mi ser particular. Ello porque, en medio de este ejercicio con un claro interés existencial, no puedo dejar de reconocer la pertinencia y relevancia de las reflexiones de quienes comparten conmigo un lugar de enunciación, quienes desde un contexto latinoamericano, por ejemplo, han decidido plantear una mirada crítica a los procesos y discursos validados como universales desde Europa y que ponen desde el siglo pasado en evidencia la posibilidad e importancia de repensarse otras maneras de comprendernos, así como las posibilidades de mundos, de habitar y ser.

Lo hago porque es en este marco teórico que encuentro sentidos, encuentro una crítica y posibilidades otras de entender no solo un acontecimiento que no es ajeno como la modernidad, sino una manera de verle mucho más amplia que evidencia y visibiliza el papel de las empresas coloniales en la construcción misma de la modernidad, el cómo la colonialidad valida y regula hegemónicamente unas determinadas maneras de saber, ser y poder que repercuten en unos sujetos colonizados en ese momento y perviven hoy de ciertas formas en las maneras en las cuales habito el mundo y me relaciono en él.

Es además de lo anterior, la posibilidad de concebir otros mundos posibles que coexisten, en esa experiencia transmoderna. También es una apuesta ontológica en la medida en la que la experiencia vivida y el lenguaje constituyen la posibilidad de entender el problema del ser desde otra perspectiva, desde ontologías relacionales que reconocen un lugar de enunciación colonizado, las experiencias que desde allí afrontan y el impacto (colonialidad) de las regulaciones que se derivan en las posibilidades de ser. De igual forma se constituye como

un problema ontológico porque las experiencias que estos sujetos viven y las etiquetas que puedan colocárseles no agotan sus sentidos. Así como, el que esta imposibilidad de agotar sentidos también me es propia, y en esa medida, puedo reconocer diversas etiquetas siendo ese sujeto de la reflexión sobre la colonialidad, el *damné*, hoy<sup>9</sup>. Un sujeto engenerizado, racializado, con un legado de luchas y resistencias y también con un lugar privilegiado que me permite reconocer hoy en mi vida el impacto de la reflexión decolonial, a la luz de las ontologías relacionales, así como una mirada crítica a la categoría del género dentro de la colonialidad y la frontera como una experiencia de este *damné*.

## **1.2. La matriz colonial**

La colonialidad como esa herencia constante, como esa experiencia periférica y constitutiva de la modernidad se da en varias dimensiones y se percibe de maneras disímiles, los autores<sup>10</sup> comprometidos con estas visiones críticas usualmente han considerado tres esferas generales del hecho de la colonialidad: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. Cada una de ellas presenta una mirada particular respecto de la empresa colonial. Si bien en el presente trabajo busco focalizarme, dados sus intereses en la colonialidad del ser, y la colonialidad del género (que guarda estrecha relación con estas) resulta pertinente esclarecer de manera somera las características de cada una.

---

<sup>9</sup>Tal y como lo plantea Losada, (2014) “Así pues, la colonialidad es un fenómeno complejo y de larga duración. No desaparece en el siglo XIX durante los procesos independentistas llevados a cabo en esta época y gracias a los cuales los pueblos de América logran liberarse del poder político y militar de la potencia ibérica, es decir, del yugo colonialista. Se va el colonialismo español, pero la colonialidad sigue vigente hasta hoy” (p. 38).

<sup>10</sup> Dentro de estos se cuentan, Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado, entre otros.

Aníbal Quijano (2005) plantea cómo América desempeñó un papel relevante para el desarrollo de la modernidad. Pues esta, representó un tipo de diferenciación crucial para el establecimiento de un nuevo orden, en el que la categoría de raza va a legitimar no solo la dominación de los conquistadores sobre los conquistados, sino que los segundos serán clasificados como inferiores, dando paso al surgimiento de identidades basadas en las diferencias raciales, lo que a su vez, posibilitará la justificación de las vías de dominación empleadas. Este ejercicio de dominación no se da únicamente en América, sino que se reproduce en otros lugares periféricos de Europa. Así la diferencia racial se expande a otros lugares como África y pretende validar un patrón de poder global en el que Europa se impone como civilización culmen del desarrollo de toda la humanidad y las demás culturas que hacen parte del mundo son vistas bajo categorías pre-rationales, antecesoras o atrasadas a la luz del modelo histórico de Europa<sup>11</sup>.

No basta solo entonces que esos otros no hagan parte de la cultura dominante, sino que además de eso la diferencia racial, cuestionará la posibilidad misma de concebirlas como humanos de su idéntico nivel. Se formularán planteamientos de orden biológico que cobrarán un trasfondo sumamente nocivo en el que esos otros colonizados, son más que distintos, inferiores, y a partir de esa inferioridad y diferencia con el español y el europeo, se legitimará su dominación. De modo que, la categoría de raza incide en las relaciones de poder y

---

<sup>11</sup> Al respecto valga mencionar la reflexión de Castro-Gómez (2005), sobre la obra de Said (1990). *Orientalismo*: (...) Uno de los argumentos más interesantes de Said es que la Europa moderna se representa a sí misma sobre la creencia de que la división geopolítica del mundo (centros y periferias) es legítima porque se funda en una división ontológica entre las culturas. De un lado está la «cultura occidental» (the West), representada como la parte activa, creadora y donadora de conocimientos, cuya misión es llevar o «difundir» la modernidad por todo el mundo; del otro lado están todas las demás culturas (theRest), representadas como elementos pasivos, receptores de conocimiento, cuya misión es «acoger» el progreso y la civilización que vienen desde Europa (p. 26).

dominación, a partir de ese momento, “(...) raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población.” (Quijano, 2005, p. 217).

La segunda idea que aborda Quijano (2005) es la del capitalismo. Las formas de control del trabajo implementadas en los territorios colonizados van a constituir además un nuevo patrón de poder, en el que las relaciones históricas del trabajo se reunían para dar lugar a formas de explotación tanto material como laboral, que desembocarían en el paso al capitalismo mundial. Se habla entonces no de pequeñas producciones a nivel local, sino del mercado mundial y todas estas dinámicas de control se ven soportadas por la idea de raza, que se constituye en el fundamento clave de la jerarquización de la población, así como de su ‘natural’ relación con el tipo de trabajo-control que había de desempeñar:

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global del control del trabajo. Así, ambos elementos, reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar (Quijano, 2005, p. 219).

A este proceso referente a las relaciones de poder establecidas entre dominantes y dominados, sustentado en la categoría de raza y en la nueva configuración de control y explotación del trabajo se le llama colonialidad del poder.

En cuanto a la colonialidad del saber, esta hace alusión a la validación de los modos de conocer impuestos en la colonia. Para tratar esto con mayor detenimiento debe decirse que la colonialidad del saber es el predominio epistémico del conocimiento del europeo, los modos en los que dicho conocimiento es transmitido y las maneras en las cuales este mismo

se impone sobre lo que constituye al hombre moderno o ciudadano moderno ideal. Para ello, las ciencias sociales desempeñan un papel fundamental, tal y como lo señala Castro-Gómez (2005):

Las ciencias sociales funcionan estructuralmente como un "aparato ideológico" que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y de comercio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias (pp. 163-164).

En cuanto a la colonialidad del ser Mignolo (2013) plantea que el lenguaje es uno de sus componentes. Es a través de este que los sujetos se configuran y se interrelacionan, y será también a través del mismo que se generen mecanismos de exclusión.

Retomando los aportes a la colonialidad del ser, Maldonado-Torres (2007) plantea que la colonialidad del ser surge como la "necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no solo en la mente de sujetos subalternos." (p. 130).

Se trata entonces de comprender cómo es que las experiencias de quienes viven la colonialidad configuran unas determinadas maneras de ser, que obedecen al ejercicio hegemónico de quien los coloniza y que van a precisar también la concepción de quién ha de

entrar y bajo qué parámetros (raza) en el problema ontológico europeo. Es lo que Maldonado-Torres ha definido como *heterogeneidad colonial*<sup>12</sup>.

Además de los tres tipos de colonialidad mencionados anteriormente en la matriz colonial es necesario incluir en este trabajo la colonialidad de género, pues el sujeto propio de la colonialidad que se denominará *damné*, siguiendo a Fanón, recibe un género y esta asignación incide en su experiencia vivida y lo que se dice de ella, es decir, que también constituye el problema ontológico. Cuando se habla de la colonialidad del género se hace alusión a la engenerización de los cuerpos racializados, (Lugones, 2008). Es decir, se abordan concepciones críticas frente a la categoría eurocéntrica de género y se analiza su impacto desde la necesaria relación del género con la raza, para evidenciar cómo las dinámicas de poder también incluyen las diferencias de tipo sexual.

### **1.3. Visiones sobre la colonialidad del ser**

Dentro de las inquietudes filosóficas contemporáneas se encuentran propuestas que presentan nuevas lecturas de la modernidad y aspectos que, característicos de la contemporaneidad, evidencian de manera crítica muchas de las limitaciones de los sesgos con pretensiones de universalidad. Es en este plano que se habla de la colonialidad del ser como uno de los tipos constitutivos de la colonialidad que acontece paralela y constitutiva de la modernidad.

La colonialidad se gesta en los lugares que bajo la perspectiva denominada centro-periferia (Dussel, 2005, p. 47), se hallan fuera de la modernidad. Será pues, en el ejercicio intelectual y teórico que los filósofos y otros pensadores de lugares como Latinoamérica, reflexionen al

---

<sup>12</sup> Esta tiene que ver con las distintas maneras de deshumanización que se fundamentan en la categoría de raza. Así, el indígena y el negro se hallan en relación de desventaja frente al europeo y en ello cuenta el origen de las personas que de dicha manera pueden ser calificadas en un grado mínimo o nulo de humanidad.

respecto de las maneras de ser, desenvolverse y estar en el mundo. Reflexiones, que se verán atravesadas por un sinnúmero de condiciones que muy al contrario de parecer superficiales o de poca relevancia, son elementos constitutivos dentro de las emergentes formas de pensamiento. Para citar solo un ejemplo, menciono el hecho de reconocer las implicaciones y alcances de la hibridación de tipo cultural que acontece en los territorios en los que confluyeron españoles, mesoamericanos, suramericanos y africanos<sup>13</sup>.

Así, el hablar de un proceso denominado modernidad, cobra nuevos matices, ya que se resignifica más allá de las nociones europeas tradicionales, siendo esto posible gracias al reconocimiento de las dinámicas que se tejen simultáneamente, es decir, en la auscultación de unos otros que no forman parte de Europa, (que hasta son cuestionados como humanidad), pero que hacen posible que se lleve a cabo de manera “exitosa” el proyecto moderno.

Para ver esto con mayor detenimiento, Maldonado-Torres (2007) plantea:

La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber una colonialidad del ser. Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la

---

<sup>13</sup> Una de las formas que puede hacer evidente lo anterior es el sincretismo religioso. La iconografía por ejemplo, nos muestra que en la construcción de las imágenes religiosas del período colonial se hallan elementos pertenecientes a las distintas culturas, que se mezclan y generan nuevas características en la manera en la cual se representa la virgen María. La virgen de Guadalupe es un buen referente al respecto.

colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (pp. 129-130).

Se habla entonces de que la vivencia y el lenguaje son los aspectos que permiten la constitución del concepto colonialidad del ser. Será Mignolo (2016), quien acuñe este término, exponiendo de manera amplia cómo es posible que en el lenguaje se halle una justificación de dominación y anulación del otro porque las maneras de ser en el mundo de unos cuantos (colonos) logran imponerse sobre otras variadas maneras de también ser en el mundo (colonizados), por aspectos que bien pueden obedecer en principio a desarrollos sociales técnicos que hacen factible la intervención y modificación de territorios extranjeros para dicho conquistador, pero que luego, irán apropiando, en la medida en la que los bienes contenidos en este (incluidos los humanos que allí habitan) puedan ser convertidos en medios de obtención de unos objetivos específicos y deseados.

#### **1.4.1. Aproximaciones al concepto colonialidad del ser desde Walter Mignolo.**

La propuesta de Mignolo (2016) es emplear la hermenéutica pluritópica como una manera de comprensión. Cuestiona la posicionalidad y la homogeneidad del entender y recurre a la *semiosis* colonial que presupone más de una tradición. Dentro de esta es clave el *locus* de enunciación. “La hermenéutica (...) pluritópica se mueve hacia un concepto interactivo y relacional de conocimiento y entendimiento que reflexiona sobre el proceso de construir esa porción del mundo que se quiere conocer” (Mignolo, 2016, pp. 51-52).

Para llevar a cabo dicho proceso es necesario a la vez, replantear el esquema tradicional de conocimiento dado entre participante y observador (p. 60) y para ello, Mignolo (2016) propone su explicación refiriéndose a la diferenciación de descripciones y explicaciones, así

como al rol desempeñado por el observador que trabaja Maturana (1978). Plantea una caracterización de participante/observador e investigador (científico)/observador:

Quienes nos concebimos como seres humanos nos convertimos en observadores de nuestras interacciones y, en el proceso de convertirnos en observadores conscientes, generamos descripciones de lo que observamos y experimentamos. El habla es, quizás, uno de los de los medios semióticos más poderosos para aumentar el campo de la interacción comunicativa pero también permite a los participantes reflexionar sobre el habla y sobre las interacciones que ocurren al hablar. En pocas palabras, ser humano no es solo interactuar semióticamente sino usar el lenguaje para generar descripciones del campo de las interacciones en las que somos participantes (p. 60).

Lo anterior traza el cuestionamiento moderno de objetividad, cuando como sujeto quiero conocer un objeto. Resulta pertinente, partir entonces de la interpelación que como humano hago en el mundo, actúo en este, pero además de ello, me encuentro en la capacidad de establecer reflexiones sobre dichas acciones y comunicarlas. Soy en el mundo y me comunico en él. Pero no simplemente soy, sino que soy un ser situado, es decir, tengo un *locus* de enunciación. Pertenezco a un lugar determinado, geográficamente hablando, que está caracterizado por determinadas dinámicas, pero que no pueden entenderse como universales.

Tengo que tener en cuenta que la lengua posibilita algunas interacciones y que puedo realizar descripciones de estas a través de la lengua misma como participante. Aún más, puedo llegar a explicar las descripciones humanas del mundo, “este segundo observador es el científico” (Mignolo, 2016, p. 61). Sin embargo apunta también el filósofo al reconocimiento de la selección de una herramienta (la escritura alfabética por ejemplo) como un asunto de orden

ideológico, en cuanto no únicamente la empleamos, sino que justificamos el uso que de ella hacemos.

Todos estos elementos confluyen en la necesidad pues, de replantear las maneras de entendernos en el mundo. Somos participantes del mundo, empleamos el metalenguaje<sup>14</sup> para explicarle, al hacerlo se da lugar a una resignificación y en muchos casos, reconocemos la necesidad de transitar a otros *loci* de enunciación para poder entender no solamente a los otros a partir de lo que en nuestro entorno da sentido, sino a poder reconocernos como otros. Para presentar esto con mayor detenimiento Mignolo (2016) plantea:

El *locus* de enunciación es parte de los procesos de conocimiento y comprensión tanto como lo son los datos para la construcción disciplinaria (e.g., sociológica, antropológica, histórica, semiológica) de lo "real". La descripción "verdadera" de un tema, en forma de conocimiento o comprensión, es tramitada en las comunidades de interpretación tanto por su correspondencia con lo que se toma como lo real como por el *locus* de enunciación autorizado, construido en el acto de describir un objeto o un sujeto. Más aún, el *locus* de enunciación del discurso que está siendo leído no se entiende por sí mismo sino en el contexto de *loci* de enunciación previos que el discurso actual impugna, corrige o expande. Es tanto lo *dicho* (y la audiencia involucrada) como lo que se *dice* (y el mundo que refiere) lo que preserva o transforma la imagen de lo real construida por actos previos de decir (p. 58).

---

<sup>14</sup> El metalenguaje es el ejercicio en el que el lenguaje mismo se vuelve objeto de análisis y reflexión.

La colonialidad del ser entonces es un marco que me posibilita adentrarme en nuevos modos de comprensión del ser y estar siendo en el mundo, desde un *locus* de enunciación atravesado por experiencias diversas que me exigen ampliar los horizontes de comprensión a partir de la confluencia y legados no solamente históricos, sino desde las experiencias vitales de lo que Mignolo (2016) denomina legados coloniales y neocoloniales. E irá más lejos al plantear el reconocimiento de aspectos que como sujetos participantes y científicos, pero no por eso ajenos al mundo cotidiano, posibilitarán repensar y resignificar, lo que nos permite expresarnos de maneras colectivas e individuales.

La lengua (entendida como sistema de signos) mediaría muchas de estas dinámicas de organización de los pueblos colonizados y sería un instrumento capaz de reproducir las visiones "válidas" obligando a los otros a hacerse parte de estas transformaciones, alterando muchas de las prácticas de transmisión de legados y a la vez, de interacciones cotidianas. El medio en el que se desenvuelven colonos y colonizados se dinamiza y resignifica, pero no desde una comprensión y reconocimiento, sino desde lugares distintos que hacen que el predominio de uno de ellos (quien tiene el poder), se imponga y desde una perspectiva propia cerque nuevos límites a los legados y alcances de culturas que tenían diversas maneras de plasmar sus vivencias y entablar comunicaciones. Se da la colonialidad del ser, porque se vive un proceso de colonización en el que las dinámicas se transgreden, las vivencias se alteran y una nueva lengua se impone.

#### **1.4.2. Una lectura de la Colonialidad del ser desde Nelson Maldonado-Torres.**

Las inquietudes de Maldonado-Torres se hallan atravesadas por el descubrimiento fascinante de formas disidentes del pensamiento europeo que le proporcionan una perspectiva distinta de sus encuentros previos con la filosofía heideggeriana. Será pues, Lévinas quien

redimensione algunas de las ideas que sirvieron de sustento a los baluartes de la modernidad y con el pensamiento de este filósofo se ha de marcar una relectura que permitirá a Maldonado-Torres adentrarse en una manera otra de comprensión de la modernidad.

La propuesta de Maldonado-Torres frente a la colonialidad del ser puede calificarse como adicional a los intentos de comprensión respecto a las dinámicas de distintos órdenes -entre estos el histórico, el político y el epistemológico- que vislumbran nuevas maneras de entender la modernidad. El *ser* remite a las experiencias vividas desde el colonizado que exigen desplazamientos y referentes que *dislocan* el discurso hegemónicamente aceptado y validado sobre la interacción de Europa y otros lugares del mundo.

En su texto: *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, Maldonado-Torres parte de los antecedentes teóricos<sup>15</sup> que posibilitan el surgimiento de este concepto. Dentro de este marco contextual, referencia a intelectuales<sup>16</sup> que se dedican al estudio de la colonialidad y decolonialidad del poder. Y se servirá de referentes teóricos relevantes como Descartes, Heidegger y Fanon para plantear un nuevo sujeto, el *damné*.

Para Maldonado-Torres (2007) Descartes proporciona a la modernidad unos postulados claves que van a tener implicaciones de orden epistemológico, en su caso, y en la validación de la exclusión ontológica hecha por Heidegger:

Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del

---

<sup>15</sup> Se refiere concretamente a la reflexión alrededor de la colonialidad del poder.

<sup>16</sup> Edgardo Lander, Walter Dignolo, Catherine Walsh, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez y Aníbal Quijano son algunos de ellos.

conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno (p. 145).

Con los dualismos se presupone la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La objetivación de los cuerpos por ejemplo, se hace visible en el trato que reciben los colonizados. Con las bases epistémicas que se erigen en la modernidad y la concepción ontológica heideggeriana que da cuenta del *Dasein* y el *Dasein primitivo*, nos hallamos frente a la legitimación de la no-ética de la guerra que normalizará las prácticas y por ende, las vivencias de quienes, dadas sus condiciones, no aplican a la calificación de *pensar* ni de *ser*.

Así, se hace pertinente involucrar otro referente trabajado por Maldonado-Torres (2007) que aborda la mirada del excluido. Para Fanon (1973) en el mundo anti-negro, el negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco, así como plantea que hay ausencia de racionalidad entre el negro y el blanco (p. 145). Fanon es un referente clave por la lectura que hace desde la experiencia vivida del negro. La colonización es un proceso constitutivo de su existencia y las reflexiones que hace sobre esta, así como la construcción de lo que es ese sujeto colonizado son un referente obligado para el pensamiento decolonial, pues permiten comprender desde otro lugar el hecho colonial. Es en la experiencia vivida del colonizado donde la colonialidad del ser es. Como el negro no entra en la categoría *Dasein* por ser quien es, Fanon le denomina *damné*.

Hay aquí un asunto ontológico en la medida en la que este *damné*, no es ese hombre europeo. Fanon (1963) le denomina *cosa colonizada* (p. 31). No es el *Dasein* heideggeriano porque lo que puede decirse de este no es que sea un hombre, blanco, burgués, sino que ni siquiera es considerado hombre por no tener estas características que por supuesto tienen un trasfondo excluyente. Los hombres no son todos, y este colonizado es *damné* porque la colonización le ha dado un lugar inferior al que detenta la humanidad del colono.

Es también un problema ontológico porque el *ser* es afectado:

La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta al ser, modifica fundamentalmente al ser, transforma a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introduce en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad (Fanon, 1963, p. 31).

Los procesos de colonización han llevado a la cosificación de esos otros que son que explotados. En su condición de negro o indígena, ese otro pierde toda su humanidad a los ojos del colono y para Fanon la descolonización, a través de la lucha es la posibilidad de volver a hacer visible a ese *damné*. Incluso si ello implica dar su vida: “(...) no puede ser sino tras un afrontamiento decisivo y a muerte de los dos protagonistas” (p. 32).

La condena es una realidad permanente para el colonizado, su experiencia cotidiana se halla cercana a la muerte, esta no es pues, una experiencia que le permita la autenticidad, sino muy al contrario, es una vivencia naturalizada por la no-ética de la guerra, característica de la modernidad. Ser *damné* es no ser *Dasein*, pero tampoco es ser nada. El problema ontológico

con Fanon tendrá una clasificación, que permite acceder a una comprensión más detallada de este asunto:

Las meditaciones fanonianas estarían guiadas por tres categorías fundamentales:

- a) Diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser.
- b) Diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes.
- c) Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein* o con una herramienta (Maldonado-Torres, 2007, p. 146).

El numeral b corresponde a la problemática trabajada por Heidegger en la que hay un punto de referencia importante, que es una concepción eurocentrada, porque se fija en la relación del *Dasein* y los entes, no hay cabida en este tipo de diferencia para el *damné*. Además apunta a llevar a cabo una distinción entre Dios, los entes y el ser. De otro lado, los numerales a y c, tienen una relación con la colonialidad. La diferencia ontológica colonial aborda la distinción entre quien como sujeto detenta subjetividad humana y quien no presenta resistencia ontológica, el *damné* (Fanon), que ahora se analiza también desde la categoría de raza en Maldonado-Torres. Esta es una diferencia marcada por un tinte epistemológico, tal y como se ha tratado anteriormente. Pero no de manera exclusiva, porque no se trata solo de afirmar bajo el halo de la sospecha que ese otro no piensa, sino que además no es.

Por consiguiente, la diferencia ontológica colonial, tiene también una faceta epistémica y estas a su vez se hallan relacionadas con la colonialidad del poder. Las distinciones hechas en el apartado matriz colonial me permiten evidenciar las relaciones de estas en las dinámicas e interacciones entre el colono y el colonizado, o a este momento, entre el *Dasein* y el *damné*.

Para Maldonado-Torres (2007) la colonialidad del ser entonces tiene que estar centrada en esta diferencia en quien la vivencia que es el *damné*. Las situaciones que pueden denominarse “límite” son constitutivas de la existencia del colonizado. La experiencia de la no-ética de la guerra le somete a situaciones que cuestionan continuamente su encuentro con la muerte, ya no se habla de excepción y posibilidad de autenticidad, sino de normalidad frente al encuentro con esta. No desde el *locus* de enunciación del sujeto moderno, porque en tanto se es colonizado se es *damné*, condenado. Las vivencias atraviesan otros referentes, situados debajo de una diferencia ontológica, acaecen en la diferencia ontológica colonial.

Estas relaciones sesgadas, excluyentes y que defienden una única visión como válida, persisten luego de los procesos de colonización y se hacen evidentes desde la mirada de la colonialidad. Tal y como sostuvo Fanon (1963) considero pertinente traer el papel de los intelectuales, “Para asimilar la cultura del opresor y aventurarse en ella, el colonizado ha tenido que dar garantías. Entre otras, ha tenido que hacer suyas las formas de pensamiento de la burguesía colonial” (p. 43). Pues considero que una de las grandes apuestas que se hace desde las ontologías relacionales, el pensamiento decolonial y la poscolonialidad está dada en la apertura a esos otros mundos que existen y evidencian otro tipo de relaciones en las que ya ni siquiera el hombre puede concebirse bajo un lugar privilegiado por encima de los demás seres. Hay una necesidad de mundos que nos exige pensarnos y habitar desde otros lugares

y movernos bajo otras lógicas de pensamiento en las que por ejemplo, se hace indispensable el sentir.

Volviendo al lugar y la caracterización del *damné* afirmo que es el sujeto que surge de la colonialidad del ser. Sujeto otro, que no puede ser entendido al desligarlo de todo el contexto que le da origen. Al respecto Maldonado-Torres (2007) plantea:

El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental (p. 151)

Así mismo, en la construcción de este sujeto, no solo se halla la influencia de Fanon, sino que también la concepción levinasiana de lo ontológico ha de desempeñar un papel fundamental. Desde la dimensión trans-ontológica y la necesidad de la justicia, las relaciones verticales existentes entre el sujeto y el otro se transforman en relaciones horizontales, la implicación de ello, es que ahora el sujeto puede entenderse también como otro. Con ello, se da paso a un cambio en la manera en la cual se presenta la relación entre un yo y otro.

Así pudiera decirse, a partir de Lévinas, que si la emergencia del ser está predicada en la transformación de la subjetividad en alter ego, la colonialidad del ser surge con la traición radical de la subjetividad en *damné*, condenado, o sub-alter. Si la justicia es responsable de la primera transformación, la colonialidad del ser es responsable de la segunda (Maldonado-Torres, 2007, p. 152).

Para Maldonado-Torres (2007), Lévinas se acerca a la colonialidad cuando hace evidente la ontología como filosofía del poder. Aunque el autor es claro en plantear que este no es un problema trabajado por Lévinas, la importancia de esta influencia en su pensamiento está marcada por las implicaciones de orden ético que el mismo encierra, la necesidad y relevancia de la alteridad, las huellas de lo trans ontológico que permiten hallar en ello *la generosidad, la donación, la hospitalidad y la justicia* (p. 153).

Bajo lo anterior, la categorización racial es uno de los elementos empleados para determinar la legitimación de relaciones de poder entre unos y otros y plasmar en las dinámicas sociales unos órdenes que parecen ser legitimados, y así el análisis de Lévinas, se constituye en un referente para poder entender, ya a luz de la colonialidad del ser, la problemática que hace necesario implicar no solo una diferencia ontológica, sino también la diferencia trans ontológica y la diferencia ontológica colonial. Es decir, que ese lugar limitado de la diferencia ontológica tratada por Heidegger se expande y se hace necesario entender que en el problema del ser están también otros hombres *-damnés-* y que estos no son el hombre europeo que se concibe como sujeto universal. Además, es importante desde la dimensión trans ontológica comprender que las maneras de relacionamiento entre los seres no tienen que darse exclusivamente en relación vertical, sino que otro tipo de relacionamiento es posible en el que el habitar mundo no implica necesariamente relaciones de jerarquía y cada uno de los seres está en el mismo plano de relevancia.

Esto implica una apuesta actual que considero sumamente significativa, pues pienso que existe una emergencia universal que nos interpela como habitantes del mundo a posibilitar, reconocer y promover otras maneras de ser que sean más conscientes del impacto de nuestras acciones. Estas no nos afectan solo a nosotros sino que repercuten en todas las demás

*personas*.<sup>17</sup> Por ello, es válido reconocernos desde otros lugares y ampliar nuestro sentido de responsabilidad, pero también de amor y respeto hacia los demás.

Además de ello, y como lo he presentado a lo largo de este escrito, la categoría de raza no es el único aspecto condicionante en el establecimiento de la colonialidad, sino que junto a esta, se articulan otras categorías que conjugadas legitimarán las limitaciones de las relaciones entre un yo y los otros:

Género, casta, raza y sexualidad son, quizás, las cuatro formas de diferenciación humana que han servido más frecuentemente como medios para transgredir la primacía de la relación entre yo y el Otro, y para obliterar las huellas de la dimensión trans-ontológica en el mundo civilizado concreto (Maldonado-Torres, 2007, p. 153).

Ahora, es posible identificar cuáles son los elementos que aportan a la construcción de la clasificación de los seres humanos, cómo es que se determinan el tipo de relaciones existentes entre unos y otros, cómo el problema ontológico se caracteriza, de acuerdo a las necesidades de mostrar las implicaciones de la diferencia, entendida esta desde categorías como raza, clase, género, sexualidad. Cuando se habla del *damné* es pertinente reconocerlo en contexto, es decir, son las vivencias del *damné* las que avocan al problema mismo de la colonialidad del ser.

---

<sup>17</sup> Adopto aquí la noción de persona de los indígenas que no es exclusiva de los seres humanos, sino que cobija a todo lo existente vivo o inerte.

El *damné* es un sujeto (*particular y trascendental*), que vive un sinnúmero de experiencias bajo unas relaciones que cuestionan la concepción de humanidad, que obligan a repensar entonces las dinámicas que este padece. Bien señala Maldonado-Torres (2007) que:

Esta realidad y esta dinámica son posibles por la idea de raza y el escepticismo misantrópico maniqueo colonial que es parte de la modernidad engendrada por el *ego conquiro*. En esta realidad geo-política y social, la supuesta inferioridad pasa a convertirse en dispensabilidad, lo que hace que la cercanía constante de la muerte, y no solo la pobreza, defina la situación del condenado. El *damné* no solo está condenado a no ser libre, sino a morir antes de tiempo. Esta condición define la experiencia vivida del *damné* (p. 154).

Como el *damné* no puede ser entendido a la luz de su misma vida como *Dasein*, considero que la visión de Maldonado-Torres (2007) de seguir a Fanon en una ética de la donación es pertinente. La posibilidad de verse unos a otros partiendo desde el cuerpo mismo de una manera distinta a la impuesta renueva las posibilidades de sentido y apertura. La mediación existente entonces entre unos y otros gracias a la horizontalidad permite una relación no jerárquica en la que los *damnés* pueden sentirse, conocerse, pensarse, interactuar, ser diferentes: “El amor y la justicia des-coloniales buscan restaurar el mundo paradójico del dar y recibir, a través de una política de la receptividad generosa, inspirada por los imperativos de la descolonización y la des-gener-acción” (p. 156).

Tal y como se verá en la caracterización de la des-gener-acción, la feminización es parte de estas relaciones entre colono y colonizado. Así que las experiencias continuas de cercanía con la muerte, la violación a partir de la feminización de los *damnés* y la difusión de la sospecha constante se reproducen y son personificadas: ¿quién es la amenaza? El negro.

Hombre o mujer, los dos son violados y en el caso masculino se despoja de cualquier representación fálica que pueda significar un desafío a la autoridad del blanco. Uno por su sexo representa la posibilidad de trasgresión a la blanca (desde el maniqueísmo misantrópico colonial/racial) y la mujer negra se torna el objeto erótico y dador de placeres que ha de satisfacer al colono.

Es interesante el planteamiento que realiza Maldonado-Torres (2007) respecto al papel del *damné* en tanto se lleva a cabo la feminización. Ya sea como agente o como receptor el *damné* es concebido como amenaza y se legitima su dispensabilidad y merecimiento frente al maltrato que recibe en un esencialismo discriminatorio racial:

Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema (p. 149).

No basta pues con clasificarle con una idea legitimada por las ciencias que conlleva a la subalternización, sino que además de ello se le feminiza porque el europeo tiene una visión hegemónica en la diferencia sexual. El ser violado, penetrable y de color (no blanco) lleva consigo una carga simbólica de dominación, sometimiento y sumisión. Es también en el papel del feminizado que se transcriben relaciones de poder por parte del colono. Y además de ello, hay que decir que dicha relación basada en la diferencia de género habrá de reproducirse en la interacción entre negros y negras (Maldonado-Torres, 2007, p. 149), lo que quiere decir

que la racialización, la experiencia cotidiana con la muerte, no son lo único que determina la colonialidad del ser. Las vivencias del hombre negro son coloniales bajo estas categorías, pero la vivencia de la mujer negra aparte de ello suma su condición en relación *vis a vis* con el negro.

Estas relaciones desiguales observables desde la mirada colonial me permiten reconocer la naturalización de muchas de las dinámicas que hacen parte de la cotidianidad en un lugar como mi ciudad. Los ejemplos corresponden a diferentes ámbitos pero considero fuerte el hecho de que todos ellos tienen como trasfondo muchas de las ideas expuestas anteriormente. Quisiera empezar por mencionar la idea socialmente aceptada de que las mujeres y los hombres afro son “sexualmente muy activos y eróticos”. Cargan un lastre que les adjetiva, generaliza desde la categoría racial como sujetos de deseo sin que existan fundamentos de ello, más que las ideas que se perpetúan desde el colonialismo en las que se les concibe como sujetos eróticos. También quisiera decir que la relación hegemónica que se reproduce entre colonizados –y que será tratada con mayor detenimiento en el segundo capítulo- pervive en distintos y variados contextos en los que el hecho de ser mujer pareciera ser condición “natural” para que deba aceptar cierto tipo de tratos (abusivos) por parte de los hombres porque debo reproducir la idea de sumisión. Por último, quisiera mencionar el problema de la violencia nacional, en lugares que catalogo como periféricos. La violencia en ellos se vive de manera distinta que en la ciudad, pero trayendo a Fanon (1963), puedo analizar que los hechos violentos se reproducen cotidianamente en sujetos que comparten los mismo lugares de enunciación, pero que producto de las dinámicas políticas desiguales, amparadas en la historia de nuestro país y en un sentido poco ético de la relación con los otros, viven situaciones límite que les avocan a la violencia, sin que con ello pretenda posicionar una

justificación, considero que su experiencia con la muerte no es ajena, más bien cotidiana y habitual.

#### ***1.4.2.1. La des-gener-acción.***

La feminización de los sujetos conlleva a una carga simbólica sumamente significativa pues el colonizador se erige como masculino-dominante y los colonizados (hombres y mujeres) son feminizados para aludir y justificar no solo sus características “sumisas” y “eróticas”, sino el hecho mismo de que las relaciones entre unos y otros sean jerárquicas así como opresoras. Con la feminización de los oprimidos se da paso a la violación, especialmente la de la mujer. Así, a la racialización, característica del escepticismo misantrópico, se le suma la sexualización. Maldonado-Torres (2007) citando a Joshua Goldstein (2001) plantea:

1) La sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer. Mi argumento aquí es que estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas (p. 139).

Las ideas implementadas desde este marco misantrópico colonial van a ser luego naturalizadas y exportadas, trascenderán los límites de la geografía americana para extenderse alrededor del mundo, bajo una perspectiva de guerra normalizada de las relaciones entre unos y otros, con sesgos raciales, sexuales, sociales, geopolíticos, científicos y no-éticos. Estos, se constituyen en una especie de “legado” que desde aquel entonces se

resignifica y recontextualiza, de acuerdo a determinados intereses. La actitud imperial se perpetúa.

Como se ha visto la colonialidad apela no solamente a las diferencias raciales, sino a su vez, a las diferencias de género y sexo. Con la posibilidad de iniciar las interacciones con los otros a través del cuerpo, de manera libre, las posibilidades se resignifican:

El ideal de receptividad generosa provee otras coordenadas para entender la corporalidad y la relación con otros, la cual supone una ruptura con las dinámicas raciales, así como con concepciones de género y sexualidad que inhiben la interacción generosa entre sujetos. En este sentido, una respuesta consistente a la colonialidad envuelve, tanto la descolonización como la des-gener-acción (o acción que rompe con las relaciones dominantes coloniales de género) como proyectos (Maldonado-Torres, 2007, pp. 155-156).

La des-gener-acción, es una opción característica de la decolonialidad que implica la ruptura de modelos coloniales, abriendo a la posibilidad de interacciones y respeto por las diferencias de los otros, sin que estas sean motivo de imposición hegemónica, por el contrario, la des-gener-acción y descolonización replantean el papel del cuerpo no ya como mecanismo de exclusión, anulación e invisibilización, sino que se guarda en él también una manera otra de ser, distinta a la impuesta. Se retoma así un concepto apenas enunciado anteriormente pero que resulta más que relevante en la colonialidad del ser y es el denominado *amor des-colonial*<sup>18</sup> en palabras de Maldonado-Torres este:

---

<sup>18</sup> Término de Chela Sandoval (2000).

Se refiere a la suspensión teleológica de la identidad en vías de la descolonización. Este inspira una justicia, también des-colonial, donde se abre un espacio para la opción preferencial por el *damné*, más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan des-historizando las relaciones sociales.

Puedo decirse entonces que las reflexiones en torno a la colonialidad en sus distintas formas y en el caso puntual, la colonialidad del ser, no solo me han permitido hacer evidentes ejercicios de naturalización y legitimización de relaciones coloniales, sino que además de ello han abierto la puerta a la necesidad de plantearme y hacer evidentes los férreos supuestos modernos desde otros *loci* de enunciación que me exigen repensar las maneras en las que como seres humanos interactuamos y vivimos. Ni la categoría de raza, ni el maniqueísmo misantrópico colonial, ni el sexo, el género o la feminización de los *damnés* pueden ser empleados para anularles. Es imperante cuestionar lo que se ha dado por supuesto, lo que se ha dicho son las maneras adecuadas de ser, lo que se ha escindido a costa de la existencia y no existencia de otros. Es una exigencia desde distintos niveles que conecta el pensar, el sentir, el vivir, el actuar.

Soy un *damné* racializado. Uso esta lengua en la que escribo y con ella tengo la posibilidad de reflexionar desde las ontologías relacionales sobre mis experiencias vividas, pues ello constituye la colonialidad del ser. Me permito apropiarme las reflexiones de Mignolo (2016), Maldonado-Torres (2007) y Fanon (1963) para plantear que hay unos legados coloniales que me afectan y repercuten en las maneras de habitar mundo, pero así mismo, en un ejercicio decolonial contemplo la importancia de dar cabida en mi mundo a otras maneras de ser. Contrarrestando con mis pensamientos, acciones y corazón los discursos totalitarios y universalistas que en ese marco, no dan cabida a la posibilidad de ser este *damnés*. Me

Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales

distancio críticamente y opto por las posibilidades que estos autores y la vida misma me posibilitan para vivir en otras lógicas y habitar otros mundos.

## Capítulo 2

### 2. La colonialidad de género

El *damné* no puedo entenderlo únicamente a la luz de su racialización, pues si bien esta es la que permite su dominación y jerarquización no es la única categoría que tiene un peso decisivo en las maneras en las cuales se dan las relaciones entre los colonizadores y los colonizados, y a su vez, las relaciones entre los colonizados hombres y mujeres.

Los *damnés* somos sujetos engenerizados y racializados. Esta asignación se nos hace desde quien impone su manera de ver el mundo como la única válida y existente, es decir, desde quien tuvo el poder, el colono. Las implicaciones de esta asignación van a repercutir tanto histórica como actualmente en las labores que se asignan a los *damnés*, en la manera cómo estos son vistos desde la mirada del colono, es decir, como sujetos distintos al promovido por la modernidad, pues no son el blanco, europeo, burgués. También como son en el mundo y dicen de este.

Las reflexiones decoloniales me permiten una mirada crítica gracias a la cual puedo analizar el impacto de la engenerización en mi vida. Tanto la engenerización como la racialización se entretajan en el plano vivencial, pues se dan de manera conjunta. Con su teorización comprendo cómo desde los sucesos modernos - coloniales los *damnés* se engenerizan para racializarles y se racializan para engenerizarles y ubicarles ontológicamente en un lugar jerárquico más bajo del hombre europeo. Aquí acontece la subalterización.

Este proceso de engenerización sucede desde la visión del europeo sobre los *damnés* y la reflexión decolonial me posibilita una aproximación a una forma otra de entender el género.

¿Cómo entender el género? ¿Cuál es su relación con el sexo? ¿Qué puedo decir del género y el sexo más allá de las ideas naturalizadas por tradición?

## 2.1. Género y sexo

Parto de una defensa por la afirmación: el sexo es una construcción social a la luz de una mirada histórica.

Desde la perspectiva colonial el sexo se da por la naturaleza, es una categoría que no se cuestiona porque la naturaleza misma es su fundamento. Así que puede no darse la posibilidad de cuestionarle. Sin embargo, es válido y necesario preguntarme si acepto esto sin más o no.

Siguiendo el texto de Claudia Patricia Rivera<sup>19</sup>, la diferenciación sexual no estaba establecida de manera total, en cambio la manera de concebirle podría decirse era incompleta y muy distinta a lo que cotidianamente se acepta:

Hasta el siglo XVI, en la medicina, el sexo de hombres y mujeres no estaba plenamente diferenciado. Los genitales masculinos y femeninos eran considerados como semejantes, tanto en su aspecto como en sus funciones, trazándose una continuidad entre los cuerpos de unos y otras: es decir, el sexo se sustentaba en analogías formales y estructurales que hallaban la medicina y la práctica jurídica en los cuerpos de la época. En su lugar, era en el rol social

---

<sup>19</sup> Rivera, C.P. (2006). Una historia política de la diferencia sexual. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez, (Comps.), *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. (pp. 185-202). Bogotá, Colombia: T/M Editores.

-principalmente- en el que tenían anclaje estas disparidades (Rivera, 2006, p. 185).

Los alcances científicos de la época en el campo de la medicina eran limitados y las maneras de entender las diferencias se planteaban a partir de lo que se recogía desde la filosofía. Esto quiere decir que se concebía una complementariedad entre los cuerpos y que sus distinciones no obedecían más que a ideas que reforzaban dichas similitudes, pero que se limitaban en tanto recogían visiones como la oposición entre el calor y el frío para explicar las distinciones corporales entre hombres y mujeres. Sin embargo, una jerarquía estaba establecida y los hombres eran la idea de perfección que las mujeres no alcanzaban. Los rasgos físicos o la menstruación por ejemplo, se explicaban como imperfecciones y no como diferencias (Cfr. Rivera, 2006, p. 187).

Los papeles que mujeres y hombres asumían eran los que daban cuentas de sus diferencias y no su corporalidad. Sin embargo, en esa lógica de perfección era la mujer la que podía volverse hombre al asumir cierto tipo de tareas y así, acercarse a dicho ideal. Este proceso no se daba en un sentido contrario porque contravenía el ideal de perfección promovido en la época. Pero validaba la transitoriedad de la diferencia sexual de mujer a hombre.

Sin embargo, la diferencia sexual si va a transformarse con el paso del tiempo. Luego de los avances de la medicina y la necesidad del estudio de los cuerpos, la diferencia sexual se estatiza y el ideal de perfección por las diferencias fisiológicas entre unos y otros se desvirtúa.

Rivera (2006), se interesa por cuestionar siguiendo a Butler (2002), el estatismo que adquirió la diferencia sexual, que anteriormente estaba supeditada a los papeles que los sujetos asumían. Así mismo, deduce que el género precede al sexo porque este último se relaciona

con el rol que la naturaleza desempeña sobre el cuerpo. La asignación del sexo lleva una carga histórica que determina el control de los cuerpos, desde que el sexo se les es asignado:

Mientras que en la época de este cirujano<sup>20</sup> la diferencia significativa era la social -y la biológica estaba supeditada a esta-, en nuestra época la jerarquía parece haberse invertido, y este cambio se debe, en mi opinión, al lugar que la naturaleza comienza a ocupar dentro del conocimiento sobre el cuerpo y de las estrategias destinadas a abordarlo, así como a la forma en que estamos entendiendo dicha naturaleza (p. 190).

Al plantear la diferencia sexual desde la medicina se empieza a construir el significado del sexo. La mirada anatómica se carga de significados históricos que empiezan a consolidar dicha diferencia. El cuerpo se regula y se normalizan las maneras en las que se desenvuelve, su posibilidad de reproducción, su constitución celular y la relación que de allí se establece con los roles sociales. También surgen las disociaciones entre fecundidad y placer y el papel del deseo en los cuerpos de las mujeres se desplaza por perder la anterior relación (creencia) entre fecundidad y placer:

(...) que la diferencia sexual deba ser entendida -tal es mi parecer- no como una condición corporal inmutable sobre la que tienen lugar elaboraciones sociales a cuyo conjunto se le denomina género, sino como una construcción social que puede ser rastreada considerando la historicidad de sus categorías.  
(Rivera, 2006, p. 190)

---

<sup>20</sup> Hace alusión a Ambroise Paré quien vivió en el siglo XVI.

Coincido con la afirmación histórica de la diferencia sexual porque está sujeta a las maneras en las cuales las sociedades se desarrollan. Históricamente se dan asociaciones entre la mujer y la fertilidad, la reproducción y su casi entera responsabilidad en calidad de madres por gestar y cuidar de esa nueva vida. Dado el nacimiento de los Estados, son las mujeres las que asumen la responsabilidad de formar familia y de controlar la natalidad a través de la planificación. Pero a su vez, exige la lucha de las mujeres para su reconocimiento y validación política (Cfr. Rivera, 2006, p. 194). La pugna por ser entendidas también como seres humanos no inferiores a los hombres plantea la aceptación o el rechazo de la diferencia sexual como natural o histórica. Aquí opto por la aceptación del sexo como construcción social.

En concordancia con la afirmación anterior:

En las primeras décadas del siglo XX, la antropóloga estadounidense Margaret Mead (1982), quien hizo un estudio comparativo en tres grupos humanos en Melanesia, nos mostró la imposibilidad lógica de una explicación basada *exclusivamente* en determinantes de tipo biológico. En su investigación, Mead encontró que los significados y las características asociadas a lo "femenino" o a lo "masculino" eran distintas en las tres sociedades estudiadas. En uno de los grupos en cuestión, características como la "agresividad" y la "iniciativa" sexual -atributos culturales asociados en Occidente a lo masculino- eran propios de las "mujeres". Trabajos antropológicos subsiguientes aportaron múltiples evidencias de la variabilidad cultural en la organización social de la "diferenciación sexual" (Melo, 2006, p. 35).

Para Melo (2006), la diferenciación sexual se halla condicionada a los grupos culturales y sociales, que son los que determinan qué es lo femenino y qué es lo que puede entenderse como lo masculino. En este orden de ideas, no es posible que no existan diferencias entre culturas sobre las elaboraciones que alrededor de la diferencia sexual se tejen.

Por ejemplo, en nuestro entorno social es la mujer quien en su mayoría debe velar por el uso de métodos anticonceptivos. Valga decir que casi la totalidad de ellos están diseñados para ser usados por la mujer y el condón y la vasectomía son los únicos métodos creados para el hombre<sup>21</sup>. Así mismo, la maternidad se ha asociado con los ideales cristianos, propios de los procesos coloniales e independentistas que han perpetuado la imagen de la mujer como madre que sufre y vive en función de sus hijos y su esposo.

Podría afirmar que la idea de madre todavía hoy día es condición necesaria de la mujer para gran parte de la sociedad colombiana. Si una mujer decide no tener hijos o vivir la maternidad fuera de las construcciones históricas tradicionales se le censura y juzga, tanto en ámbitos religiosos como sociales. Nuestras decisiones sobre el cuerpo se hallan reguladas por legislaciones, que en muchos casos nos impiden ser libres frente al cuerpo mismo, como por ejemplo el poder o no abortar y bajo qué situaciones es legal, o el que se debe tener una cierta edad para operarse como método de planificación definitivo, y el médico puede negarse a aceptar la decisión de la mujer si esta no tiene hijos<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> La pastilla anticonceptiva masculina está en fase de prueba con animales. Para más información ver: <http://www.semana.com/vida-moderna/articulo/la-pastilla-anticonceptiva-para-los-hombres/466574>

<sup>22</sup> Es relevante la apreciación que hace Marco Melo (2006) en la que plantea que hay categorías que afectan este tipo de experiencias: “(...) Esas expectativas colectivas de género de que tanto hemos hablado se modifican dependiendo de la condición de clase, el periodo del ciclo de vida y el lugar que ocupen los sujetos sociales en el sistema de ordenamiento socio-racial” (p.37).

También en el plano cotidiano la continuidad de frases como: “la mujer es la que hace el hogar”, “la mujer debe cuidar la familia”, “si el marido se va es culpa de la mujer” y desde otro extremo frases como: “ya fue mamá y no hizo nada más de su vida”, “tuvo muchos hijos”. Tanto en uno como en otro caso evidencio juicios sobre ese *damnés* mujer que está en total posibilidad de decidir libremente sobre su cuerpo y su vida, pero que continuamente se enfrenta al señalamiento y la censura. No comparto ni perpetúo la idea de que sean otros los que tengan la potestad de decidir sobre los propios cuerpos, ni de hombres ni de mujeres.

Todavía se da una relación jerárquica entre hombres y mujeres, que en muchos ámbitos nos sitúa en un lugar subordinado. Se cuestionan por ejemplo, las capacidades intelectuales de las mujeres en el campo de la filosofía o la ciencia. O el señalamiento del amamantamiento de bebés en ciertos espacios por ser “inadecuado” y mal visto, y en otros casos la cosificación de los cuerpos de las mujeres es aceptada, como en las campañas publicitarias en las que la exhibición de los senos está normalizada.

También, puedo decir que todavía algunos papeles parecen tener una relación de subordinación en la cual se considera que algunos sujetos mujeres asumen papeles de hombres que no podrían y viceversa. Quisiera plantear, el que una mujer que sea futbolista, por ejemplo, puede ser cuestionada en su ser mujer, se le puede tildar socialmente de “marimacha”, o a su vez, algunos hombres son cuestionados en su ser hombre por desempeñar cargos que tradicionalmente han asumido las mujeres, por ejemplo, ser enfermero. Tanto en uno como en otro caso, el énfasis de la diferencia de género se dice como ofensa, porque encubre un rechazo cultural e históricamente aceptado de que la mujer y las funciones que asume, al menos tradicionalmente, son menos relevantes que las del hombre y el hombre no debe asumir roles que tradicionalmente han ocupado las mujeres.

Aunque no por ello, haya que dejar de reconocer que hoy en día la aceptación del ejercicio de ciertos roles sea menos difícil que antes:

Todo se hace más claro si pensamos que los significados que asociamos a cada una de las categorías de género varían también con el tiempo histórico colectivo y con el tiempo "biográfico" de cada una/o de las/los sujetas/os. Podemos hacer un pequeño ejercicio retrospectivo: pensemos en nuestras/os abuelas y abuelos, recordemos cuáles eran los "lugares" que ocupaban en la casa y en la calle y las expectativas que tenían para sus hijas e hijos. ¿Son las mismas que tenemos ahora? Evidentemente no. ¿Significaba lo mismo ser "mujeres" u "hombres" cuando teníamos 7 años que en este momento biográfico? Seguro que no. Esto se debe a que el género, como sistema de organización de la sociedad, se transforma y se reestructura a través de la lucha política y social, que en este caso han sostenido los movimientos sociales feministas y otros grupos dominados por la transformación de los arreglos de género vigentes (Melo, 2006, pp. 36-37).

En medio de esas construcciones sociales sobre las que se da el género, considero que la menstruación también tiene pesos sociales ambivalentes. Se ve como una carga y se le ridiculiza de distintas maneras y de otro lado, se mecaniza, desconociendo las implicaciones de la ciclicidad de la mujer. Desde un posición personal, considero que la menstruación no implica el peso absoluto sobre la crianza de otro ser humano, pero si la posibilidad de reconocerse como dadora de vida. No creo que sea una carga que hay que padecer, sino más bien una posibilidad de percibirme diferente cada cierto tiempo. Es también abrirme a la opción de ser madre, más allá de lo que se imponga socialmente, sin que ello me haga más o

menos mujer que quien decide no tener hijos. Es creer que se puede pensar en una maternidad-paternidad más consciente y respetuosa de las libertades y derechos de quienes deciden ser padres y madres asumiendo una responsabilidad conjunta en todos los ámbitos de vida y no solamente en los legales, que son los que se regulan.

Si la historia ha impuesto cargas sobre nuestros cuerpos, considero que tenemos la potestad de ejercer libertad sobre lo que nos pertenece y el deber como seres inmersos en una sociedad de luchar y reconocer que siempre hay opciones para validar nuestra singularidad y decisiones de vida, ser más allá de lo que se espere de nosotros, es para mí decidir fielmente aquello que uno cree, siente y piensa.

Por tanto, afirmo que soy un sujeto que es mujer, mestizo, madre, al que se le ha asignado legal y socialmente un género, que pertenece a una clase social media y que dadas estas condiciones y otras que se difuminan en la singularidad de la existencia, hoy tiene la posibilidad de sentir y pensarse en un marco crítico otro, distinto al impuesto, aprendido y aceptado hasta ahora.

## 2.2. La colonialidad del género

La revisión crítica de la historia desde la decolonialidad me permite plantearme la reflexión sobre el impacto de la engenerización en mí. Para ello cito a Lugones<sup>23</sup> (2008), quien defiende la idea de que la colonialidad del género es la engenerización<sup>24</sup> y la racialización acaecida en

---

<sup>23</sup> Son muchas más las feministas que se han ocupado de reflexionar acerca del problema de género. Dentro de las que se cuentan Yuderkis Espinosa, Ochi Curiel y Rita Segato. Sin embargo, la selección de María Lugones, obedece a una cuestión metodológica que me permita desarrollar esta problemática.

<sup>24</sup> Engenerizar es otorgar un género dentro del binarismo (hombre o mujer) a unos sujetos bajo un supuesto orden natural, biológico. Sin desconocer la categoría de raza como una posibilidad de clasificación jerárquica dentro de este. Así como la regulación de relaciones sexuales solamente de tipo heterosexual.

el patrón de poder capitalista eurocentrado y global, vivenciada en dos esferas: (Lado claro) que permite caracterizar las relaciones existentes entre colonos y colonos. (Lado oscuro)<sup>25</sup> que evidencia la violencia de las relaciones existentes entre colonos y colonizados y colonizados y colonizados. Al respecto Lugones (2008) plantea:

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «engenerizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género –ambos son ficciones poderosas (pp. 93-94).

Esta idea de Lugones entreteje a la raza y al género, juntos se emplean para reproducir relaciones hegemónicas. Primero es el español el que controla al colonizado, pero se basa en la denominada matriz colonial, tratada en el primer capítulo. Se controla el saber, el hacer y el ser, es la colonialidad epistémica, de poder y ontológica, que abarca la existencia del *damnés* al que ahora también debe reconocérsele el género, pues este valida las relaciones de subordinación entre colonos- colonizados y también colonizados hombre y colonizados mujeres.

---

<sup>25</sup> Al respecto de los lados claro y oscuro puede decirse que el lado claro corresponde a la modernidad vivida en Europa, mientras que el lado oscuro hace alusión a la colonialidad constitutiva de la modernidad, vivida en los territorios conquistados y posteriormente colonizados. Para abordar esto con mayor detenimiento ver: Mignolo, W. (2016). El lado oscuro del renacimiento. Popayán, Colombia: editorial Universidad del Cauca.

Así puedo identificar la raza como una categoría de invención que jerarquiza y condiciona al sujeto colonizado, al que denomino en este escrito como *damné* y que entre las relaciones engenerizadas de los *damnés* privilegian la diferencia sexual entre hombre y mujer. Esto quiere decir que el *damné* masculino predomina sobre el *damné* femenino. Reproduce el modelo del colono para reafirmar su jerarquía sobre la mujer *damné*.

Este legado histórico se reproduce actualmente. Sin negar las luchas por la equidad de hombres y mujeres, el peso histórico evidencia profundas desigualdades que se mueven de un extremo al otro. Por ejemplo, se vive un control de los cuerpos que regula lo que un *damné* puede o no reconocer en el plano afectivo, al afirmar que los hombres no lloran porque eso es de niñas, o el que una mujer no puede demostrar tenacidad para desempeñar un rol que tradicionalmente se concibe como exclusivo del hombre.

La engenerización como proceso histórico y constitutivo de la modernidad - colonialidad permitió junto a la clasificación racial, la clase y el conocimiento, la dominación de los sujetos colonizados, los *damnés*. Una mirada crítica sobre esta me permite analizar el impacto del entretreído de estas categorías que en el plano cotidiano son inseparables, pero que vistas teóricamente posibilitan una manera más amplia de comprender la denominada colonialidad, que configura un discurso excluyente y pone en entredicho el universalismo promovido al hablar del hombre moderno. Pues el sujeto *damné* no es blanco, es trabajador explotado, es feminizado.

Respecto a la feminización la concepción de otredad más próxima del hombre europeo es la mujer europea. Recordemos el lado visible que plantea Lugones (2008) de la modernidad en el que se racializa el género y se engeneriza la raza en Europa. La mujer europea no tenía acceso ni poder en muchos ámbitos, casi era relegada tal y como se ha visto, a la familia. Por

tanto, la feminización parte de la relación de subordinación entre el hombre y la mujer europeos. Al respecto Ochoa (2014) plantea:

Pero el ‘otro-dominado’ más inmediato no son ni los moros ni los chinos o los indonesios sino las mujeres y, en ese sentido, ese ‘otro’ (el indio/a) —como dice Dussel— no fue visto en realidad sino encubierto bajo el halo del imaginario de lo femenino-sometido. En ese sentido, antes que ver a los/as indios/as como el ‘otro-lejano’, los vieron como ese ‘otro-cercano’ (las féminas), que fue el punto de partida (el original hecho calca) desde el cual pensaron e imaginaron al ‘otro- lejano’ (del mundo árabe, oriental, americano, etc.). Así, la primera alteridad del español-dominador es la mujer-dominada antes que el otro-‘infiel’, no dominado plenamente antes de la conquista de América (el infiel árabe, chino, asiático, etc.) (p. 116).

Este legado histórico y su repercusión en la colonialidad del ser constituida por las experiencias que vive el *damné*, es innegable. La engenerización de los *damnés* que les feminiza se realiza con el fin de reproducir la relación cultural de poder válida para el europeo y para muchas culturas del continente americano, previa conquista. Dicha reproducción se da en un marco en el que las experiencias de esos sujetos racializados y engenerizados se regulan por distintas vías como la religión, el control militar, el saber que se avala puede ser difundido y que repercute en sus vivencias.

Sin embargo, reconociéndome a la luz de estas categorías es necesario afirmar que bajo su marco tengo beneficios. Si bien por ejemplo hay una inequidad por ser mujer en una sociedad patriarcal, que construye mi sexo y mi género, gracias a mi clase he podido estudiar y tengo la posibilidad de analizar y reflexionar sobre esto. El acceso a la educación universitaria no

es viable para muchas mujeres colombianas, aunque si lo fue para mí. Soy un *damné* feminizado, tengo la capacidad de cuestionar el *statu quo* y repensarme desde una ontología relacional, en cuanto puedo reflexionar sobre mis experiencias vividas a través del lenguaje. Las experiencias y el lenguaje constituyen esta ontología relacional.

### **2.1.1 El género en la colonialidad del poder**

El sistema capitalista eurocéntrico/colonial tiene unas relaciones binarias válidas basadas en una concepción “naturalizada” de las diferencias biológicas, por tal motivo los hombres y las mujeres asumen unos determinados roles, en los cuales, el ejercicio y actividad pública son características de los hombres; en la vida privada también serán los hombres los que ejerzan el liderazgo. Por su parte, las mujeres quedan relegadas al cuidado de los niños y condicionadas a lo que sus esposos determinaran, (esta era la opción aceptada o en su defecto, entrar en la vida religiosa).

La colonialidad del poder crea condiciones de orden biológico para llevar a cabo una relación entre hombres y mujeres, pero deja de lado algunas precisiones que Lugones (2008) evidencia en un ejercicio de descolonizar la reflexión de sociólogo: “Quijano presupone una comprensión patriarcal y heterosexual de las disputas por el control del sexo y sus recursos y productos” (p.78). Ello quiere decir que bajo la óptica de Quijano el género se limita a la manera en la que se entiende el sexo. Del mismo modo, que contempla unas relaciones hegemónicas que son determinadas por quien ejerce el poder, es decir, el hombre. La mujer se entiende como un recurso del que se dispone, y por supuesto, las relaciones que se contemplan son de orden heterosexual. No hay posibilidad pues de asumir un orden distinto en el que sea viable concebir otro tipo de relaciones, a la mujer más allá de un recurso y a la

posibilidad de que las relaciones se den en un tipo distinto a la heterosexualidad (Lugones, 2008, p. 98).

De modo que Quijano acepta una relación jerárquica y binaria entre los hombres y las mujeres, proveniente de la concepción del europeo que coloniza (eurocentrada y capitalista) y no se adentra en un análisis que llegue a evidenciar cómo lo aducido a lo biológico posee un tinte sesgado por la ideología. Las distinciones entre hombres y mujeres así mismo presuponen un tipo específico de relacionamiento sexual, que será, claramente, el aceptado, la heterosexualidad. Se habla entonces de una concepción limitada del género que Lugones (2008) evidencia de manera puntual, *para Quijano el género presupone: Dimorfismo sexual. Heterosexualidad. Distribución patriarcal del poder.* (p. 82).

Cuando se asume la categoría de género bajo los parámetros eurocentrados y capitalistas, hay una presunción de universalidad frente a la misma que no se cuestiona sino que se acepta. Ello inevitablemente desemboca en una limitante porque a la luz de la decolonialidad se hace necesario evidenciar la complejidad de las relaciones que se establecieron y las ideas que al día de hoy se perpetúan como rezago de las mismas.

Lo anterior quiere decir que si se sigue sin más la concepción de que al tratar el género solo se han de tener en cuenta las diferencias “biológicas” de los sujetos, entendidas como un conjunto de características dadas por naturaleza (senos, mayor o menor vello, pene, vagina, etc.), y a ello se le suma el planteamiento de que la heterosexualidad es *la* forma válida del encuentro con los otros, y que las relaciones de poder se han establecido de determinadas maneras (patriarcales) dadas las condiciones “naturales” que diferencian a los hombres y a las mujeres, se llega a una concepción que justifica y reproduce las diferencias de género desconociendo otras posibilidades que pueden evidenciarse al trascender la mirada

del europeo. Se llega a la necesidad misma de reconocer que los aspectos físicos no son determinantes para todos los sujetos, que la heterosexualidad no es la única manera de relacionarse con los otros y que el hecho de ser mujer y no hombre, es la razón o justificación “natural” para que se me sea tenida en cuenta o no en un plano de relaciones de poder a nivel general.

Si se acepta la visión eurocentrada y capitalista, la decolonialidad debe entonces contemplar esas otras posibilidades que permitan plantear no solo una visión crítica sobre la manera en la cual se entiende el género sino además de ello, debe entonces reconocer esas otras posibilidades de comprenderle, que exigen desligarse de los cánones establecidos por la visión colonial, como la naturalización de la categoría sexo, el peso histórico que cargan los géneros, la articulación de relaciones desiguales no puede seguir dándose por sentada y naturalizada. Empezar por enunciar el por qué es necesario transformar la manera de entender relaciones que bajo la concepción de género han persistido y que, históricamente, llevan al desconocimiento de los *damnés*, [Siguiendo la conceptualización del sujeto colonizado que aborda Maldonado-Torres (2007)].

De Quijano se recupera y sigue la idea de que el género es constituido por y constituye a la colonialidad del poder, ya que dentro de sus planteamientos se aborda en cierta medida una relación entre la raza y el sexo, en tanto algunas de las dinámicas establecidas por el europeo son constituidas desde el papel de hombre. Sin embargo, el hecho mismo de plantear dicho ordenamiento de la colonialidad del poder en el que se ve al hombre europeo como agente y ejecutor del poder y a la mujer europea como mera receptora en esta relación y peor aún, a la mujer de color como un recurso del cual puede disponerse replica una visión aceptada que es objeto de crítica desde la decolonialidad misma, ya que pueden ser analizadas otras

concepciones que evidencien que los relacionamientos de los sujetos pueden darse de distintas maneras y que ello lleva necesariamente a cuestionar entonces la categoría de naturaleza y biología versus construcción cultural. Quijano acepta pues la visión colonial de la categoría de sexo y el aporte crítico a esta misma se da desde el feminismo decolonial que si se adentra en análisis de reproducción colonial del sexo, el impacto de la feminización de los sujetos racializados y la reproducción de estas relaciones entre estos últimos.

Aquí encuentro un punto de confluencia entre la de-gener-acción que plantea Maldonado-Torres (2007), trabajada en el último apartado del primer capítulo y los aportes de la colonialidad de género desde Lugones (2008) y la feminización abordada por Ochoa (2014). El *damné* no solamente es un sub-alter racializado, sino que se trama con el género y la feminización para dominarle, se adjetiva y ahora gracias al entramado de estas categorías puedo verle y comprenderle más, sin por ello agotarle. Este es un problema ontológico que se complejiza y que se traduce en una infinidad de posibilidades en el campo de la experiencia vivida.

Así, el modelo patriarcal se reproduce con más fuerza y se acepta como única posibilidad de relacionamiento aceptada, lo que hace que la visión del mundo moderno-colonial se imponga como válida y única al menos desde una mirada hegemónica.

Sin embargo, en este ejercicio decolonial afirmo que el hecho de comprender este tipo de relacionamientos, reflexionar sobre ellos y poder analizarles en el plano de lo cotidiano puede y debe traducirse en una apuesta por resignificar la manera de vernos y estar en relación con los otros y con nosotros mismos. Ya no solo puedo reconocerme como un *damné* racializado, sino que ahora puedo reconocerme engenerizado, dimensionando en mis experiencias vividas y en el lenguaje, el impacto de la colonialidad de género que pervive en el mundo en el que

habito. Esto sin lugar a dudas, es una posibilidad de luchar por lo que considero válido para mi singularidad, no a modo universal y totalitario, sino más bien en un marco de ontologías relacionales en el que las posibilidades de mundos son infinitas (pluriversos), en el que no hay una respuesta acabada, ni una única manera de ver el mundo. Pues por más de que se intenten ampliar los marcos de comprensión y estos a su vez nos permitan dimensionar mucho más las complejidades de los relacionamientos, esta es una tarea de vida, inacabada y en una continua resignificación de la existencia.

Así decido a medida que vivo que acepto y que no, si bien hay imposiciones sociales que limitan, es imposible que alcancen todos los rincones de la existencia, no pueden dominar los pensamientos y sentires y las motivaciones que se desmarcan de los condicionamientos o lo que se espera uno sea. Concibo pues, la posibilidad de resignificar mucho de lo que se me enseñó sobre el sexo y el género, puedo entenderles teóricamente de otra manera y ello, me permite también vivir y comprender muchas experiencias en las que estos pesos categoriales inciden de otras maneras. Quiero creer, pensar y ser mujer, madre, mucho más allá de lo que significa tradicionalmente.

## Capítulo 3

### 3. Ese lugar en el que me muevo con más ligereza

#### 3.1 La frontera

La frontera es la posibilidad de entender cómo las culturas confluyen, aún en medio de sus contradicciones. Es entender desde la existencia misma cómo alguien puede sentirse ajeno de un lado y del otro. Este último referente categorial, me sirve para expresar la existencia de un pensamiento situado en la frontera. Uno que se halla permeado por el sincretismo, la aceptación de ciertas costumbres y actitudes y el rechazo de otras.

La frontera de manera habitual se entiende como ese límite de tipo geográfico que se establece entre dos o más territorios y que implica la separación de culturas. Sin embargo, al abordar la categoría de frontera en este escrito se hace referencia a un término que atraviesa dicha noción, pues, más allá de pretender entenderle exclusivamente desde un marco territorial la frontera va a ser abordada en un sentido amplio, es decir, la frontera no puede reducirse a un aspecto puramente geográfico, si bien desde lo geográfico esta se relaciona con aspectos de tipo político, el sentido en el que la categoría de frontera se aborda aquí extralimita este significado.

Dado lo anterior, es preciso plantear entonces que la frontera tiene otro tipo de implicaciones que se conectan con las ontologías relacionales, pues la frontera también se resignifica y se entiende como intersubjetividad, como posibilidad, como mundo, a través de las experiencias que se viven. Es en este sentido que la frontera se llena de cargas significativas que me permiten aproximarme a la comprensión dichas experiencias vividas desde otras perspectivas

que cruzan por los planos políticos, económicos, sociales y se forjan en las interacciones cotidianas de los seres. Así pues, las cargas históricas que confluyen se dinamizan y se articulan con quienes nos hallamos en un espacio y en un tiempo presente.

La frontera aquí es una categoría que se da a partir de las experiencias esto quiere decir que en el ejercicio de interpretación puede entenderse como una posibilidad de articulación con los demás referentes conceptuales. La frontera en este texto la concibo desde la movilidad, no hablo de fronteras estáticas e inmutables, por el contrario la frontera la entiendo como esas experiencias en las que convergen distintos ámbitos, históricos, políticos, epistémicos y ontológicos.

Antes de adentrarme más en el desarrollo de esta apropiación categorial, quiero abordarle desde Gloria Anzaldúa, quien en *Bordelands. La frontera* (2016), me abrió la posibilidad a repensarme desde quien soy, es decir, desde este *damnés* racializado y engenerizado que se avoca al problema del ser desde sus experiencias y lo que de ellas dice a través del lenguaje y que en un quehacer enmarcado en las ontologías relacionales, se anima a conectar este plano práctico -en el que se mueve, experimenta y habla,- con el teórico en el que se hace posible esta reflexión, *el arte de vivir y pensar con el corazón y con la mente*, Fals Borda (citado en Escobar, 2016).

En la obra de Anzaldúa (2016) se presenta todo un reconocimiento del lenguaje desde un legado viviente de los sucesos históricos en el marco de las empresas coloniales en el centro y norte del continente americano. La manera en la que se escribe este texto es un reconocimiento de muchas lenguas que hacen parte de quien habita en la frontera. Es en el lenguaje donde se hace visible la realidad de quienes por la vida misma no pueden aceptar sin más una lengua, ni un uso determinado de la misma. El escribir en inglés, chicano, tex-

mex, nahual, pachuco y español es una manera de traducir a la lengua una vida que se constituye en cierta medida, por los legados de unos y otros. Es reconocer en la vida misma que no se es de un aquí o un allá estancado.

(...) El español chicano es un idioma fronterizo que se desarrolló de manera natural. Cambio, *evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción* han generado variantes del español chicano, un nuevo lenguaje. *Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir.* El español chicano no es incorrecto, es una lengua viva (Anzaldúa, 2016, p. 105).

La apuesta de Anzaldúa al construir pensamientos y realidad desde la diversidad de las lenguas permite aproximarse a nuevos significados, comprender que las luchas de imposición hegemónicas se dieron, pero que siempre hay resistencia. Que los legados se expresan con palabras y que en la frontera los legados de uno y otro lado convergen en quien vive en ella.

Las fronteras están diseñadas para definir los lugares que son seguros y los que no lo son, para distinguir el *us* (nosotros) del *them* (ellos). Una frontera es una línea divisoria, una fina raya a lo largo de un borde empinado. Un territorio fronterizo es un lugar vago e indefinido creado por el residuo emocional de una linde contra natura (Anzaldúa, 2016, p. 42).

Lo anterior me genera la posibilidad de pensarme en los diferentes ámbitos en los que hago determinados usos de la lengua. Si bien no tengo en mi mundo la necesidad de recurrir a muchos idiomas, sino el español que uso cotidianamente y el inglés en unos determinados contextos, si puedo reconocer que el uso de uno o de otro puede mediar las experiencias de vida. Por ejemplo, en un contexto académico el uso de la lengua inglesa no representa una

limitante para el relacionamiento con otros. El uso del español como lengua impuesta y heredada no me representa un problema en ningún plano, pero si puedo reconocer que el uso de determinadas palabras puede ser una barrera para comunicarme con otras personas en tanto el acceso a ciertos niveles de conocimiento, que en mi caso es una ventaja por poder acceder a la educación superior, no es una condición normal para muchos otros *damnés* de esta tierra, que precisamente por esas brechas se ven afectados, son irrespetados y violentados ontológicamente hablando. Es decir, que sus mundos se atropellan por ejemplo en el campo de la política en el cual se les aplican leyes que van en contra de sus derechos y necesidades.

Retomando a Anzaldúa (2016), el reconocimiento de esta herencia cultural diversa, que también nos es propia, aunque como colombianos, es significativo en la medida en la que me permite llevar a cabo procesos de reconocimiento, de poder, de rechazo, de aceptación. Con Anzaldúa las tensiones evidenciadas desde la perspectiva de la decolonialidad se hacen más próximas. Por supuesto, la mirada histórica permite hacer visibles a los *damnés*, a las relaciones que se articulan entre el poder, el saber y el ser, desde reflexiones ya menos segmentadas y más inclusivas que le visibilizan.

También con la colonialidad del género, se comprende cómo la raza y el género se encuentran en una relación inseparable. Pero además de ello, con Anzaldúa puedo relacionar el lenguaje que aborda Mignolo y la experiencia vivida tratada por Maldonado-Torres en la colonialidad del ser. Todas estas categorías confluyen en tanto me pregunto por mi existencia, soy un *damnés* que trata de reflexionar en un ejercicio decolonial para así entender muchas de las experiencias que acontecen en el mundo. Aquí el ejercicio académico se conecta con la vida práctica para permitirme ser desde otros sentipensares, desde las ontologías relacionales.

## Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales

Este *damné* que veo en Anzaldúa (2016) empieza a tomar más forma, habla en lenguas diversas, conectado con lo que atraviesa en vida crea, se pregunta, analiza, reflexiona y asume. No se polariza en el binarismo sexual tradicional, sino que se mueve entre hombre y mujer, *un nuevo género* (p.261). Toma deidades de una cultura y de otra, acepta el cambio, la muerte/vida. Se reconoce en un mestizaje que le permite moverse más allá de las limitantes categoriales, en una especie de serpenteo que proporciona reconocimiento de sí, de los otros, de la diferencia, así como de la transmutación, el cambio:

Vivir en *Borderlands* significa que tú  
no eres *hispana india negra española*  
*ni gabacha, eres mestiza, mulata, media casta*  
atrapada en el fuego cruzado entre bandos  
mientras cargas las cinco razas a tu espalda  
Sin saber a qué lado volverte, de cuál huir;  
Vivir en las *Borderlands* significa saber  
que la *india* en ti, traicionada por 500 años,  
ya no te habla,  
que las *mexicanas* te llaman *rajetas*,  
que negar lo anglo en tu interior  
es tan malo como haber negado lo indio o lo negro;  
*Cuando vives en las Borderlands*  
la gente te pasa a través, el viento se roba tu voz,  
eres *burra, buey*, chivo expiatorio,  
precursora de una raza nueva,

Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales

mitad y mitad –tanto mujer como hombre, ninguno de los dos- un nuevo género;

Vivir en las *Borderlands* significa que

Le echas *chile* al borscht,

Comes *tortillas* de trigo integral,

Hablas tex-mex con *accent* de Brooklyn;

La *migra* te para en los controles;

(...)

Para sobrevivir en las *Borderlands*

debes vivir *sin fronteras*

ser cruce de caminos (Anzaldúa, 2016, pp. 261-262).

Creo que soy cruce de caminos en tanto mis maneras de ser no pueden ubicarse en la cultura europea, en la indígena o en la africana, de alguna manera cada una de ellas en mayor o menor medida me ha constituido. Si bien no vivo en un momento denominado colonización, si vivo la colonialidad, con las tensiones que ella implica, porque siempre van a estar presentes las resistencias, así como las maneras aprendidas (impuestas) de relacionarme y ser, lo que no implica necesariamente que cualquier otra posibilidad pueda ser negada, doy cabida a cuestionar, reflexionar y resignificar la vida siempre.

Soy un *damné* decolonial que se entiende desde las categorías de raza, de género, comprendo que el hecho de ser clasificado bajo estas dos categorías me hace vivir unas experiencias particulares y distintas a las de los *damnés* masculinos. Comprendo que hay una imposición naturalizada de mis roles y funciones dentro de esta sociedad, que acaecen como producto de la colonialidad y en este ejercicio decolonial intento no solo pensarme de otra manera sino

habitar el mundo de una forma distinta. La frontera es una experiencia que me permite hacerlo en cierta medida, pues me proporciona movilidad a través de mis experiencias y lo que construyo a través del lenguaje, así como un tránsito entre mis sentires y pensares.

Tal y como planteo en la introducción de este escrito las incomodidades personales y existenciales fueron las que motivaron este ejercicio que me ha posibilitado a este momento configurar nuevos modos de comprenderme. La filosofía desde el marco decolonial, las ontologías relacionales y Anzaldúa (2016), me han permitido en gran medida superar el prejuicio de que la teoría y el ejercicio intelectual se desconectan de la vida.

Pero esto lo veo ahora. El punto de partida es un lugar distinto.

Me surgieron la incomodidad y el desespero cuando las sacudidas fueron tan fuertes que el hastío se hizo intolerable, cuando me sentí como árida por dentro, cuando la vida pareció perder los sentidos. Mi relación con un *damné* masculino me puso a prueba, evidenció el peso de mi feminización, el alcance de entenderme mujer y compañera en una sociedad tradicional y machista, colonial. Tuve miedo de salir del esquema de familia tradicionalmente aceptado, quería separarme pero no actuaba. Me sentía como el *damné* de Fanon que grita. El grito porque no podía hablar, sincerarme y actuar. Pero me cansé y quise dejar de aceptar las etiquetas, las determinantes, el estatismo, el no cambio. Ya no quise aceptar más lo que me decían que debía ser o el cómo es que debía vivir.

Sin tener una claridad categórica, ya en mi vida me negaba a aceptar sin más la carga histórica de ser mujer, empecé una lucha sin entender muy bien que lo hacía. Una oportunidad de empezar a ver mucho de lo que había aceptado como natural se me abrió, una persona que

me permitió abrir mis ojos a una realidad que yo había normalizado, pero que escondía violencia, maltrato, entre otras cosas.

Las posibilidades para ser o dejar de ser pueden ser infinitas, pero cuando me aferré a querer vivir mi vida de otra manera, esta se resignificó. Cuando descubrí que a pesar de las cargas históricas, sociales, culturales, biológicas, la vida se podía vivir con más empoderamiento la apuesta por ella se hizo más grande. No quedarme anclada en el victimismo y decidir tomar responsabilidad de mí fue permitirme un modo de habitar mundo distinto.

Ahora, el problema del ser que bajo una mirada filosófica tradicional veía tan ajeno puedo entenderle como infinidad de mundos en los que todos los seres se hallan relacionados (*ontologías relacionales*), como lenguaje y experiencia vivida... y para mí la experiencia es motor de este trabajo, es lo que en un momento fue dolor, desespero, sinsentido. Situaciones de opresión, invisibilización, conflictos, luchas por conservar la libertad y hasta la dignidad como persona. Es lo que ya no quise aceptar más (victimismo, maltrato, vivir en pareja con alguien con quien no era feliz, ni sentía que podía ser yo y creo que él tampoco era feliz). Es todo lo aprendido, lo pensado, lo amado, lo dolido, lo sufrido, lo reído, es todo lo humano. Son todas las cicatrices que cargan mi cuerpo, mi espíritu y mi alma. Las batallas perdidas y las ganadas, son mis relaciones con los otros, conmigo misma. Es tanto que simplemente es imposible decirlo, pues son demasiadas las experiencias dolorosas, alegres, placenteras, difíciles, caóticas, serenas en distintos roles (madre, hija, compañera, mujer, profesora, amiga, confidente, etc.) las que me constituyen hoy como esto que soy. Con el lenguaje y sus posibilidades reconozco, enuncio y transmito lo que puedo.

Puedo decir que soy un *damné* engenerizado que ha tomado sus experiencias de vida y al lenguaje como posibilidad ontológica relacional de comprensión de su ser, dando cabida en

ese sentido a una vastedad de mundos y posibilidades de los que hasta ahora puede enunciar académicamente lo anterior. Que gracias a la noción de frontera en este plano intelectual comprendo la movilidad de mis experiencias en la constitución de mí ser y que por ella –la frontera- puedo afirmar que si hay muchas posibilidades de mundo.

Con Anzaldúa (2016), me muevo toda y el moverse es estar vivo, su concepto de frontera, me permite comprender y aceptar un caminar continuo a través de la vida. Me deja abrazar esos aspectos de mis legados históricos que se distancian y que en otros momentos parecen darse la mano. Pero todavía más importante, con su pensamiento, con sus experiencias de vida, encuentro unas ontologías relacionales cercanas, alejadas de las abstracciones teóricas, y aterrizada en los campos de siembra, en las conversaciones cotidianas.

Su propia experiencia me da cabida a pensarme en mi propia experiencia. Esta la concibo en un continuo devenir. La vida se gestiona a partir de las experiencias, estas lo van modificando a uno por dentro y por fuera, en mayor o menor medida. Hay experiencias significativas para la vida de un *damné*, esta que soy yo puede decir que algunas de estas son el ser “una mujer de color”, colombiana, bogotana, madre, apasionada por la enseñanza, amiga, hermana, confidente, pensante, sintiente... Todas estas y las etiquetas restantes que pueda ponerme darán cuenta de mi ser, pero de forma parcial, ninguna de ellas podría agotarme, definirme o acabarme. Es que el devenir, el cambio continuo, es una condición esencial de la ontología de mi existencia.

No soy pues la niña que era cuando mudé de dientes a los cinco años, no soy la madre adolescente de diecisiete, no soy la que creía que muchas cosas eran pecado, no soy la estudiante que sentía una gran incomodidad por tener que hablar en un salón lleno de hombres. No soy la que se me dijo que era y eso me encanta.

Hoy puedo decir frente a lo anterior que las construcciones del género mutan con el tiempo, dadas las luchas por lograrlo (Melo, 2008). Que puedo reconocer el peso de la labor evangelizadora y su impacto tanto en la colonización como en la colonialidad a través de una idea arquetípica de mujer ideal (la virgen María) y de una noción del mal que arrastra el *damné: el mal absoluto* (Fanon, 1963, p. 36) que ya no comparto y que mi incomodidad al hablar frente a un salón lleno de hombres ya no está basada en el hecho de ser mujer, sino que hoy perfectamente puedo decidir si quiero o no participar en un espacio así.

Las herencias de pensamientos de unos y otros lados me han permitido reconocermé, pero a esto no he llegado en principio, esto ha sido una consecuencia. El reconocimiento de lo que soy, un devenir constante, es el resultado de mi vida.

El lenguaje vivo se hace conmigo en tanto pienso y siento, me comunico. En tanto a través de este estoy en capacidad de expresarme, no únicamente desde los planos académicos, sino cotidianos, mundanos, cuando hablan las palabras, las miradas, las manos, todo el cuerpo, las risas, los gritos, el llanto. Las expresiones que se tienen al alcance y que pueden ser tan diversas como significativas. En un ejercicio decolonial me abro a la posibilidad de entenderme en una diversidad riquísima de mundos posibles, en otras epistemologías que hoy se denominan *epistemologías del sur*.<sup>26</sup>

Ahora sostengo que no acepto ninguna etiqueta: no quiero verme condicionada por un determinado uso fijo del lenguaje. Hago de este los usos que en ejercicio de mi libertad tengo.

Le comprendo como un lenguaje vivo en tanto se constituye por aquello que vivencio. Así

---

<sup>26</sup> “El marco teórico de las Epistemologías del Sur fue propuesto por Boaventura de Sousa Santos como una vía para reconocer la diversidad de formas de entender el mundo y dar sentido a la existencia por parte de diferentes habitantes del planeta.” (Escobar, 2016, p. 12). Las ontologías relacionales se encuentran en este marco.

que tomando la idea de Mignolo (2016) y de Maturana (1978) de que el lenguaje me permite generar descripciones de lo que observo y vivo, siempre desde un *locus* de enunciación. Añado a este la noción de frontera de Anzaldúa (2016) para hablar de lenguajes que se transforman con las experiencias de vida que tengo, las maneras en las que las describo y la movilidad que me implica la existencia misma, no solo en la medida en la que vivo estas experiencias que me constituyen, sino en las posibilidades de reflexión que desde ellas se me susciten en cualquier otro ahora que puede dar cabida a su resignificación. Soy un *damné* que tiene experiencias desde la frontera, que trasciende ese papel de sujeto y que en el rol de observador amplía sus maneras de ser y habitar mundos, que no se caza con una única posibilidad de comprensión de sí (colonialidad), sino que por el contrario se abre a los relacionamientos con otros seres desde otras posibilidades ontológicas relacionales de ser.

No acepto la categoría de raza como esa posibilidad de clasificación de los seres humanos desde la perspectiva hegemónica colonial. Esta me sirvió para entender relaciones desiguales entre unos y otros, pero ya entendida, decido abogar por relaciones diferentes con los otros, la jerarquía no es una opción sensata para mí. Por ello, apelo a la horizontalidad en la que los flujos relacionales con los otros son más espontáneos, colaborativos, solidarios, en la que me hallo frente al reconocimiento del otro sin considerarle dispensable. Una relación entre *damnés*, no puede darse desde la subalterización (Maldonado-Torres, 2007), las exigencias del mundo hoy me invitan a pensarme en un relación más equilibrada y basada en el respeto a todo lo que me rodea<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> “Quizá la mayor enseñanza de nuestros pueblos originarios –al visibilizar su mundo y sus cosmovisiones- es la relación con la naturaleza en un sistema horizontal, en donde se controvierte la mirada de la tradición occidental que conlleva la separación entre ser humano y naturaleza. Para las culturas originarias de nuestra América estamos ante integralidad, que impide o hace imposible tal separación.” (Ibañez y Aguirre, 2015, pp. 13-14).

Propongo una noción provisional de *damné* de color intersectado en la que los aportes de Maldonado-Torres (2007) y Lugones (2008) me permiten plantear también un no estatismo (Cfr. p. 37) de las experiencias de vida que avocan al problema ontológico, trans ontológico y sub ontológico. Con sus planteamientos de *damné*, intersección y des-gener-acción puedo hablar de un mundo que considero posible. En el que este *damné* que soy, parte desde el cuerpo para permitirse el contacto renovado con los otros. Uno que trasciende el binarismo sexual heredado y las clasificaciones de género socialmente establecidas, así como las clasificaciones de tipo racial y que se preocupa más por cómo es que puede darse esa interacción con los otros partiendo de ese primer territorio (el cuerpo), desde el *dar y recibir generoso, la horizontalidad, el amor, el respeto*.

La frontera es el lugar en el que habito. Me proporciona movilidad, tránsitos, cambios. Me permite reconocer, como lo hizo Anzaldúa (2016), legados de un lado y del otro que inciden en la construcción de mí misma. Así como aquello que no acepto, que no comparto y que no apropio a mi vida. La frontera la vislumbro no solo en un plano ontológico, en tanto me muevo en experiencias vividas y en el lenguaje, que me hacen. Sino que también la concibo en el plano epistémico, como ese fluir en pensamientos de unos y otros lados, producto de la curiosidad imperante sobre aquello que quiero comprender o me resulta fascinante. La frontera la aplico también a esas posibilidades de encuentro y contacto con y a través de los otros, desdibujando los límites modernos del yo segmentado y abriendo camino a una comprensión *otra* de la ontología, abogo por las ontologías relacionales.

## Conclusiones

Soy un *damné* racializado. Uso esta lengua en la que escribo y con ella tengo la posibilidad de reflexionar desde las ontologías relacionales sobre mis experiencias vividas, pues ello constituye la colonialidad del ser. Me permito apropiarme las reflexiones de Mignolo (2016), Maldonado-Torres (2007) y Fanon (1963) para plantear que hay unos legados coloniales que me afectan y repercuten en las maneras de habitar mundo, pero así mismo, en un ejercicio decolonial contemplo la importancia de dar cabida en mi mundo a otras maneras de ser. Contrarrestando con mis pensamientos, acciones y corazón los discursos totalitarios y universalistas que en ese marco, no dan cabida a la posibilidad de ser este *damnés*. Me distancio críticamente y opto por las posibilidades que estos autores y la vida misma me posibilitan para vivir en otras lógicas y habitar otros mundos.

Ya no solo puedo reconocerme como un *damné* racializado, sino que ahora puedo reconocerme engenerizado, dimensionando en mis experiencias vividas y en el lenguaje, el impacto de la colonialidad de género que pervive en el mundo en el que habito. Esto sin lugar a dudas, es una posibilidad de luchar por lo que considero válido para mi singularidad, no a modo universal y totalitario, sino más bien en un marco de ontologías relacionales en el que las posibilidades de mundos son infinitas (pluriversos), en el que no hay una respuesta acabada, ni una única manera de ver el mundo. Pues por más de que se intenten ampliar los marcos de comprensión y estos a su vez nos permitan dimensionar mucho más las complejidades de los relacionamientos, esta es una tarea de vida, inacabada y en una continua resignificación de la existencia.

Maldonado-Torres (2007) plantea un *damné* que se me hace cercano en tanto el cuerpo es esa puerta de apertura al otro. En la medida en la que no se le concibe desde su rechazo sino su aceptación. En cuanto me pone en contacto con otros *damnés*, en el plano *vis a vis*, no menos, no más. También es próximo porque trae una mirada de la historia diferente, una que me permite entender eso que muchas veces vivo, los alcances de la feminización de los sujetos, el peso de la validez de ciertos saberes sobre otros, la relación entre lo ontológico, lo epistémico y el poder.

Con Lugones (2008), puedo comprender el papel del género y su trama con la raza. Son categorías inseparables en la vida que han afectado nuestras maneras de ser como *damnés*. Puedo también comprender desde otro plano algunas incomodidades ontológicas, por ejemplo, el que ciertos roles parezcan todavía inaccesibles, o el que los saberes sagrados hayan tenido un monopolio masculino que perdura en muchas religiones de mi país.

Puedo comprender cómo la invención de categorías como raza y género sea tan pesada en tantos campos de la vida misma, pero así mismo, cómo gracias a esta comprensión, estoy en la facultad de asumirles de maneras diferentes. Cómo tengo la opción de aceptar o resignificar esas cargas históricas al comprenderlas en mi vida día a día, por ejemplo resignificar la etiqueta de ser madre o la de profesora.

El sexo concebido binariamente no es natural. Si bien existieron procesos históricos que afectan el hoy, siempre hay la posibilidad de repensarse. La filosofía decolonial, Maldonado-Torres (2007) y la colonialidad de género, Lugones (2008) son ejercicios valiosos de posibilitar otras formas de analizar lo que podía aceptarse sin más. Desde ellos reivindico el cuerpo que abre camino a las resignificaciones de mi existencia. Es mi cuerpo, es a través de este que vivo, siento, pienso, doy lugar a las diferentes expresiones del lenguaje para ser en

el mundo, así como para enunciar y comunicar, también para llevar a cabo procesos de reflexión del mismo lenguaje (metalenguaje), es un cuerpo en un lugar, atravesado constantemente. Este es el cuerpo del *damné* de color intersectado, que en su enunciación no agota sus sentidos, sino más bien deviene, que se reconoce más allá de los determinantes planteados por la visión del colono europeo y reconoce otras maneras de relacionarse.

La feminización de los sujetos no puede hoy perpetuarse como una cuestión impositiva para determinar lo que un *damné* es. Adopto cualquier tipo de conducta o cualidad sin por ello sentirme dentro o fuera de los estereotipos socialmente construidos, no les comparto ni les perpetúo. Soy como soy, sin que por ello deba obedecer a ideas “naturalizadas”, que ahora reconozco como cultural e ideológicamente construidas.

Ligado a lo anterior, asumo que el género es otra categoría de segmentación, que asume y limita las posibilidades de las personas en distintos ámbitos: académicos, laborales, familiares, etc. Por tanto, el binarismo de género promovido por el pensamiento europeo moderno, lo rechazo. Soy libre de asumirme más allá de este al poder entender que es una construcción histórica pretendida como natural.

De acuerdo a lo anterior, resignifico la categoría mujer, pues está llena de significados históricos que no me pertenecen. Ser mujer en esta sociedad es cargar con etiquetas de lo que uno puede y no puede ser. Soy persona y tengo maneras de ser particulares que bien pueden no encajar con las ideas “naturalmente” asumidas con la categoría mujer, como la de abnegación o sumisión.

También la extrapolo a la noción de ontología a modo tradicional, pues no puedo concebir a este momento, el que esta se desconecte de lo que la vida me pone día a día. No puede

quedarse en el plano de las abstracciones, sino que tiene que conectar con la vida, con las experiencias, con los cuestionamientos que exigen implicar y relacionarle con más saberes. Defiendo las ontologías relacionales como esas posibilidades otras de comprender la infinidad de mundos.

Ahora tengo la posibilidad de reconocermé históricamente como heredera de varias culturas, me hallo en la capacidad de reflexionar sobre los legados que me afectan. Finalmente, es en la vida misma y en la manera en la que se crea realidad (lenguaje) que me muevo, me reconozco, me comunico conmigo misma y con otros. Es en el plano de las experiencias en las que el *damné de color intersectado* me constituye parcialmente. De la herencia europea tengo entonces el uso de esta lengua, la manera en la que se articulan los pensamientos y sentimientos en palabras. De las culturas ancestrales la consciencia de la importancia de que es posible asumirse más allá de lo que puede considerarse por biológico, natural, así como el valor de lo espiritual y las posibilidades del Buen Vivir. De la herencia africana con Fanon y su lectura desde Maldonado-Torres, la mirada a los lados y no arriba o abajo que se tiene cuando se es *damné*. De Maldonado-Torres, Lugones, Mignolo y Anzaldúa la riquísima posibilidad de repensar la filosofía, para hallar en la decolonialidad del ser sentidos valiosos de experiencias, de vida.

Por tanto, teniendo en cuenta lo anterior y con el horizonte abierto por la pregunta planteada al inicio de este trabajo, me hallo con un replanteamiento ontológico de mi ser, desde un lugar de enunciación que reconoce el papel de las experiencias que me hacen ser lo que soy, en una constante transformación, movida desde un cambio continuo que se apoya en lo que podría denominar pensamientos *otros*, para reconocer categorías que me permiten

## Búsquedas fronterizas desde ontologías relacionales

resignificar mi existencia. Es una búsqueda que responde a unas necesidades personales que me inquietan y que hoy por hoy, dan cuenta de manera parcial de los sentidos de mi vida.

El devenir asumido como una propiedad esencial de la existencia, me da la capacidad de moverme de manera mucho más libre, también, de tener la posibilidad de comprenderme con amor desde el inacabable cambio que me constituye. Si bien el ejercicio decolonial me ha permitido generar comprensiones mucho más profundas de mis experiencias y las maneras en las que las manifiesto, la vida se me presenta completa y entretejida en cada momento. Reconozco que tengo la facultad de decidir las maneras en las cuales asumirlo, desde donde me hallo situada y así mismo, cómo quiero moverme. Así que me conduzco atravesando fronteras de distinto orden, disfrutando el ahora y expandiendo conciencia. Esta es una de las ontologías relacionales.

## Bibliografía

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands*, la frontera. Madrid, España: Capitán Swing.

Bhabha, H. (2010). *Nación y narración*. Introducción. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI editores. (pp. 11-19).

Castro-Gómez (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber*. (pp. 153-172). La Habana, Cuba. Editorial de ciencias sociales.

Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Recuperado de: <https://ia802609.us.archive.org/18/items/pdfy--JSwtaOiKD5itnlh/poscolonialidad-explicada-a-los-ninos.pdf>

Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Comp.). *La Colonialidad del saber*. (pp. 41-56). La Habana, Cuba: Editorial de ciencias Sociales.

Dussel, E. (2005). *Transmodernidad e interculturalidad*. Recuperado de: <http://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/090514.pdf>

Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, (9), 153-197. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/396/39600910/>

Escobar, A. (2015). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. Recuperado de: <http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102.pdf>

Farah, I. y Gil, M. (2013). Modernidades alternativas: una discusión desde Bolivia. *Umbrales* 24, 173-202. Recuperado de <http://www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/umbr/n24/n24a09.pdf>

Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abra xas.

Goldstein, J. S. (2001). *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gordon, L. (1997). "Fanon, Philosophy, and Racism". En *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (pp. 29-30). Lanham: Rowman & Littlefield.

Gordon, L. (Octubre de 2010). *Manifiesto de transdisciplinariedad. Para no volvernos esclavos del conocimiento de otros*. Trabajo presentado en el Tercer Congreso Colombiano de Filosofía Universidad Icesi de Cali, Colombia.

Harding, S. (1998). Is there a feminist method? En E. Bartra (Comp.). *Debates en torno a una metodología feminista*. (pp. 9-34). Recuperado de <https://investiga.uned.ac.cr/cicde/images/metodo.pdf>

Ibañez, A. y Aguirre N. (2015). *Buen Vivir, Vivir Bien: Una utopía en proceso de construcción*. Bogotá, Colombia: Ediciones desde abajo.

Losada, J. (2011). Los estudios poscoloniales y su agenciamiento en el pensamiento crítico latinoamericano. *Criterios*, 4(1), pp. 251-287

Losada, J. (2014). *Ontología y poder colonial: Claves analíticas a propósito de la colonialidad del ser*. Bogotá, Colombia: Editorial Bonaventuriana.

Lugones, M. (Julio-diciembre de 2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.

Lugones, M. (2012). Interseccionalidad y feminismo decolonial. En R. Grosfoguel y R. Almanza Hernández (Eds.), *Lugares descoloniales. Espacios de intervención en las Américas*. (pp. 119-124). Bogotá, Colombia: editorial Universidad Javeriana.

Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 127-167.

Maldonado-Torres, N. (2003, Marzo). Imperio y colonialidad del ser. In *Ponencia al XXIV Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, LASA. Dallas. Marzo* (pp. 27-29).

Maturana, H. (1978). Biology of language: the epistemology of reality. En *Psychology and biology of language and thought: essays in honor of Eric Lenneberg*, 27-64.

Melo, M. (2006). La categoría de género analítica, una introducción. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez, (Comps.), *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. (pp. 185-202). Bogotá, Colombia: T/M Editores.

Mignolo, W. (2016). *El lado oscuro del renacimiento*. Popayán, Colombia: editorial Universidad del Cauca.

Ochoa, Karina. (2014). El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. En: Y. Espinosa, D. G. Correal y K. O. Muñoz. (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. (pp. 105-118).

Quijano, A. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber*. (pp. 216-271). La Habana, Cuba. Editorial de Ciencias Sociales.

Rivera, C.P. (2006). Una historia política de la diferencia sexual. En M. Viveros, C. Rivera y M. Rodríguez, (Comps.), *De mujeres, hombres y otras ficciones: género y sexualidad en América Latina*. (pp. 185-202). Bogotá, Colombia: T/M Editores.

Sandoval, Ch. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tomado de página web. Poema de Parménides:  
[http://www.cervantesvirtual.com/bib/extras\\_autor/00002616/hipertextos/estatico/estatico2/seccion\\_4\\_parmenides.htm](http://www.cervantesvirtual.com/bib/extras_autor/00002616/hipertextos/estatico/estatico2/seccion_4_parmenides.htm)

Tomado de página web. Fragmento de Heráclito:  
[http://www.cervantesvirtual.com/bib/extras\\_autor/00002616/hipertextos/dinamico2/seccion\\_4\\_heraclito.htm](http://www.cervantesvirtual.com/bib/extras_autor/00002616/hipertextos/dinamico2/seccion_4_heraclito.htm)