

**ONTOLOGÍAS LATINOAMERICANAS Y LOS APORTES DE LOS FEMINISMOS
DEL ABYA YALA**

VIVIANA CAROLINA MACHUCA MARTÍNEZ

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.
2024

**ONTOLOGÍAS LATINOAMERICANAS Y LOS APORTES DE LOS FEMINISMOS
DEL ABYA YALA**

VIVIANA CAROLINA MACHUCA MARTÍNEZ

DIRECTOR

DR. Rubén Darío Vallejo Molina

**TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE MAGÍSTER EN
FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA LATINOAMERICANA
BOGOTÁ, D.C.

2024

TABLA DE CONTENIDO

<i>INTRODUCCIÓN</i>	1
<i>CAPITULO I</i>	6
1.	7
1.1 Los recorridos del apalabramiento del <i>ser</i>	7
1.1.2.	9
1.1.3.	11
1.1.4.	14
1.2.	15
1.3.	19
1.3.1. La vocación práctica de la escolástica en América Latina	19
1.3.2.	21
1.4.	24
1.4.1. El estar siendo de Kusch	26
1.5. Amerindia en una visión no eurocéntrica: una negación con dimensiones ontológicas, políticas, corporales	29
1.6.	35
<i>CAPITULO II</i>	38
2.	39
2.1 Los problemas ontológico-territoriales	40
2.2 Redimensionamiento de lo ontológico	44
2.3 El estudio de las ontologías en la antropología	48
2. 4 La cuestión política del giro ontológico o la ontología política	51
2.5 Territorios, relacionalidad y comunidad	56
2.6. Buen vivir en y con el territorio	58
2.8 Otros saberes, otros mundos: sobre la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur	64
2.9 Relacionalidad, mística y espiritualidades	67
2.10. Dos ausencias: lo afro y el género	69
<i>CAPÍTULO 3</i>	71
<i>LUCHAS ONTOTERRITORIALES FEMINISTAS</i>	71
<i>Y DEL ABYA YALA</i>	71
3.1 La negación ontológica de la mujer y la posibilidad trans-ontológica	73
3.2 Feminismos del Abya Yala: Ontologías del Territorio, del Buen Vivir y Relacionales	77
3.3 Ontologías del territorio y el buen vivir	80

3.4 La comunidad, lo comunal y la relacionalidad:	83
3.5 Feminismos descoloniales: crítica a la ontología moderno-colonial de género	87
3.6. Ecofeminismo y Mística	90
3.7 Feminismo posthumano: ontología del <i>Cyborgs</i> por un mundo sin fronteras entre lo humano y lo no-humano.	93
<i>CONCLUSIONES</i>	96
<i>Bibliografía</i>	100

A las mujeres del Abya Yala que, con su ejemplo de lucha, su maternidad revolucionaria y su amorosa indignación, hacen del corpo-territorio un mundo mejor posible. A mi compañero y maestro de vida, Israel Arturo que, con su ejemplo de esfuerzo permanente, ha hecho de nuestra relación un campo de crecimiento-lucha, pasión de vida y de dimensión del minuto a minuto de nuestra existencia. A mis hijos Julieta y Pablo que me enseñaron a entender mi cotidianidad y la maternidad como una búsqueda permanente de aprendizaje, sabotaje y superación de los sistemas de dominación, así como una oportunidad de criar nuevas personas amorosamente libres, conscientes y que pueden aportar a la construcción de un mundo mejor posible. A las amigas del alma que, con su búsqueda de reivindicación, de autonomía comprometida con lo relacional y libertad amorosa, posibilitan soñar nuevas formas de vivir y de seguir creciendo, así como a mis propias ancestras que, con su vida, me enseñan aquello que hay que superar y cambiar para una vida libre y plena.

INTRODUCCIÓN

Pensar la buena vida, la autonomía, el reconocimiento, la justicia por y para las mujeres desde otros cimientos, implica estar dispuestas a criticar la idea de liberación como acceso a la economía capitalista y el cuestionamiento del cómo nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos del Occidente.

Francesca Gargallo Celentani

El problema en torno al ser, a la existencia, aún en la denominada época de la superación de la metafísica inaugurada por el pensamiento nietzscheano y continuada por sus lectores posmodernos, sigue teniendo vigencia constatable, aunque sea como el polo dialéctico, negado de las actuales filosofías que, le suelen acusar de un “metarrelato” ante el cual se posturea una cierta incredulidad: “Simplificando al máximo, se tiene por «posmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos” (Lyotard, 2006, p. 10). Sea como fuere, la metafísica, la pregunta por el ser de las cosas, mantiene su vigencia y en muchos casos hace presencia en su negación, incluso, ya no como una superación de tal, sino como una metafísica de la subjetividad, de la diferencia, que no de la distinción: “Hace más sutil nuestra sensibilidad ante las diferencias, y fortalece nuestra capacidad de soportar lo inconmensurable” (p. 11).

En América Latina, la reflexión ontológica y metafísica ha sido de interés, tanto por los procesos coloniales de negación del ser de los indios que marcan unas trayectorias en el pensamiento del continente, como por los redimensionamientos y propuestas, es decir, en la positividad que encontramos en las filosofías de la liberación y del *Abya Yala*. En esta dialéctica, del ser negado, no por diferente, sino, en tanto que distinto —otro— (Dussel, 1974), la pregunta por el ser, por lo que es y está siendo, se ha *apalabrado* de múltiples formas en el continente, pasando por la recepción de la metafísica clásica en la escolástica latinoamericana y sus lecturas de la *filosofía primera* en Aristóteles, las ontologías modernas y posmodernas, como también, en los actuales abordajes que enriqueciéndose de las epistemologías de nuestras diversas culturas y luchas, como lo ha venido trabajando el grupo de investigación Tlaminime en Colombia desde inicios del Siglo XXI, marco de investigaciones en el que se inscribe, como ampliación de horizontes y perspectivas de la

ontología y desde una mirada feminista latinoamericana, la presente monografía que busca resaltar las voces de “las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos del Occidente”(Gargallo, 2012, p. 24).

En este horizonte, el problema del ser no puede circunscribirse a lo que Xavier Zubiri (2007) denominó logificación de la intelección y entificación de la realidad (pp. 224-225), sino que debe partir desde otras tramas del pensar, en este caso, el de América Latina, no necesariamente, aunque sí en relación con la inteligencia sentiente del filósofo español, más precisamente del sentipensar acuñado por Fals Borda. Sentipensar el problema del ser desde *Abya Yala*, desborda los marcos enunciativos de ontologías logocéntricas-occidentales y las ausencias que se desprenden de la negación de otros saberes y lugares de enunciación como espacio-tiempos válidos para reflexionar, sentir y pensar la existencia, el ser y el estar.

Apalabrar entonces el ser desde las dimensiones ontológico-relacionales, aporta una mirada al y desde el territorio como se deja ver en las propuestas del Buen vivir, las nociones de lo común, entre otros énfasis propios de las experiencias y luchas de despojo e imposición coloniales que serán fundamentales para la propuesta ontológica que se pretende abordar en esta investigación. Las ontologías políticas y del territorio desde *Abya Yala* ponen en el centro lo relacional, la vitalidad de todo *lo que es*, y sitúan el horizonte del pensar, ya no logificado, sino en tanto que sentipensar, este que emerge desde otros lugares, otros espacio-tiempos, desde otras lógicas de la vida misma, del estar-siendo.

La presente investigación, se ubica, dentro de la tradición de la filosofía latinoamericana, especialmente, en las reflexiones ontológicas. Si bien, se comprende que algunos y algunas de las autoras vienen de diferentes vertientes y matrices de compromisos y pensamiento, para nuestro interés hilamos las convergencias y críticas útiles para seguir alimentando una reflexión que permita redimensionar la vida, la existencia y el lugar que habitamos, desde donde sentipensamos y vamos apalabrando lo que *es*, lo que *está siendo*.

En este horizonte, la presente investigación no solo se inscribe en la actual corriente de las ontologías relacionales, y particularmente, de las ontologías políticas relacionales, sino que,

parte de la siguiente pregunta ¿de qué manera los feminismos del *Abya Yala*, desde sus prácticas corpo-territoriales, redimensionan y aportan a una comprensión ontológica latinoamericana? Esta pregunta resulta de especial importancia, toda vez que, si bien, en la literatura de las ontologías políticas latinoamericanas se habla de la importancia de los feminismos en *Abya Yala*, aún no se han precisado los aportes de estos movimientos y pensadoras a la ontología. Lo anterior, por dos circunstancias, la reticencia de las feministas a la reflexión ontológico y metafísica, y por otra, el desprecio y desconocimientos de los ontólogos de las potencias de los feminismos del continente para pensar otras formas y expresiones de la ontología.

Para lograr lo anterior, tomamos como método de investigación, la articulación triádica de la historia de las ideas, el estudio hermenéutico y el actual método ontológico. El primero, la historia de las ideas nos permitirá realizar un recorrido por las ideas metafísica y ontológicas de Occidente y su recepción en América Latina. El segundo, transversal a la investigación, el hermenéutico, se basa en el análisis e interpretación de textos y literatura autorizada, interpretada en clave del problema que articula esta reflexión. El tercero, en método ontológico, clave en tanto que articula los anteriores, parte de la premisa fundamental de que de lo que se trata no es solo de la interpretación y representación de un único mundo (sentido, texto, idea), sino de diversos mundos, es decir, de “puntos de vista plurales sobre mundos que también lo son” (Dos Santos & Tola, 2016, p. 78), lo que permite una aproximación a la alteridad, a la otredad, a la distinción y singularidad, más que a la diferencia, como supone el abordaje posmoderno.

En este horizonte, el propósito del primer capítulo, denominado, *Aproximaciones del problema ontológico en Occidente y en América Latina*, es reconocer, inicial y sumariamente, desde la filosofía clásica, los elementos generales desde los cuales se pensó el problema del ser, partiendo de los presocráticos y culminando en la filosofía moderna, para posteriormente realizar un primer acercamiento crítico y no eurocéntrico, desde donde se expone la negación ontológica de nuestros pueblos en la experiencia colonial y de despojo, como también las bases para comprender las dimensiones ontológicas, políticas, corporales

que irrumpen en nuestra *Abya Yala*, propiciadas por las resistencias epistémicas y prácticas de nuestros pueblos.

En este horizonte, reconocemos que en la contemporaneidad europea el problema ontológico, de la pregunta por el ser, fue espacialmente abordada por el filósofo alemán, Martin Heidegger, y sus postulados sobre el olvido del ser en la historia de la filosofía. Sus reflexiones marcan un hito importante para el re-apalabramiento del problema del ser, toda vez que el pensador se dio a la tarea de hacer una des-construcción de la metafísica con el propósito de plantear la pregunta por el sentido del ser, es decir, una nueva comprensión del sentido de esta pregunta (Heidegger, 2005, p. 25). Justamente, este pensador posibilita la reflexión ontológica como mediada por la relación con el tiempo, por la temporalidad, con la diversidad de formas de mundificar, de habitar, lo que abre la posibilidad, por lo menos teóricamente, de pensar el ser desde otros referentes, ya no categoriales, sino existenciales (p. 69), desde otros lugares de enunciación que, en nuestro caso, entramos en el pensamiento en América Latina.

A manera de recorrido, se referenciará un conjunto de núcleos problémicos que apuntan al asunto ontológico por diferentes vías de expresión y de autores claves para el esbozo de estas. En esta línea, la escolástica latinoamericana, la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, algunas ideas de Agustín Basave, de Rodolfo Kusch, entre otros, nos brindarán las bases sobre las que fuimos actualizando el apalabramiento ontológico. También señalaremos las propuestas anti ontológicas, con el aporte del colombiano German Marquínez Argote y “metafísica latinoamericana”, por un lado, y por otro, identificamos una crítica a la posmodernidad desde Mauricio Beuchot apelando a la metafísica descriptiva, entre otras propuestas que evidencian la vigencia de la reflexión metafísica y ontológica en el continente.

Posibilitados en las aproximaciones del problema ontológico en Occidente y en América Latina del primer momento, en el segundo capítulo, denominado, *Diálogo entre el giro ontológico y las ontologías políticas relacionales*, se abordará el “giro ontológico” y el redimensionamiento de lo ontológico, especialmente en la antropología y la filosofía latinoamericana, así como otras corrientes de pensamiento desde los movimientos sociales y

de pensadores y pensadoras del *Abya Yala* que convergen en lo que sintetizamos como ontologías políticas y relacionales, enfocadas en otras comprensiones, más relacionales de la existencia, la vida humana y no humana, y los vínculos relacionales del territorio y lo comunal, entre otros, como ejes centrales que articulan las propuestas del giro ontológico y este redimensionamiento que bebe del enfoque intercultural del pensamiento andino, como también del enfoque decolonial e incluso de la mística y teología latinoamericana de la liberación.

En el tercer capítulo, denominado, *Luchas ontoterritoriales feministas y del Abya Yala*, entramos, en propiedad, al reconocimiento de los aportes de pensadoras y de las prácticas y reflexiones de los movimientos de mujeres en *Abya Yala* a las ontologías relacionales y del territorio, muchas de estas inscritas en los compromisos de la filosofía latinoamericana. Reconoceremos los principales aportes de la política y ontología del Buen Vivir andino al territorio, entre otros hilos conductores del presente escrito que, desde sus voces, luchas, territorios y cuerpos, evidencian nociones de la vida, de lo que existe y estamos siendo, es decir, horizontes ontológicos relacionales que emergen desde la necesidad de despatriarcar la existencia aportando así una dimensión onto-corpo-territorial como algo que no se puede desvincular de la pregunta por el ser y por lo que está siendo, sino, por el contrario, es el espacio donde con-crece la pregunta ontológica.

Como cierre, y más bien como indicación de nuevos horizontes que deben dialogar, se realiza un acercamiento a los aportes del feminismo posthumano que desde la biología, la filosofía y lo digital-virtual desafían a nuevas comprensiones de lo que es, radicalizando la crítica y superación de las limitaciones de las nociones tradicionales de sujeto y cuerpo, tanto en el feminismo como en el posthumanismo, así como reconocen que las categorías binarias (hombre/mujer, naturaleza/cultura, sujeto/objeto) son construcciones sociales que no reflejan la complejidad de la experiencia humana, digital-virtual en la actualidad, y anticipan una cierta ontología posthumana que dialoga con las ontologías políticas relacionales a las que esta investigación busca realizar un aporte.

CAPITULO I

1. APROXIMACIONES DEL PROBLEMA ONTOLÓGICO EN OCCIDENTE Y AMÉRICA LATINA

El presente capítulo propone una aproximación, si bien del todo sumaria y sintética de algunas reflexiones que se han dado en la historia de la filosofía sobre los temas centrales de la metafísica y la ontología, permite ubicar tópicos y perspectivas que con posterioridad otras disciplinas redimensionarán y ampliarán en su quehacer, especialmente la antropología y la investigación etnográfica que brindan desafíos que la misma filosofía contemporánea latinoamericana empieza a valorar e incorporar en el horizonte de sus reflexiones. En esta perspectiva, el carácter sumario de esta primera aproximación permite establecer un ámbito de la discusión que será, tanto incorporado como intervenido en los abordajes de la filosofía latinoamericana en general, como en el pensamiento ontológico latinoamericano en particular, elementos sin los cuales no sería posible situar la aportación de los feminismos comunitarios y latinoamericanos al problema ontológico.

Por tanto, si bien en la primera parte se hilan algunos de los aportes más clásicos del tema, en la segunda, se resaltan las recepciones, análisis y apalabramiento¹ del problema ontológico desde América Latina y su papel en la filosofía latinoamericana de la liberación. Así, en un primer momento, se esboza el interés por lo que *acontece*, lo que *existe* y el *ser* que, desde la antigüedad, ha estado presente en las reflexiones filosóficas, por demás, no solo en Occidente, sino también en todos los pueblos antiguos y actuales que se las tienen que ver con las preguntas fundamentales en torno a su existencia, a su estar-siendo, es decir, con el problema ontológico en su generalidad. Si bien, en muchos casos de manera inespecífica — en términos de una “logificación” del ser—², en otros, implícita o explícitamente, la pregunta

¹ Se hace uso del neologismo “apalabramiento” “apalabrar”, para denotar no solo el sentido de *Logos* de la ontología, sino las múltiples formas de nombrar, decir, sentir y percibir lo que es-siendo (estar-siendo).

² Con “logificación” del ser, se hace énfasis en el hecho de que el problema ontológico no solo obedece a una estructura lógica desde donde se piensa lo que *es*, lo que *existe*, sino la posibilidad de una trama, de una relacionalidad vital, ritual, corporal y territorial que no queda suturada en una única y muy particular modalidad del pensar, a saber, el pensamiento lógico y formal, sino que se apertura al pensar mismo, al preguntar mismo por las formas de ser y estar en el mundo. Ámbito este que desborda, no supera, la explicación meramente lógica del problema del ser.

ontológica ha estado presente en el devenir histórico de las prácticas y saberes de las comunidades humanas en sus interacciones vitales con las *cosas*, los humanos y no-humanos, en fin, con la experiencia de mundo en el que se da lo que *es*, lo que existe y el cómo existe.

1.1 Los recorridos del apalabramiento del *ser*

*En la historia de la filosofía se ve que
cada pueblo va apalabrando ese ser
acorde con su tradición cultural:
ser, esencia, sustancia, causa (primera),
primer principio, ente, uno
Dios,
heceidad, sujeto, fundamento,
Realidad,
Pacha, estar...,
de todas maneras y siempre queriendo apalabrar
Lo que es,
Todo-lo-que-está-siendo,
aquello que hace que las cosas sean,
diríamos en América Latina:
su
semilla
Juan Cepeda H.*

Para dar un recorrido del problema de la ontología y su recepción en América Latina, partimos reconociendo que ese apalabramiento sobre el ser, sobre lo que está siendo, sobre lo que existe, ha sido una constante búsqueda de la filosofía. Así, se dará, en un primer momento, una mirada por los antecedentes de la llamada filosofía occidental que parece ser la que, en principio, se ha preguntado de manera explícita por el problema del ser. Si bien, el interés metafísico ha estado presente a lo largo de la historia de las ideas filosóficas, este se ha expresado de manera prolífera y plural, tal como ya lo anticipase Aristóteles cuando afirma, en un sentido sustancialista del ser que: “El Ente se dice en varios sentidos (...) el Ente se dice en varios modos” (*Metafísica*, IV, 2, 1003a, 2; 1003b, 5). Eso es justo lo que se esboza, o si se quiere, se pone de manifiesto de manera somera a continuación, tratando de ubicar los principales autores e ideas sobre el apalabramiento —múltiples sentidos y modos del ser— de aquello que *es* en occidente.

Adentrarnos a una cierta mirada del pasamiento de la llamada “metafísica”, es una empresa riesgosa en principio, tanto por la pretensión de superación de esta que las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo han pretendido, como también porque se ha asociado a “un régimen de pensamiento tiránico, tan ilusorio, como represivo, del cual era obligado liberarse” (Grondin, 2006, p. 15). Sin embargo, tal recorrido nos brinda unos referentes importantes para tener en cuenta a la hora de entender la filosofía primera y su recepción en América Latina, pero sobre todo porque posibilita el ver esa diversidad de apalabramientos según los contextos, intereses y espacios.

Para empezar propiamente en los orígenes más clásicos sobre esa disciplina del pensamiento que llamamos “metafísica”, tendríamos que reconocer que en la Antigüedad no se conceptualizó ese interés por el ser bajo la categoría de *metafísica*, en tanto esta apareció tardíamente en el siglo XII. Sin embargo, es en la Antigüedad que ubicamos ese inicio del interés por lo que *es* como hilo conductor para entender el mundo, no sin sospecha, e incluso por parte de Aristóteles bajo el estigma “de la inútil ‘metafísica’ a que llevaría a la teoría platónica de las ideas (como la vana duplicación del mundo, que de nada serviría en la práctica)” (Grondin, 2006, p. 16).

1.1.2. Del no-ser al ser y la problematicidad del *logos* ontológico en los presocráticos

En principio, se podría afirmar que tal pensamiento metafísico no fue recogido por las escuelas helenísticas ni aceptado en el mundo romano. Será con posterioridad en donde tal pensamiento tendrá su auge, así como también la búsqueda, su superación y posterior redimensionamiento. En todo caso para recoger ese interés metafísico, cabría notar que:

La metafísica sigue siendo quizás el presupuesto insuperable de todo pensar, en la medida en que es a ella a la que le incumbe aportar el proyecto de una comprensión del mundo, con una vocación de universalidad, que se pregunte por el ser y el porqué de las cosas. (Grondin, 2006, p.17)

En este sentido, el interés por lo que *es*, y, por tanto, por el ser, desde Parménides, pasando por Platón y Aristóteles, afirma que “el ser verdadero o el ser en cuanto ser debe constituirse el objeto privilegiado del saber” (p. 22). Objeto privilegiado que desde los presocráticos con Heráclito y su idea de que lo que existe es el devenir, el cambio permanente, y Parménides, quien por el contrario consideraba que no hay exactamente un devenir, porque: “este implicaría un tránsito del no-ser al ser, y en consecuencia la existencia del no-ser. Ahora bien, al no ser pensable el no-ser, no puede haber más que ser, sin devenir alguno” (p. 37).

Al adentrándonos justamente al pensamiento de Parménides, su corta y fragmentaria obra, tendríamos que afirmar que con este se inaugura el pensamiento del ser en occidente. El llamado *Poema* de Parménides propone un contraste entre la mirada de lo humano, de los pobres mortales con discursos limitados y la mirada de la Diosa, de lo divino. Es decir, el poema deja dos herencias para la metafísica, por un lado, la disociación entre la verdad y la opinión y, por otro lado, la idea de que el ser se escapa al devenir, el ser como constitución.

Empero, en el entendido de que Parménides, desde su contexto e interés, no hace alusión a las deidades desde los referentes teológicos contemporáneos, pues para este, el ser no estaría en una entidad abstracta, sino más bien en función de lo que se denomina universo físico. En todo caso, este sería el primero en llamar a “el ser” (*to eon*), o «es» (*hos estin*), en lugar de hablar de mundo, tierra o naturaleza. Claro, lo anterior en el entendido que:

Si el término *metafísica* parece algo prematuro, podemos por lo menos arriesgarnos al de *ontología* para caracterizar esta solidaridad en la que el Poema nos insta a pensar, aunque sea aún más anacrónico (el término *ontología* no apareció hasta el siglo XVII. El término quiere solamente decir aquí que el discurso verdadero o razonado, esto es el *logos*, está orientado al ser en sentido pleno —esto es, imperecedero e incorruptible— del término. Sobre estimamos la capacidad de nominación de los mortales si creemos que hay verdaderamente nacer y perecer, cambio y devenir. (pp. 49-50)

Por su parte, para Protágoras cuya tesis sobre el ser es resumida por Platón en el *Teeteto* como: “Tal como a mí ‘me parece’ que son las cosas en cada caso, así ‘existen’ ellas para mí; tal como te ‘parece’ a ti que son, así ‘existen’ ellas para ti” (*Teeteto*, 152a). Con ello, de la misma manera que en el *Gorgias*, surge un cambio, una postura marcada por el antropologismo y el relativismo respectivamente. *Gorgias*, sostiene lo incognoscibilidad del ser, pues “como no existe ni el ser ni el no-ser, entonces nada existe” (Grondin, 2006, p. 55), por tanto, no puede ser explicado.

Tal dimensión ontológica en Protágoras y Gorgias, expresada en la idea del hombre como “la medida de todas las cosas, de las que son por lo que ellas son y de las que no son por lo que no son” (*Teeteto*, 152a), ya era una manera opuesta a la Diosa de Parménides, para la cual no hay nada fiable en las opiniones humanas porque la verdad depende de esa perspectiva divina. Pero en este sentido, a la vez se da una continuidad entre la verdad de Protágoras y la de la Diosa de Parménides al sostener que el discurso verdadero, el logos, reposa sobre el ser inmutable.

1.1.3. El ser y la idea de la ciencia que estudia el ente

Siguiendo con Platón en una línea que da continuidad a la comprensión de Parménides, especialmente en el *Sofista* (246a), el filósofo ateniense plantea en torno al problema del ser que, primero, el ser verdadero, o pleno, debe ser el objeto por excelencia de la investigación; segundo, que este ser, siempre igual a sí mismo, es decir, que no está sometido al devenir ni al movimiento, más bien se caracteriza por la constancia, permanencia e intemporalidad; tercero, que el ser verdadero solo es conocido por el entendimiento, el pensamiento o inteligencia, porque no se ofrece de un modo inmediato a los sentidos; y cuarto, se debe distinguir dos órdenes del conocimiento, el de la opinión, de las multitudes, y el de la ciencia que trata del ser verdadero, reservado a unos pocos amigos del saber. En este sentido para Platón el ser es la idea o forma (*Eidos, idea*) como gran tesis metafísica.

Por su parte, si bien es cierto, el término *metafísica* se ha dado a conocer en la tradición filosófica por la obra del estagirita, Aristóteles, el origen del término como tal es más bien

tardío, a saber, este se debe a la titulación que hiciese Andrónico de Rodas en el siglo I a.C., inspirado en la división y comprensión estoica de la filosofía.

Ahora bien, los textos de la *Metafísica* no solo hacen referencia a algo que “está más allá de lo físico”, sino que también se encuentran al interior de la misma obra escritos de carácter lógico, como el libro V, y otros, particularmente, los libros VII a IX que se ocupan de la constitución de la sustancia en general, no propiamente en el horizonte meta-físico como algo allende de la realidad. En todo caso, y a pesar de la diversidad de contenidos de la *Metafísica*, lo que se articula alrededor de estos escritos es, en términos estrictos, la propuesta y el esbozo de una *filosofía primera* como el proyecto de una ciencia rigurosa y apodíctica que estudia el ser en cuanto que tal: “Pero siempre la ciencia trata propiamente de lo primero, y de aquello de lo que dependen las demás cosas y por lo cual se dicen” (*Metafísica*, IV, 2, 1003b, 15). Por lo mencionado, este estudio del ser en cuanto que ser, distingue una ciencia universal, la filosofía primera, de las ciencias particulares, es decir, haciendo uso de la terminología heideggeriana, es la distinción entre las ciencias que se ocupan de lo “óntico”, en contraste con la filosofía que se ocupa de lo “ontológico”. Comenta Aristóteles que:

Hay una ciencia que estudia el Ente en cuanto que ente y lo que corresponde de suyo. Y esta ciencia no se identifica con ninguna de las que llamamos particulares, pues ninguna de las otras especula en general acerca del Ente en cuanto ente, sino que, habiendo separado alguna parte de él, consideran los accidentes de ésta; por ejemplo, las ciencias matemáticas. (*Metafísica*, IV, 2, 1003^a, 25)

Este hilo conductor de la *filosofía primera* como una ciencia del ser, se deja ver desde el libro primero de la *Metafísica*, donde el autor va esbozando la idea de que hay una ciencia que se preocupa por estudiar el ser, lo que es y sus atributos. Ahora bien, el interés particular del primer libro es postular la teoría de las causas, o teoría de los “primeros principios” (*Metafísica*, I, 982a), de la que: “Aristóteles se sentía particularmente orgulloso (...) que él mismo ha presentado a menudo como su contribución más importante a la filosofía primera” (Grondin, 2006, p. 96). Y no es para menos, pues es justamente en el abordaje de esta teoría que Aristóteles hace frente a los intentos de sus antecesores, particularmente a Platón, en sus

búsquedas por una ciencia del ser de la cual la filosofía primera tiene como tarea no solo discernir el sentido del ser, en términos de si se trata de un concepto unívoco o no “sino también para determinar de qué ser exactamente hay que descubrir los principios” (p. 95).

En el libro V se dedicará Aristóteles a definir y describir treinta conceptos filosóficos, entre los que se encuentra: principio y sus diferentes modos. Posterior a evidenciar algunos de los sentidos de *principio*, el autor afirma: “y de otros tantos modos” que tiene un común: “Así, pues, a todos los principios es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce” (*Metafísica*, V, 2, 1013^a, 20).

Entre otras, señalemos la idea del ser (ὄν), que según el estagirita es una expresión polisémica, en por lo menos cuatro sentidos. En primer lugar, el ser se dice por accidente, es decir, del ser que accede o deviene alguna cosa, lo que implica que el ser no deviene, en este caso, de manera autónoma —sustancia—, pero se predica de la misma (la blancura del papel). Por otra parte, el ser pensado desde la estructura de las categorías, a saber, diez (*Categorías*, I), siendo la principal la entidad o sustancia, toda vez que existe por sí misma y puede servir de sustrato de las demás. En tercer lugar, el ser se dice en relación con el acto y la potencia, lo que de alguna manera es una reacción al inmovilismo de Parménides, lo que no implica el paso de un no-ser a ser, sino como paso al acto de algo que estaba en potencia (*Metafísica*, Θ); en este sentido ser y lo que es, significa tanto lo que está en potencia como lo plenamente ya realizado. El cuarto sentido del ser, como lo “verdadero”, o, en sentido del “ser verdadero”, como cuando en castellano usamos la expresión “esto es”, simplemente como función del verbo (Grondin, 2006, p. 110).

En síntesis, tenemos la siguiente estructura del sentido del ser en Aristóteles: a) ser por accidente que tiene que ver con el ser que deviene en alguna cosa. Es decir, que el ser, en esta acepción, a diferencia de la sustancia, no existe de manera autónoma; b) el ser de acuerdo con el esquema de la categoría es lo que permite decir y pensar el ser. El ser como categoría tiene múltiples dimensiones (la sustancia, cualidad, cantidad, relación, lugar, tiempo, posición, posesión, acción y pasión)³; c) en tercer lugar, el del ser como acto y potencia.

³ Cf. *Órganon*, 1a, 4, 25., “Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una *entidad*, o bien un *cuanto*, o un *cual*, o un *respecto a algo*, o un *donde*, o un *cuando*, o un *hallarse situado*, o un *estar*, o un *padecer*” (*Las Categorías o predicamentos, Órganon*, 1a, 4, 25). En otros términos, las

Distinción que le permite a Aristóteles hacer frente al inmovilismo según el cual, el cambio es el paso del no-ser al ser, pues ahora puede ser comprendido como el paso al acto de algo que ya estaba en potencia (la forma de la estatua que está solo en potencia en el mármol que trabaja el escultor, la semilla que puede convertirse en acto, árbol); d) Por último el ser como “ser verdadero” (*Metafísica*, V, 7-8).

1.1.4. La metafísica onto-teológica

Como última cumbre de la metafísica de la Antigüedad, el neoplatonismo, especialmente de Plotino, hace unas de las más importantes renovaciones del pasamiento metafísico re-leyendo a Platón como un pensador de lo Uno:

De donde proceden todas las cosas y hacia donde aspiran ellas a volver: procesión y retorno (incluso conversión) hacia el Uno acompañan el drama cósmico del universo. Como el Uno es el principio de todo cuanto es, no puede sino estar más allá del ser. (Grondin, 2006, p. 123)

Esta metafísica plotiniana ha marcado profundamente a Occidente, impregnando la dogmática y la sensibilidad cristiana, expresada en San Agustín y Boecio, y desde luego, a través de éstos, a toda la filosofía medieval y moderna.

La escolástica de alguna forma se apropia de la reflexión metafísica para la justificación de Dios como primer motor, el motor inmóvil, como el Absoluto. De suerte que, se ha dado un giro que ha permitido repensar el ser y lo que existe en relación con el Dios monoteísta del cristianismo. En la escolástica se encuentra el desarrollo de las ideas de aristotélicas, especialmente en Santo Tomás de Aquino, quien redimensiona dichos planteamientos desde

tradicionales diez expresiones de carácter preterminológico y funcional: sustancia o entidad, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, situación, hábito, acción y pasión, que el estagirita ejemplifica magistralmente en el siguiente ejemplo: “Es entidad –por así decirlo con un ejemplo–: *hombre, caballo: es cuando: de dos o tres codos; es cual: blanco, letrado; es respecto a algo: doble, mitad, mayor; es donde: en el Liceo, en la plaza de mercado; es cuando: ayer, el año pasado; es hallarse situado: yace, está sentado; es estar: va calzado, va armado; es hacer: cortar, quemar; es padecer: ser cortado, ser quemado*” (*Órganon*, 2a. Las itálicas son originales del traductor)

una lectura cristiana que marcará la reflexión filosófica cristiana y su interés por demostrar la existencia de Dios como primer motor creador del mundo: “Este Ser es la causa primera, que es Dios” (Aquino, 1940, p. 101).

En el preámbulo *Del Ente y la Esencia* (Aquino, 1940) Aquino busca establecer la significación de lo que es la *esencia* y el *ser* y la relación que guardan con las categoremáticas *género, especie y diferencia* (Grondin, 2006, p. 34). Siguiendo a Avicena nos señala que “el ente, lo real y lo necesario se imprimen en el alma por una primera impresión; la cual no se adquiere de otra más clara que ella” (p. 34). Además, el *ser* mismo y el “*es*” significan lo verdadero. A este giro en la lectura metafísica u ontológica, es al que Heidegger acusará de onto-teología y que pretenderá desmontar en su perspectiva de una ontología hermenéutica de la facticidad (Heidegger, 2008).

1.2. El ser que piensa en el ser de Heidegger

En la modernidad será el filósofo alemán Martin Heidegger uno de los pensadores que presta especial interés al problema del ser, planteando desde su filosofía el problema del olvido de la pregunta por el ser y la posibilidad del planteamiento de esta (Heidegger, 2008). Desde este horizonte que apertura la pregunta por el ser (y el tiempo) y el pensar ontológico que allí se despliega, se viene posibilitando un diálogo con pensadores en América Latina que, desde su propio lugar de enunciación, si se quiere, con los pies en y desde el territorio —lleno de una riqueza ancestral— permite interlocutar, recepcionar y repensar el problema del ser, ahora desde este *locus* propio de enunciación.

Por otro lado, el filósofo alemán señalará, justamente, el olvido del ser en la historia de la filosofía, resultado por demás de eso que denominó la onto-teología que no es ontología en sentido estricto, sino el escamoteo teológico que no da, ni puede dar cuenta, del problema del ser en cuanto tal. Heidegger es, sin lugar a duda, el filósofo moderno que marcará un hito importante para el apalabramiento del problema del ser, pues este pensador se dio a la tarea de hacer una des-construcción de la metafísica con el propósito de plantear la pregunta por el sentido del ser, es decir, una nueva comprensión del sentido de esta pregunta (Heidegger,

2005, p. 25). Con ello, el filósofo alemán pretende postular una nueva forma del preguntar por el ser —es un preguntar-*se*—, no solo en el ámbito de la facticidad humana, sino también en relación con la temporalidad.

Es justo en este horizonte del preguntar-*se* por el ser, desde la facticidad humana —él prefiere decir del *Dasein*— donde el filósofo alemán establece la diferencia fundamental, óntico-ontológica, entre el ser y el ente (diferencia ontológica), y entre el ente y la esencia; el ente no es sustantivo, ya que:

Llamamos “ente” a muchas cosas y en diversos sentidos. Ente es todo aquello de lo que hablamos, lo que mentamos, aquello con respecto a lo que nosotros mismos somos, y el modo como lo somos. El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí [Vorhandenheit] (*), en la consistencia, en la validez, en el existir [Dasein]. (Heidegger, 2005, p. 32)

Ahora bien, el único ente que se pregunta por el ser es el *Dasein* y en esto consiste su primacía óntica; en ser un ente ontológico, en preguntar-*se* por el ser. El *Dasein*, en tanto que ente con primacía está en permanente arrojamiento al mundo, pues es ser en acto, ser-siendo, el *Dasein* está en constante búsqueda de su propio ser y del ser en cuanto que tal. Empero, el *Dasein* no es solo un ente entre otros entes, más bien es un ser que se pregunta por su propio ser, y en este preguntarse por su propio ser *se* comprende siempre a sí mismo, desde su existencia, pues en últimas, al indagar por el ser, ese ser por el que indaga implica primero abordar y comprender al ente que se pregunta por su propio ser.

Lo anterior, el hecho de que el *Dasein* sea el único ente que se pregunta por el ser en general, pero, también por su ser en particular, lleva al filósofo alemán a desarrollar toda una analítica de la existencia que, de alguna manera se convierte en el preámbulo para pensar luego el ser en cuanto tal. Esta analítica de la facticidad del *Dasein* no ha de confundirse con las reducciones psicologizadas e intimistas de ciertos abordajes de las disciplinas psicológicas y antropológicas, pues esta búsqueda, aunque parte de la existencia media, cotidiana del *Dasein*, está orientada por la pregunta fundamental del ser en cuanto tal: “Nuestro tema es,

pues, el existir en cada ocasión; nuestro cometido: ponerlo de tal manera a la vista del entender que se puedan distinguir en él mismo los rasgos fundamentales de su ser” (Heidegger, 2008, p. 68).

En otros términos, el hecho de que el punto de partida para pensar el ser sea la primacía ontológica del único ente que se pregunta por su ser, no ha de desviar la atención de aquello que se busca, el ser en cuanto tal. Así pues:

El ser de este ente es cada vez el *mío*. En el ser de este ente se las ha este mismo con su ser. Como ente de este ser, él está entregado a su propio ser. Es el *ser* mismo lo que le va cada vez a este ente. (Heidegger, 2005, p. 67)

De esta preliminar caracterización se desprenden dos consecuencias ontológicas, a saber, que la esencia del *Dasein* es tener-que-ser (*Zu-sein*), es decir, que el ser del *Dasein* es su existencia, no ninguna esencia, y menos aún el ser una substancia portadora de accidentes, como lo mencionamos en el abordaje de Aristóteles. Y esta característica es, justamente, lo que lo diferencia de los otros entes que están en el mundo, a lo que llamará Heidegger la “diferencia ontológica”. Esta diferencia ontológica, tiene, por su parte, profundas implicaciones antropológicas, pues al ser la existencia lo que define al *Dasein*, implica que a este no se le puede pensar ni tratar como a los diversos entes del mundo. El *Dasein*, a diferencia de las cosas del mundo, no se le puede describir según tal o cual propiedad, tal o cual aspecto, sino en la facticidad existencial en el que este es dado:

La “esencia” del *Dasein* consiste en su existencia. Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre de maneras de ser posibles para él, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser. Por eso el término “Dasein” con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser. (Heidegger, 2005, pp. 67-68)

Como se evidencia en la cita anterior, y muy por el contrario de lo que sus detractores posmodernos que anuncian la muerte de la metafísica le suelen acusar, en Heidegger no encontramos un pensar esencialista, mucho menos una metafísica de este tipo, sino, si se me permite, una ontología existencial. El ser del *Dasein*, es apertura, es arrojado al mundo, es proyecto, de allí la imposibilidad de hablar de esencia, de una tal esencia del ser humano, dado que su esencia siempre es existencia, es posibilidad en su estar arrojado *Da-sein* en el mundo.

El segundo elemento que está en cuestión en esta perspectiva existencialista, pero que se desprende intrínsecamente del anterior, tiene que ver con que el ser que está en cuestión para este ente que es el *Dasein*, es siempre su propio ser:

El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación con su ser como en relación a su posibilidad más propia. El *Dasein* es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan solo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. (Heidegger, 2005, p. 68)

La consecuencia de lo anterior es una comprensión del ser humano como abierto, como posibilidad de ser cada vez su propio ser. Ahora bien, este aparente ensimismamiento del *Dasein* en su propio ser no debe confundirse con las comprensiones solipsistas de cierto posmodernismo individualista y del subjetivismo idealista, pues a la par de que el ser del *Dasein* es su propio ser, en tanto que existencia, ésta también es apertura y en esta apertura el ser humano se haya inexorablemente en-el-mundo, lo que implica que, existencialmente (por no decir “esencialmente”), el *Dasein* es un ser-en-el-mundo. Esta co-pertenencia del *Dasein* con el mundo, en el que éste proyecta su existencia, hace que el mundo no sea algo adventicio del *Dasein*, sino algo que lo caracteriza esencialmente. Es por ello por lo que, si se quiere, en términos impropios, la “esencia” del *Dasein* es su ex-istencia, esta no solo es intra-mundana, —como si el mundo fuera previo a la existencia— sino mundana y mundificante, en la que el *Dasein* en la apropiación de posibilidades constituye mundo y es constituido por este. Esto que podría parecer en términos lógicos una contradicción, es en

términos existenciaros⁴ la co-constitución de la esencia (existencia) del *Dasein* como ser-en-el-mundo.

Este ser-en-el-mundo, que tiene una primacía ontológica, en tanto y en cuanto es el único ente al que le va su propio ser, abre toda una serie de posibilidades para pensar la ontología, ya no como cierre esencialista, sino como apertura relacional del ente humano en el mundo, siempre su mundo. Esto último es, justamente, el elemento clave para que la ontología heideggeriana funde la posibilidad del denominado “Giro Ontológico”, del que en el segundo capítulo nos ocuparemos.

1.3. La ontología y la metafísica en América Latina

Hay entonces filosofías en las grandes culturas de la humanidad, con diferentes estilos y desarrollos, pero todas producen (algunas de manera inicial, y otras con alta precisión) una estructura categorial conceptual que debe llamarse filosofía

Enrique Dussel

Ahora bien, hemos hecho un breve recorrido por la llamada filosofía occidental en relación con algunas ideas y autores claves de la metafísica y la ontología, pero al adéntranos al pensamiento en América Latina hasta la filosofía de la liberación, debemos tomar una perspectiva algo más amplia, en tanto y en cuanto, el problema ontológico no necesariamente se desarrolló en tratados de metafísica que, por demás lo hubo con prolífico desarrollo, sino más bien en un conjunto de núcleos problemáticos que apuntan al problema ontológico por diferentes vías de expresión. En esta línea, Enrique Dussel, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (2011) insisten en que los “núcleos problemáticos” están presentes en todos los grupos humanos como universales y como un conjunto de preguntas fundamentales, es decir,

⁴ En el marco del pensamiento Heideggeriano es muy importante la diferencia entre categorías y existenciaros ya que, aunque Heidegger utiliza el término, le otorga un significado particular. Las categorías, son conceptos que surgen de un análisis tradicional del ser y se aplican al ser desde una perspectiva objetivadora y estática, como si el ser fuera un objeto más del mundo, por el contrario, los existenciaros son conceptos que surgen del análisis existencial del ser, es decir, son conceptos que expresan las estructuras fundamentales de la existencia humana, tal como se manifiesta en el *Dasein*.

ontológicas y, por lo tanto, estas no se dieron con exclusividad en Grecia y sus herederos occidentales:

Esto sería confundir la parte con el todo: un caso particular no incluye la definición universal. Lo que no impide que se indique que la filosofía griega fue un ejemplo en su tipo entre las filosofías producidas por la humanidad, y que le tocó históricamente continuarse en las filosofías del imperio romano, que por su parte abrirán un horizonte cultural hacia la llamada Edad Media europeo latino-germánica, que al final culminará en la tradición de la filosofía europea que fundamentará el fenómeno de la Modernidad desde la invasión de América, la instalación del colonialismo y el capitalismo, y que por la revolución industrial desde finales del siglo XVIII (hace solo dos siglos) llegará a convertirse en la civilización central y dominadora del sistema-mundo hasta comienzos del siglo XXI. (p.18)

Visión esta que configura y sustenta la comprensión eurocéntrica y que impide tener una visión más amplia no solo del problema ontológico, del preguntarse por el ser en los diversos pueblos de la tierra, sino que circunscribe la filosofía aun único registro, generalmente escritural, en el que se piensa y da la reflexión filosófica. Ahora bien, lo anterior no implica, ni es el propósito de la filosofía latinoamericana, el desestimar la manera prodigiosa en la que los filósofos griegos, por no mencionar el desarrollo de la Edad Media y la escolástica, por la que pasamos rápidamente, se preguntaron por los problemas metafísicos, sino que, más bien, lo que se pone en cuestión es la pretensión de que el problema ontológico y metafísico es exclusividad de estos.

1.3.1. La vocación práctica de la escolástica en América Latina

Para el caso de América Latina, la recepción de las ideas filosóficas está marcada por la influencia religiosa en la educación y en ese sentido, de la filosofía metafísica por vía de la escolástica latinoamericana. Al respecto, el historiador de la filosofía latinoamericana José María Gallegos Rocafull (1951) afirma que la filosofía escolástica en estas tierras estuvo marcada desde la preocupación por lo práctico. Dicho interés por lo práctico trascenderá los

límites de la filosofía escolástica en América Latina y de una metafísica ajena a los problemas prácticos.

La misma escolástica desarrollada en América tuvo desde sus inicios unas particularidades en relación con la de la tradición europea, así como también se dieron continuidades, por ejemplo, en relación con la disputa entre tomistas y los escotistas. Por un lado, los dominicos defendiendo a Tomás y los franciscanos defendiendo a Duns Escoto. Entre los escotistas resalta el mexicano fray Pedro de Leyva, el peruano fray Buenaventura de Salinas y el chileno fray Alonso Briseño, por otro lado, los tomistas más resaltados serían fray Alonso de la Vera Cruz y el mexicano fray Juan de Rueda, entre otros. También se da la tensión con la recepción y abordaje del pensamiento de Francisco Suárez que desde 1614 será impartido, especialmente por la Universidad de Córdoba, con una amplia tradición de estudios sobre su pensamiento (Pardo, 2011, p. 555).

Así pues, la filosofía escolástica (suareciana, escotista y tomista) dominará el panorama de la reflexión metafísica hasta el siglo XIX. Especialmente en la segunda mitad del siglo XX mostrará vitalidad, “una vitalidad, empero, que no sólo será fruto de la tercera escolástica promovida por Roma y Lovaina, sino de preocupaciones espirituales, existenciales, culturales, prácticas y políticas que eran muy propias del continente” (Pardo, 2011, p. 555).

1.3.2. Renovación de la metafísica

El contacto con las revoluciones de independencia a principios del decimonono, la fundación de nuevos Estados y el favorecimiento del positivismo⁵ (en versión neanalítica), produjeron la supresión de facultades de filosofía y por ende el cultivo de la filosofía, así como de una lógica radicalmente anti metafísica. Para finales del XIX e inicios del siglo XX surge una nueva generación de filósofos que advirtieron que la metafísica permanecía viva y se reconoció que sin ésta:

⁵ Esta doctrina encontró en América Latina un lugar para el arraigo y seguidores feroces: “sobre haber sido una filosofía teórica y una religión organizada, el positivismo fue además una fuerza política de tamaño consistente” (p. 556).

Los pueblos están destinados a la inanición espiritual. Si con tanto ahínco se promovió la vuelta a la metafísica en Latinoamérica fue porque previamente se creyó que el cultivo de aquélla era *conditio sine qua non* para el fortalecimiento del espíritu y las instituciones nacionales. Asoma de nuevo ese rasgo ya señalado con antelación: la metafísica definida en razón de preocupaciones prácticas. (Pardo, 2011, pp. 556-557)

Entre esta nueva generación interesada en el restablecimiento de la filosofía en la educación y de cátedras en metafísica, se encuentran Justo Sierre (1848-1912), Antonio Caso (1883-1946), entre otros, que, aunque no sin intereses nacionalistas tenían la convicción de que “(...) la metafísica más idónea para el fortalecimiento del espíritu nacional perseguido por los seguidores de la revolución mexicana no es la metafísica racional y realista enseñada dentro de los seminarios diocesanos” (Pardo, 2011, p. 557). Con Caso debe notarse una propuesta fuera del cauce escolástico, proponiendo “una metafísica que, como “la de las costumbres” de Kant, estuviera fundada *sobre la realidad personal*” (p. 557).

Por su parte, José Gaos sostendría que las grandes cuestiones ontológicas deberían resolverse desde el marco de una analítica existencial, como la propuesta por el filósofo alemán Martín Heidegger. Desde este horizonte, Gaos plantea que Antonio Caso —sin conocer el aporte de Heidegger hasta 1938—, se muestra como un existencialista, en el sentido de que en él se da

(...) un filosofar que toma como punto de partida la existencia humana en lo más peculiar de ella (su existencia, su ser, ontología fundamental) para llegar una *Weltanschauung*, una metafísica, ontología general y teología o ateología, racionalista o irracionalista. (Gaos, 1980, p. 56)

Empero, si bien en Caso hay toda una perspectiva existencialista de la ontología, esta estuvo más cerca del pensamiento de Gabriel Marcel que de Martín Heidegger, pues, incluso puso en tensión a este último con san Agustín de Hipona, pues para Antonio Caso el problema no radicaba tanto en la finitud y la muerte como horizonte de toda posibilidad del *Dasein*, del ser humano, sino en la vida misma como apertura, por lo que “no es tanto la muerte como la

vida misma la que abre para el pensamiento el ámbito trascendental desde donde habría que plantear las cuestiones ontológicas fundamentales” (Pardo, 2011, p. 559).

De igual forma, Caso rechaza una ontología fundada sobre la idea de la nada pues ésta sería “carente de personalidad, dado que sólo en la persona y no en el ser indiferenciado fruto de último grado de abstracción es capaz el espíritu de distinguir algo de la nada” (Pardo, 2011, p. 559). Análogo a la perspectiva de Caso, en Brasil, resalta la figura de Farias Brito (1862-1917) quien también reivindicó la metafísica frente al positivismo de la época.

En este mismo carácter metafísico latinoamericano, es de resaltar la figura de Carlos Astrada (1894-1970), pues como bien observa Caso, con él se inicia una ontología “popular” que, siguiendo también las pistas del pensar heideggeriano, pero no sin tomar distancia de este en algunos problemas fundamentales, empatiza más con una comprensión nietzscheana pues propone “que lo ontológico se manifiesta o se hace patente de cara al nihilismo de la existencia” (Prado, 2011, p. 560).

Por su parte García Bacca (1901-1992) sostiene que la metafísica es fruto de “una previa actitud vital ante la realidad, de modo tal que el plan vital ha de determinar el plan categorial” (p. 562), así como por ejemplo en los griegos, la metafísica aristotélica como resultado de la actitud vital, es eminentemente visual.

Con lo antedicho queda claro no solo el denodado interés por los problemas de la metafísica en la filosofía de América Latina, sino, también, el talante propio, de apropiación si se quiere, de nuevas perspectivas para su abordaje. Evidentemente, se da una apropiación de las doctrinas heideggerianas y de los pensadores de la escolástica, pero asumidos ahora desde un horizonte vital que posibilita el pensar mismo. No es de extrañar la influencia que, entrado el siglo XX, tendrán las filosofías de José Ortega y Gasset, y su comprensión de la razón vital (Ortega y Gasset, 1923) y la metafísica zubiriana (Zubiri, 1994) por la influencia de discípulos suyos como Germán Marquínez Argote, en la Universidad Santo Tomás (Bogotá, Colombia), e Ignacio Ellacuría en la Universidad de José Simeón Cañas, en San Salvador (San Salvador), entre otras figuras insignes.

1.4. Antiontologismo y redimensionamiento

Por su parte, el filósofo argentino Enrique Dussel (1934) recupera la idea del filósofo vasco Xavier Zubiri en relación con la “realidad” como la formalidad según la cual quedan presentes las impresiones sensibles a la inteligencia humana (Zubiri, 1981) y, por tanto, que la realidad se distingue esencialmente del ser, es anterior a este y posibilitadora del mismo. Además, partiendo también del pensamiento de Heidegger propone que el ser consiste en la comprensión existencial de la cotidianidad:

Le interesa porque juzga que dicha comprensión, en tanto que se totaliza, opaca los efectos negativos provocados por ella y padecidos por el otro, la víctima o el pobre. La apertura del ser totalizado solo es posible apelando aún más allá del mismo ser que lo ponga en cuestión en tanto pretendida totalidad. Este más allá lo reconoce justamente en lo real, cuya manifestación más próxima al humano sería el rostro y corporeidad *real* del otro. (Pardo, 2011, p. 566)

La víctima y el pobre serán entonces, en la perspectiva de Dussel, pero soportado en el realismo zubiriano, el límite de la metafísica de la positividad, en tanto interpelan el horizonte del ser en tanto que totalidad. De allí que la exterioridad de la víctima y el pobre—al sistema—, en tanto que negatividad es la posibilidad de la interpelación del sistema en tanto que totalidad y positividad.

Así, para Enrique Dussel el hablar de “allendidad” del ser sin ontologizarlo, apela al concepto de analéctica, según la cual “es posible reconocer y asumir relacionamente el tránsito desde la allendidad de lo real hacia la mismidad dialéctica de lo comprendido, conservado, empero, la distinción” (Pardo, 2011, p. 567). Así pues, y junto con otros pensadores, surge el método analéctico como construcción de la filosofía de la liberación, un método intrínsecamente ético y no meramente teórico, dado que la aceptación del Otro como Otro significa un compromiso y una opción ética.

Meta-física, en cambio, significa ontología de la negatividad, ontología negativa de «lo mismo» (...) Porque *lógos* se queda en el mundo mío y no puede avanzar nunca más allá; el *lógos*, que trasciente, será *ána-logos*, es decir, es un «más allá del *lógos*»; analogía. (Dussel, 1974, pp. 269-270)

Siguiendo esta línea zubiriana, pero con algunas distinciones con respecto de Dussel, el colombiano German Marquínez Argote poniendo más énfasis en la filosofía zubiriana, con clara y explícita intención de proponer una “metafísica latinoamericana”, postula que tal metafísica debe ser por un lado antiontológica, en tanto dicho pensamiento ontológico estuvo detrás de la conquista y la colonización; y por el otro lado, debe ser realista, en el mismo sentido que lo retoma Dussel, siguiendo al “realismo” zubiriano. Así pues, dicha metafísica debe ser también ética, política y por ende práctica, pues la misma demanda dicha apertura al Otro, por tanto, de manera similar a como lo piensa el filósofo argentino, Marquínez afirma que “Gracias a la analogía es posible reconocer en el rostro del pobre lo que él llama como ‘epifanía’ de la realidad concebida esta al modo de Zubiri” (Pardo, 2011, p. 567).

En este mismo sentido el filósofo mexicano Mauricio Beuchot, uno de los principales difusores de la escolástica en general, y de la analogía, en particular, opta por un modelo analítico-pragmatista, apelando no una ontología *apriorista*, sino más bien una especie de metafísica descriptiva que parte, pero no se queda en lo empírico “sino que, ya fuera por abstracción o por analogía, según los casos, se elevará a lo metafísico” (p. 568).

Así también, el mexicano enfrenta el adversario de la filosofía posmoderna, pues, aunque entiende que hay algo de razón en el desconfiar de la universidad y los grandes meta relatos de la razón moderna, debería comprenderse esta como una universalidad en donde tengan cabida las diferencias, esta universalidad sería, entonces, de carácter analógica. Para Beuchot la analogía estaría más cerca de la equivocidad y por lo mismo de la diferencia, por lo que sería capaz de reclamar cierta unidad; una unidad metafísica como alternativa al relativismo posmoderno (Beuchot, 1997). De esta manera el mexicano combate las ideas anti metafísicas de los posmodernos en tanto señala como éstos piensan la metafísica como si ésta fuese insensible a las diferencias y por lo tanto violenta, empero, para Beuchot, esta mirada se

reduce a las metafísicas univocistas, cosa que no es así del todo, como lo evidencia la perspectiva analógica.

Con posterioridad Carlos Cullen, retomando a Rodolfo Kusch dimensiona el ser y estar en el problema de la cultura, aportando que dicho horizonte ontológico es un “código de interpretación de la actividad humana en todas sus manifestaciones” (Cullen, 2017, p. 17). En este sentido para Cullen la perspectiva kuschiana no se contrapone a otro horizonte metafísico, en el sentido de la ontología fundamental heideggeriana, como tampoco a la gran variedad de horizontes nihilistas, sino que radicaliza y profundiza el horizonte “del estar”. Es decir, el estar se postula como anterioridad al ser, lo que tiene de fondo el acontecer mismo.

Por su parte, es necesario señalar la metafísica del mexicano José de Vasconcelos, denominada *Tratado de Metafísica* (1959), en la cual se encuentra el interés “de encontrar la raíz y fuente del ser; la semilla de donde proceden las cosas y sus representaciones y nuestra misma existencia” (Cepeda, 2017, p. 39). La pregunta ontológica es, entonces, ese ir más allá de la apariencia, de lo exterior para llegar “al seno invisible de la semilla donde se forja el impulso creador” (p. 39).

En esta perspectiva a Vasconcelos le interesa la búsqueda de los primeros principios de las entidades primarias, es decir, esas realidades fijas e indudables que permiten entender lo que cambia; esos primeros principios ontológicos, como punto de partida para explicar el conjunto de cosas y sucesos. Si bien, una primera mirada de esta intención de la búsqueda de los primeros principios en la filosofía de Vasconcelos podría interpretarse bajo la crítica general de una metafísica tradicional, incluso escolástica —universalista, totalizante—, llama la atención que el elemento de los “primeros principios” está en función del entender el cambio, lo sucedáneo, lo circunstancial, en general la existencia misma. De allí que, para el autor, la pregunta por el ser pasa por una conciencia personal, por la existencia, cuya búsqueda es la semilla de donde proviene todo lo creado.

Otro mexicano que se interesó por los problemas ontológico-metafísicos, y en mucha sintonía con el raigambre católico, teísta y creacionista de Vasconcelos, fue Agustín Basave

Fernández del Valle. Para Basave el problema ontológico gravita no tanto en torno al ser, sino a lo que expresó en un neologismo como la “habencia”, por la referencia del verbo “haber”, denotándole como la base última de la metafísica, el gran tema de la metafísica (1982, pp. 14-15). Para Basave “la habencia consiste en la necesidad de dilucidar su naturaleza misma en relación con el Absoluto” (1982, p. 19). Es decir, la habencia es finitud y requiere de esa relación con lo absoluto —Dios— infinito. “La habencia aparece, así como el primer intermediario dependiente de Dios” (p. 19).

La habencia es “el modo primario de entrar en presentación dentro del contexto” (Basave, 1982, p. 26): es el Hay de “todo cuanto hay”, la presentación o aparición de todo cuanto hay. No se trata sólo de lo que ejemplifica sino de “las cosas reales, los entes ideales —los valores, los números, las figuras geométricas— los hechos históricos y las posibilidades”, como también de “lo que ha sido y lo que será” (Basave, 1982, p. 26).

No es nuestro interés, en este punto, la crítica a la resolución teísta, creacionista y cristiana que se evidencia en las metafísicas de Vasconcelos y Basave, o simplemente en la filiación cristiana de Beuchot, sino el poner el acento en el lugar, más o menos novedoso y auténtico, de los problemas metafísicos y ontológicos en la filosofía latinoamericana. Si se quiere, todo un desplegar creativo, mestizo e “impuro” movido por la pregunta ontológica, va hallando su resolución, siempre precaria e insuficiente, ya no tanto con el acento en el ser, sino en la existencia, la habencia, el estar-siendo, la equivocidad, la otredad.

1.4.1. El estar siendo de Kusch

El argentino Rodolfo Kusch, como pionero a lo que luego se redimensionaría con el giro ontológico en la antropología desde el trabajo etnográfico, se interesó por varias décadas antes al trabajo de Viveiros de Castro, en la dimensión ontológica. Así aporta una reflexión fundamental para el pensamiento desde otro lugar, desde lo telúrico, que ya daba pasos al reconocimiento de esas otras formas de pensar diferentes, resistentes, pero, lo que es más importante que anticipa una ontología del estar-siendo, en un horizonte relacional que, muy

posteriormente se dará a conocer en América Latina, desde las denominadas ontologías relacionales.

Rodolfo Kusch, propone y se piensa el ser latinoamericano como *el mero estar del americano*, lo que será su aporte a la reflexión ontológica, un *estar* que se diferencia del ser europeo y Occidental o llamado por Kusch el antiguo mundo (Kusch, 2000, p. 4), y que en tanto diferente, empero además “inferior” al pensamiento dominante, vive la *Fagocitación*, definida por el autor como el “trauma” de hacer referencia siempre a lo europeo, y además querer ser como ellos, asunto que será definido como fuente de múltiples problemas existenciales que viven los pueblos y pensadores de América Latina. Tal *fagocitación* tiene una dimensión ontológica, pues surge de la conjunción del *ser* y del *estar* durante el llamado “Descubrimiento” y “explica ese proceso negativo de nuestra actividad como ciudadanos de países supuestamente civilizados” (p. 6).

Por lo anterior, para Kusch el calificativo “hediendo”, el hedor, como un “prejuicio propio de nuestras minorías y nuestra clase media, que suelen ver lo americano, tomado desde sus raíces, como lo nauseabundo, aunque diste mucho de ser así” (p. 6). Es decir, es un uso, donde ese hedor tiene un hondo sentido positivo, es justamente ese hedor lo que nos hace ser lo que somos, a decir del argentino. A este respecto, cabe resaltar su interés sobre la mixtura de las ciudades americanas, mejor, del hecho de ser y pretender ser ciudadanos, urbanos, como tensión, como fagocitación entre lo hediondo “el mendigo y la india vieja” (p. 11), y:

(...) nuestra extrema pulcritud. Y no hay otra diferencia, ni tampoco queremos verla, porque la verdad es que tenemos miedo, el miedo de no saber cómo llamar todo eso que nos acosa y que está afuera y que nos hace sentir indefensos y atrapados. (p. 11)

Esa noción de limpieza, de pureza que viene de la conquista se ha introyectado en nuestros pueblos y ciudades. Desde la conquista hasta los orígenes de las Repúblicas se evidencia la tendencia e imposición de querer-ser como ciudadanos europeos. Así las cosas, para Kusch el reapalabramiento del ser tiene que ver con la “fagocitación del ser por el estar (...) por un mero estar aquí” (p. 195), propio del ser americano, de nuestro continente: “el mundo del

estar no supone una superación de la realidad sino una conjuración de esta. El sujeto continúa teniendo la realidad frente a sí, porque carece de ciencia para atacarla y también de agresión” (Kusch citado en Olarte y Cepeda, 2017, p. 292).

Como ya se hacía referencia al iniciar de este recorrido por el apalabramiento del ser, el filósofo colombiano Juan Cepeda poetiza ese recorrido que da cuenta de los cambios históricos que se han dado del ser “como: ser, esencia, sustancia, causa (primera), primer principio, ente, uno Dios, hecceidad, sujeto, fundamento, Realidad, Pacha” (p. 23). Abordajes que como bien nos señala el mismo autor, no fueron asuntos solamente de intelectuales, sino representan actitudes culturales, así en el pensamiento griego “la partera, el esclavo, el herrero, como el filósofo, el político o el poeta, pensaban y se expresaban en términos de los que es, apalabraban todas las cosas siendo” era pues una cultura ontológica (Cepeda, 2017, p. 21). A manera de ensayo poético comenta en relación con la ontología:

Lo que pregunta la pregunta
propia de la ontología
es por el ser
en cuanto acto de ser,
en cuanto está siendo,
en participio activo griego,
sin nada de generalizaciones,
ni de abstracciones,
ni de concepto universal:
el ser en su desnudez completa,
en cuanto es, ser-siendo,
ser-en-acto,
en su más concreta acción de ser,
«siente»,
ya dijimos
como quien ama, amante
como quien sufre, sufriente

como quien piensa, pensante...
«siente»,
el ser en su acaecer,
no el ser que está ya en las cosas,
sino el ser que está fluyendo en ellas
mientras son
y en cuanto son siendo (p. 38).

Este foco de reflexión en torno a cómo se apalabra el ser en América Latina, más aún, desde el pensamiento indígena y popular: “solamente se comprende desde su contexto vital, orgánico” (p. 24). Contexto vital dado en y desde el lugar mismo desde donde el mismo se enuncia. Desde luego, retomando la perspectiva kuscheana, esa reflexión surge desde lo telúrico, desde esos lugares de nuestra América Latina que, por demás “hieden” para la razón moderna y que queremos ignorar o “limpiar” de lo que no es como el mundo europeo, de lo que nos han dicho el ente superior y limpio.

1.5. Amerindia en una visión no eurocéntrica: una negación con dimensiones ontológicas, políticas, corporales

Como parte del horizonte de la propuesta de la filosofía de la liberación, ya se encontraban las reflexiones de carácter ontológico desde el pensamiento amerindio en pugna con una “ontología de la dominación” que suponía como parte de la empresa colonial, la negación del *ser* indígena, como luego, también lo supuso de los pueblos afros en el continente (Mignolo, 2007). Empero, para el reconocimiento de estas ontologías negadas y subsumidas —no asumidas— en la positividad del ser impuesto como totalidad en el proceso del despliegue colonial en las América (Dussel, 1994), notemos antes, justamente para entender esa dimensión negada del *Abya Yala*⁶, tres nociones importantes desde el pensamiento de Dussel, como un pensamiento seminal para la filosofía de la liberación: el encubrimiento del

⁶ *Abya Yala*, es el término de los indígenas Kuna, del actual Panamá, para referirse al territorio americano, particularmente a sur América y significa literalmente “Tierra en madurez” (Estermann, 2006, p. 64; Orrego-Echeverría, 2018, p. 79; Idrobo-Velasco, 2021, p. 153).

otro desde el “mito” irracional de la modernidad, la negación del Otro y el eurocentrismo, así como la conquista como figura de dominación. Así con el presupuesto de que 1492 se constituye en el hito de nacimiento de la modernidad, se da una vuelta a la lógica eurocéntrica, pues si bien:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero “nació” cuando Europa pudo confrontarse con “el Otro” y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como “ego” descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue “des-cubierto” como Otro, sino que fue “en-cubierto” como “lo Mismo” que Europa ya era siempre. (Dussel, 1994, p.8)

Como concepto entonces, la Modernidad surge en 1492, en su entronque con el proceso colonial y el origen del capitalismo. Desde esta mirada surge la Modernidad como “mito” que justifica la violencia, el en-cubrimiento del Otro conquistado y controlado, en tanto que “descubierto”. Desde este momento, Europa se comprenderá a sí misma como el “centro” y se impone las “periferias”, dominando su territorio, sus cuerpos, relaciones y mundos propios —ontologías— presentes en el *Abya Yala*. En otros términos, este proceso de colonización no solo tuvo efectos histórico-materiales, constatables en el desarrollo de la economía noratlántica y surgimiento de la “ciencia” en diferentes partes del continente europeo (Mignolo, 2007; Dussel, 1994; Wallerstein), sino que, además, este ejercicio y práctica colonial, tuvo claros efectos ontológicos, es decir, colonizó y dominó el mundo de la vida de los nativos, imponiendo el del colonizador como único mundo posible. Es por ello por lo que para el intelectual peruano Aníbal Quijano:

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos.

Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad / inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. (Quijano, 2014, pp. 779-780)

Esta periferia en la que los pueblos, la historia y el ser americano fueron situados y que en consecuencia no tienen nada que aportar desde su sentir, pensar y existir, a los ojos del ser colonizador se evidencia en la perspectiva de Dussel (1994), en la ontología hegeliana, que toma como categoría ontológica central la idea de desarrollo (Entwicklung) —de la historia—, la cual es dialécticamente lineal, ascendente y escatológica. Así lo expresará Hegel en relación con la historia universal, que además de lineal, tiene una particular dirección que va de momentos inferiores a posteriores de desarrollo del espíritu, de la razón. A saber, este desarrollo va de Oriente al Occidente, siendo Europa el final de ésta y Asia el comienzo. Empero, tal movimiento, del Este al Oeste, “como puede observarse, ha debido antes eliminar de la Historia Mundial a América Latina y el África y además situará al Asia en un estado de “inmadurez” (Dussel, 1994, p.15) quedando así América Latina, al igual que África, fuera de la historia mundial. De esta manera surge Europa como representación del “centro” y culmen de la historia mundial —de la razón, del Espíritu Absoluto—, mientras América Latina y los sures globales se muestran como periferias. Como consecuencia de este autocentramiento —eurocentrismo— y la posición periférica de América Latina y África, para Hegel no había nada que aprender de estos otros mundos, de estas otras cultural, si es que acaso las mismas alcanzaban a ser tales —culturas—.

Desde esta perspectiva eurocéntrica, posibilitada por la colonización de América Latina en 1492, se da entonces una “invención” ontológica del Otro que no es reconocido como Otro, en tanto que alteridad, sino que es subsumido como “lo-mismo”, es decir, aquel que habitaba esas tierras nuevas y que, en un primer momento, tal como lo reportan los documentos y

diarios de Cristóbal Colón, se cree haber llegado al Asia. Esta serie de reportes y testimonios del mundo, según Colón, dan paso a lo que llamamos la “invención” del “Ser-asiático”. Es decir, el "ser-asiático" de este continente sólo existió en el "imaginario" de aquellos europeos renacentistas. Colón abrió, política y oficialmente en Europa la puerta al Asia por el occidente. Pero con su "invención" pudieron seguir existiendo, como la Santa Trinidad, las "Tres Partes" de la Tierra (Europa, África y Asia) (Dussel, 1994, p. 29).

El “ser-asiático” que existía en el imaginario y fantasía estética de los grandes navegantes del Mediterráneo y que conllevó, en un primer momento, a la “invención de seres asiáticos” y por demás, al desprecio, del “indio”, el “en-cubierto” del Otro del Nuevo Mundo: “El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del ego moderno” (Dussel, 1994, p. 36).

Posteriormente, en el paso de la denominada conquista a la colonización del mundo de la vida, ya no se trataba únicamente de levantar información, mapas o descripciones climáticas, sino de dominar las personas, los pueblos, los “indios”, los cuerpos. En definitiva, una articulada praxis de dominación, de "Conquista", en tanto que proceso militar, práctico y violento que, incluye dialécticamente al Otro como "lo Mismo" (p. 41).

Esta dominación se desplegó en tanto que sistema con dimensiones económicas, políticas, corporales y ontológicas. Así pues, la “colonización” en su dimensión económica-política, domina, explota y tributa por las tierras y culturas dominadas, por lo que: “América Latina fue la primera colonia de la Europa moderna sin metáforas, ya que históricamente fue la primer “periferia” antes que el África y el Asia” (p. 49).

El conquistador, un *ego conquiro*, un yo guerrero y violento, un “ego fálico” cuya erótica de la dominación sobre los cuerpos de las mujeres se deja ver con claridad en las crónicas y escritos de la época, pero, además, un conquistador que también domina el varón indio, reduciéndolo a servidumbre, así pues:

Se "coloniza" la sexualidad india, se vulnera la erótica hispánica, se instaura la doble moral del machismo: dominación sexual de la india y respeto puramente aparente de la mujer europea. De allí nace el hijo bastardo (el "mestizo", el latinoamericano, fruto del conquistador y la india) y el criollo (el blanco nacido en el mundo colonial de Indias. (Dussel, 1994, p.51)

De manera tal que, esta lógica de la conquista se despliega como un sistema impuesto al mundo de la vida, al territorio, los cuerpos, la sexualidad y a la erótica de los "Otros", pero también, de conquista del mundo epistémico, de las creencias, las sabidurías y las praxis; en definitiva, la conquista del universo ontológico y de la vida de los, ahora, conquistados.

La invención, la negación, la conquista sobre nuestros indígenas y sus territorios serán los pasos por los que Dussel transita dialécticamente —anadialécticamente— para llegar hasta a la visibilización de esas otras miradas negadas; una hermenéutica del otro, es decir, "desde el movimiento Occidente-Oriente (Medio Oriente, Asia, Océano Pacífico hacia América)"; que es el de nuestros indígenas:

(...) "1492" deviene un acontecer mítico, metafórico, el de la "Parusía" de dioses desconocidos (primera figura, Gestalt), que descubiertos después como humanos se transforman en bestiales "invasores" (segunda figura, y con ella se suplanta el mito sacrificial azteca, por ejemplo, por el mito sacrificial de la Modernidad). Desde el "mundo" indígena se comprenderá que se ha consumado el "fin del mundo" (tercera figura). (Dussel. 1994, p. 107)

Por su parte, interpretaciones y descripciones desde el mundo indígena, aquel que no se entiende como "descubierto" sino como habitado, experimentan la inversión de la "parusía" de aquellos que en principio no eran percibidos como malos, más bien como "parusía" de los dioses, que luego se vuelven los invasores traen la muerte y el dolor. A sí lo expresa el Canto a Ometéotl, el ser originario de los *tlamatinime* aztecas:

In teteu inan in tetu ita, in Huehuetéutl [Madre de los dioses, Padre de los dioses, el Dios viejo], yaciendo en el ombligo de la Tierra,
metido en un encierro de turquesas.
El que está en las aguas color de pájaro azul, el que está encerrado en
nubes,
el Dios viejo, el que habita en las sombras de la región de los muertos,
el señor del fuego y del año. (León Portilla, 1979, p.93)

De allí la importancia que, para León Portilla, para Dussel y Kusch, tiene la recuperación del pensamiento y sabiduría ancestral, campesina y afro. Como arquetipo de ello para León Portilla, son los *tlalatinime*, esos sabios o filósofos entre los aztecas con sus escuelas y formación a jóvenes desde pequeños, en la denominada *Calmécac* o escuela de sabios “cuyo centro consistía en los "diálogos" o las "conversaciones" entre los sabios (Huehuetlatolli)” (Dussel, 1994, p.113).

Cuando reconocemos a las y los filósofos, pensadores de nuestra Amerindia estamos desmarcándonos del pensamiento restringido al *mundo* griego que, aunque sin duda, la misma palabra “filosofía” tiene un origen allí, más bien se reconoce, que tal quehacer que en Grecia recibió este nombre, es un potencial humano cultivado en todas las culturas de la humanidad (Fornet-Betancour, 2011, p. 639). Es decir, una comprensión de que la filosofía es una pluralidad de formas de pensar, hacer y ser.

1.6.Comprensiones y tensiones de lo ontológico en América Latina

Para ir cerrando este acercamiento a algunas de las reflexiones ontológicas en América latina, podríamos señalar a manera de comprensión de lo anterior expuesto, indicando que podríamos clasificar en tres tipos de postura —por lo menos en un primer momento— con sus matices y aportes más representativos que van desde la negación, la subordinación y la reestructuración o complementación entorno a la ontología.

En esta posibilidad de comprender desde estos tres tipos de enfoque en el pensamiento ontológico, se podría resumir que, el primero, la negación de la ontología estaría más representada en pensadores como Enrique Dussel y German Marquínez, quienes, apoyados en Lévinas y Zubiri, formulan una metafísica de la alteridad y de la realidad respectivamente.

Como segundo tipo de enfoque estaría la idea de subordinación de la ontología a la metafísica del estar, con aportes notables como los del jesuita Scannone, siguiendo a Kusch “y también la subordinación de la ontología a la metafísica de la habencia, fundada en Dios y en la cual se da el estar humano, tal como lo expresa Agustín Basave” (Loouidor, s.f. p 7). Como un tercer enfoque ontológico, la reestructuración como complementación de la metafísica, con el fraile Mauricio Beuchot, Adolfo Vázquez y García Bacca, quienes siguen claramente la intuición “existencialista” y “holística” de José Vasconcelos.

Dada la diversidad de reflexiones que se han dado en América Latina en torno al problema del ser, del estar-siendo, no es posible reducir dichos aportes a una sola mirada que pueda describir en bloque estos abordajes. Ahora bien, ello no implica la imposibilidad de la problematización y los límites de los mismos que, tal como se viene dando desde finales de los años ochenta con la crítica posmoderna a los esencialismos y universalismo, el surgimiento e interés por la multiculturalidad y la intercultural, el trabajo interdisciplinario con la antropología y los estudios culturales, la relectura y reconocimiento del pensamiento situado, del pensamiento indígena y afro, que ha permitido el reconocimiento de las omisiones o ausencias de temas y sujetos subsumidos en los discursos de la víctima o el pobre —mujeres, afros, indígenas, campesinos—, entre otros asuntos ponían en juego otros elementos para repensar y redefinir las reflexiones filosófico-ontológicas.

Evidencia de lo anterior se deja ver en el hecho de que para 1979⁷ se empezaban a levantar críticas desde el paradigma posmoderno en Latinoamérica. Tal es el caso de Horacio Cerruti y Santiago Castro-Gómez, quienes han contribuido desde diferentes perspectivas a la discusión crítica de varios abordajes, ya clásicos, de la filosofía de la liberación, como se

⁷ Ponencia en el IX Congreso Internacional de Filosofía, titulado: “Posibilidades y límites de la filosofía latinoamericana” (Castro-Gómez, 2011, p. 17).

evidencia en la divulgada obra del filósofo colombiano, *Crítica de la razón latinoamericana* (2011):

Quizá la mejor forma de comenzar a responder a estas críticas sea mostrando que lo que se ha dado en llamar “posmodernidad” no es un *fenómeno ideológico*, es decir, que no se trata de algo que ocurre en la “conciencia” de ciertos filósofos alienados de su propio mundo latinoamericano, sino ante todo de un *fenómeno ontológico* que supone una transformación de las *prácticas* al nivel del mundo de la vida (...) La posmodernidad (...) no es una *condición* de la conciencia sino *experiencia* (...) no hace referencia a la “superación” (*Überwindung*) de la modernidad (...) lo que conlleva la puesta en cuestión de su legitimación metafísica. (Castro-Gómez, 2011, p. 23)

Cabe notar que especialmente para nuestro enfoque ontológico en América Latina, si bien predominó una pretendida línea anti metafísica, no dejó de ser en muchos casos una reflexión, una crítica que se planteó desde los mismos mecanismos modernos: racionalistas, academicistas, totalizantes y esencialistas en lo que respecta a los vínculos identitarios, a la construcción de otredades absolutas (Indígena-moderno; oprimidos-opresor):

Por el contrario, lo que nos muestran los estudios culturales es que las identidades personales y colectivas se han venido conformado a partir de mutuas influencias simbólicas, de contactos violentos y metamorfosis continuas que se han mostrado resistentes a toda “síntesis cultural”. Aquellos modelos que insisten en mostrar la modernidad como el despliegue triunfal de una racionalización cosificante no pueden explicar la experiencia multitemporal y radicalmente heterogénea vivida por las sociedades latinoamericanas durante la segunda mitad del siglo XX (...) resulta claro que estos modelos totalizantes tenían que estallar. (p. 61)

Así, algunas categorías y prácticas del saber centrales de la filosofía de la liberación, de alguna forma, se evidencian cómplices de esos metarrelatos y homogenizaciones que supone, en muchos casos, superar desde una cierta exterioridad a la modernidad. Tal es el caso de

categorías como *pueblo*, *el pobre*, y una cierta esencialización de lo latinoamericano, que no superó enfoques de la racionalidad moderna y androcéntrica que, además tiene que lidiar con una realidad como la globalización enfocada en el mercado, entre otros asuntos, que darán lugar a que ya entrado el siglo XXI, se den las condiciones de posibilidad para el surgimiento de giros epistemológicos y ontológicos que permitan dar cuenta, o por lo menos lidiar con la certeras críticas posmodernas, acompasadas con la vertiginosa realidad de la globalización.

Si entendemos que el pensamiento latinoamericano recibe su razón de ser en la medida que se refiere a la realidad histórica y social del continente, a la vez esta reconoce con la construcción del mundo cultural por parte de sujetos que le dan sentido a esa entidad que va a ir delimitándose históricamente como América Latina. De la radical historicidad que es constitutiva de la filosofía latinoamericana se concluye que, además del impulso crítico que recibe de la historia de las ideas, se manifiesta como un proyecto abierto a una permanente actualización. (Ramaglia, 2011, p. 397)

Permanente actualización que, justamente, pretendemos mostrar en el siguiente capítulo de esta investigación, en donde desde el reconocimiento del pensamiento indígena, los pensamientos de frontera, afros, que surgen de las luchas sociales y que permiten entender la importancia del problema ontológico en relación con el territorio, el cuerpo, las prácticas y saberes propios, entre otros elemento que, posibilitan redimensionar la ontología en América Latina, si bien, ya no meramente desde el marco de la posmodernidad, sí en diálogo y tensión con esta.

CAPÍTULO II

2. DIÁLOGO ENTRE EL GIRO ONTOLÓGICO Y LAS ONTOLOGÍAS POLÍTICAS Y RELACIONALES

El capítulo I, titulado, *Aproximaciones del problema ontológico en occidente y América Latina* nos permitió, si bien de manera sumaria y sintética, una aproximación a las comprensiones y abordajes ontológicos más representativos de la tradición occidental, y una mirada panorámica de forma como en América Latina se ha pensado el problema ontológico. Este recorrido nos pone a la vista la importancia radical de las preguntas ontológicas en la tradición filosófica, en general, y su particular forma de darse en la reflexión latinoamericana que, lejos de pensar una metafísica abstracta he imitativa de las occidentales, retoma de estas elementos que, puestos en diálogo con las problemáticas y las experiencias mundo-vitales de América Latina, abren el horizonte de posibilidad para el pensar ontológico, ya no simplemente vinculado a una estructura logicista, abstracta y racional, o, simplemente fisicalista, sino en diálogo con la radicalidad del Otro como exterioridad (tras-ontológica), del vínculo telúrico del estar-siendo, en fin, de ontologías no dualistas, sino relacionales, vitales y para la vida.

Si, por una parte, el recorrido de las reflexiones anteriores ha llevado a ratificar la importancia de la metafísica y ontología para la filosofía en occidente, cosa que podría parecer del todo obvia, por otra, ha puesto a la luz la fecundidad de reflexiones latinoamericanas que se apalabran desde un horizonte ontológico re-ligado con el lugar del sujeto que reflexiona, de las situaciones mundo vitales y de las relaciones fundamentales con los otros y la naturaleza. Desde esta apertura de horizontes, el presente capítulo abordará el redimensionamiento del problema ontológico que se da a finales del siglo XX e inicios del XXI en diversas disciplinas, especialmente en la antropología y la filosofía, como en las prácticas y enunciados políticos de diversos movimientos sociales en América Latina.

De allí que, en lo que sigue se abordará el denominado “giro ontológico”, las ideas principales y autores representativos serán el interés de la primera parte de este capítulo. En un segundo

momento, se hará énfasis en la propuesta de la ontología política, enfocada en las comprensiones relacionales del territorio y lo comunal, como ejes centrales que, a nuestro parecer, articulan las propuestas del giro ontológico expuesto en el primer momento, este redimensionamiento se relaciona con la tradición crítica latinoamericana del enfoque intercultural y del pensamiento andino, como también con el enfoque decolonial e incluso con la mística y teología latinoamericana.

Este conjunto de perspectivas ontológicas se ha dado desde una mirada interdisciplinar y en diálogo permanente con los movimientos sociales, indígenas, feministas, comunitarios y la academia. En esta perspectiva serán claves los aportes de los antropólogos, Arturo Escobar, Mario Blaser y Marisol de la Cadena, como también, de las investigaciones del grupo de interinstitucional⁸ sobre ontología en América Latina, Tlamatinime que ha venido elaborando una propuesta colectiva de reflexión en torno a la metafísica y la ontología en América Latina.

Las experiencias de despojo y explotación de los territorios legitimadas por comprensiones de mundo, de vida, de praxis y sentidos, de formas de habitar, es decir, por una ontología que ve la naturaleza como fuente de recursos, como propiedad individual, que se parte de la dualidad radical entre el sujeto y objeto, se contraponen en lo que propondremos al final del capítulo a las ontologías políticas del territorio aquellas que emergen de las problemas onto-territoriales, y que comprenden que la vida es más bien una red de relaciones complejas entre los humanos y lo no-humano, entre sujeto y la memoria, en vínculo relacional necesario con la naturaleza, el territorio, incluso los espíritus que como entidades en relación con los sujetos dinamizan prácticas y comprensiones de mundo y mundos relacionales. Esto, como se verá, implica que las luchas territoriales contienen, son en realidad luchas con dimensiones ontológicas.

De allí que, las luchas territoriales son disputas por el sentido de mundo, pero también, implican la dimensión política de la ontología, a la vez que reclama la mirada ontológica a la política, todo ello campo de reflexión de las ontologías políticas en América Latina.

⁸ Grupo de investigación colombiano de la Universidad Santo Tomás, Universidad Libre, Universidad Minuto de Dios.

Tanto para abordar la transversalidad de temas y problemas en la filosofía en América latina, centradas en el territorio y las formas de vida, así como para los temas más ontológicos de las crisis ambientales, en el presente capítulo haremos referencia a las llamadas ontologías relacionales o políticas como telón de fondo para posteriormente señalar las preocupaciones de las implicaciones políticas del giro ontológico.

2.1 Los problemas ontológico-territoriales

A finales del siglo XX e inicios del XXI, se produjo en América Latina un redimensionamiento del problema ontológico (Kusch, 2003; Vasconcelos, 1929; García Bacca, 1963; Basave, 1982), así como un interés y enfoque en el *territorio* (Berman, 2013; Porto, 2002; Idrobo y Orrego, 2020), visto ahora en clave ontológica, es decir, como ese conjunto de sentidos y praxis de resistencia y re-existencia por la vida (Viveiros de Castro, 2003, 2004, 2010; Santos, 2000; Estermann, 2006). Estas comprensiones, desde la diversidad de sus abordajes, permiten identificar que “la disputa en relación con el territorio no es simplemente la soberanía de un determinado espacio geográfico, sino también de los cuerpos, el conjunto de relaciones, praxis, sentidos, en fin, de cierto entramado de hábitos en y con el territorio” (Idrobo y Orrego, 2020, p. 19).

En un horizonte similar, el antropólogo argentino Mario Blaser comprende los conflictos ambientales y por el territorio como conflictos ontológicos. Dicho enfoque, también tiene que ver con las luchas de movimientos ambientalistas y ecologistas en resistencia al avance de economías extractivistas y de desposesión que, desde una lectura en clave de ontología política permite su abordaje, en tanto que problemas onto-territoriales.

Los conflictos ontológicos exceden a la política racional. Los conflictos ontológicos caen dentro del campo de la cosmopolítica, el espacio donde mundos múltiples y divergentes se encuentran con la posibilidad (sin garantías) de que emerjan relaciones que sean mutuamente revitalizantes en vez de mutuamente destructivas. Ahora bien,

para evitar este tipo de rebotes que terminan reforzando las presunciones modernas uno debe abrazar la multiplicidad radical que está en juego en el tipo de conflictos que estoy discutiendo. Para esto es necesario la ontología política. (Blaser, 2019, p. 71)

Por su parte, desde la filosofía latinoamericana, como se señaló en el capítulo anterior, nunca se abandonó una mirada ontológica a los problemas sociales, si bien, la antropología profundizó en esta por medio de la etnografía, es importante resaltar que antes del giro ontológico ya los trabajos de Rodolfo Kusch hacían también uso de la etnografía, en diálogo con una mirada fenomenológica del pensar indígena y popular. Esto es importante, pues, justamente la mirada otrerizadora⁹ que la antropología y la filosofía tradicional, incluso latinoamericana, podría tener, no solo es puesta en cuestión con el ejercicio etnográfico y la fenomenología (Dos Santos, A., y Tola, F. 2016), sino que en el caso kuschiano, el ámbito de observación no son los otros, en tanto que indígenas o cualquier otra exterioridad cultural, sino lo indígena y popular en tanto que “nuestra realidad”.

Del mismo se reconocía en el primer capítulo que desde el despliegue del proyecto moderno/colonial a partir de 1492 (Dussel, 1994), surge como “mito” que justifica la violencia, el en-cubrimiento del Otro conquistado y controlado, “descubierto”. Desde este momento, Europa se entenderá como “centro” y se impone la “periferia” y dominación del territorio, los cuerpos, las relaciones y ontologías presentes en el *Abya Yala*. Así, en esa búsqueda de reconsiderar el eurocentrismo y la denuncia de la colonialidad en las dimensiones epistémicas, políticas y ontológicas, se encuentra un potencial dialógico con las apuestas del giro ontológico en la antropología que, a decir del filósofo colombiano, Carlos Duque (2022), es deudor del enfoque decolonial.

⁹ Se hace referencia a la categoría de “otrerización” acogiendo la categoría del colombiano Eduardo Restrepo para hacer referencia a los radicales otros de la modernidad: “la otreridades resultado de un proceso de otrerización que constituye a unas poblaciones (no simplemente a individuos) como unos radicales, homogéneos y esencializados otros. Un otro radical como destino, como naturaleza profunda e insalvable. Este proceso de otrerización ha sido descrito por autores como Edward Said y Stuart Hall asociado con las tecnologías de dominación colonial” (Restrepo 2020, p. 277).

En esta perspectiva, la tradición del llamado “giro” o “enfoque decolonial”, no se ha deslindado de esta dimensión ontológica, en el sentido que, por ejemplo, Walter D. Mignolo (2007) señala, haciendo referencia al “diferencial de poder”, que lo que estaba en juego es la vida misma, es decir, no solo es un asunto en pugna por la tierra, sino que esto tiene que ver con problemas ontológico-territoriales, en tanto que el diferencial de poder es una estructura impuesta que “no solo es acumulación de riqueza tecnológica militar de muerte sino también el control de las concepciones de vida” (Idrobo y Orrego, 2020, p. 77).

Desde esta mirada, la tradición crítica decolonial en América latina se viene relacionando, también, con una corpo-política y la geopolítica del conocimiento, asuntos entrecruzados con la colonialidad del ser y del saber. El despliegue de esta matriz colonial, construida en los procesos de conquista y colonización, vigente en las dinámicas epistémicas, políticas y ontológicas, regula las formas de vida, de sociedad y la economía desde ese entonces (Mignolo, 2014, p. 9). El enfoque se reconoce la herida colonial¹⁰, los patrones de poder patriarcal y racistas¹¹, sobre los que profundizaremos en el tercer capítulo de esta investigación.

Por su parte, las perspectivas interculturales de la filosofía latinoamericana han venido rescatando comprensiones del territorio y de la vida misma, presentes en las tradiciones indígenas bajo la idea y experiencia de *la Pachamama* y, más recientemente del *buen vivir*, (Estermann, 2006; Fornet-Betancourt, 2003; Mejía Huamán, 2004), aportes que también anteceden y contribuyen paralelamente al giro ontológico y a la actual propuesta de la ontología política, pues, justamente abren horizonte de posibilidad a una razón intercultural latinoamericana, o, una razón reproductiva de la vida (Dussel, 2009; Orrego y Machuca, 2024) cuestionando la comprensión occidental del multiculturalismo agenciado por el neoliberalismo.

¹⁰ Se hace alusión a la idea de “heridas coloniales” acuñada por Walter D. Mignolo (2007) para hacer referencia a un cierto sentimiento de inferioridad impuesto para los que no encajan en el modelo predeterminado por el eurocentrismo.

¹¹ Patriarcales entendidas como “(normas y jerarquías que regulen el género y la sexualidad) y racistas (normas y jerarquías que regulen la etnicidad), promueve el entretenimiento banal y narcotiza el pensamiento”. Por tanto, pensar desde estas heridas permite tanto denunciar cómo descolonizar.

Por su parte, una lectura en clave de ontología política también cuestiona de este enfoque intercultural el hecho de que este “todavía circunscribe las conflictividades sociales y políticas en una sobredeterminación ‘cultural’, claro, ahora interseccionada con las relaciones asimétricas de poder-conocimiento, de la raza, género, clase, entre otros” (Orrego 2022, p. 44).

Además de la crítica a cierta determinación culturalista, también surgen cuestionamientos desde el sur del continente a los intelectuales decoloniales, indigenistas y ecologistas, especialmente de la socióloga y activista indígena Silvia Rivera de Cusicanqui, que señala el extractivismo epistémico sobre los pueblos indígenas desde las academias del norte, asunto del que el giro ontológico no se escapa. De allí que, ha de reconocerse esta dimensión del extractivismo cultural, epistémico y ontológico para responder a las mismas demandas de la globalización neoliberal y poder continuar el avance minero-energético, de los agronegocios, de la minería extractivista, de hidrocarburos y macro y monocultivos, entre otros dispositivos de dominio territorial, de la vida y los cuerpos.

En este horizonte, los problemas onto-territoriales son preocupación no solo de algunas disciplinas, sino que además se relaciona con la diversidad de luchas por la vida y el territorio ejercidas por los movimientos ambientalistas, de las academias críticas e incluso de gobiernos en tensión con el modelo económico y político neoliberal, como también de las comunidades que habitan en medio de las intervenciones y consecuencias de la imposición de intereses extractivistas. Agregaríamos desde la experiencia en Colombia que este modelo económico se articula y opera desde la militarización de los territorios y de los cuerpos.

Si bien, la dinámica del poder colonial ha negado las formas propias de existencia en estos territorios, las comunidades en las luchas por la vida no sólo resisten, sino que recrean siempre nuevas formas de re-existencia que ponen de manifiesto, el carácter ontológico — del ser y del existir— de las luchas por el territorio y la vida:

(...) las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico (...) La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas (...) las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. (Albán, 2009, p. 94)

De esto, justamente, se trata una posible ontología política del y desde el territorio y para la vida; de aquella trama de relaciones y enacciones¹² que permitan que la vida cotidiana, las formas organizativas, de producción y de prácticas propias puedan permanecer siempre reinventándose en y desde los territorios, no de forma estática bajo la idea de “resistencia”, sino en permanente transformación, pues sus realidades no *son*, han sido negadas, sino que están-siendo, por ello lo activo que se enuncia desde la noción de re-existencia

2.2 Redimensionamiento de lo ontológico

A partir de la década de los 90`s surge el interés por la dimensión ontológica en el ámbito de las ciencias sociales y especialmente en la antropología, como se evidencia en la reunión anual de la *American Anthropological Association* del año 2013, así como, también se evidencia en la:

(...) eclosión de trabajos relacionados con cuestiones de ontología, que reflejan preocupaciones sobre la naturaleza del ser y de la realidad, al tiempo que reconsideran críticamente las demarcaciones y categorizaciones propias de la modernidad occidental. (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016, p. 101)

Este enfoque en la dimensión ontológica reconsidera los siguientes asuntos y preocupaciones: por un lado, la dicotomía naturaleza/cultura, o, la comprensión de una sola naturaleza y muchas culturas, así como también se cuestionan por las fronteras de la alteridad,

¹² Hacemos uso de la expresión “enacción”, para señalar, por una parte, el carácter relacional de las entidades, como también su carácter activo.

y la naturaleza de la realidad, asunto que tiene que ver con el “proyecto político de corte ontológico” (p. 102).

En este horizonte, las ontologías en la antropología permiten desplazar las preguntas en el orden del “cómo los sujetos interpretan el mundo” para dar lugar a la pregunta sobre de “qué mundo se está hablando”. Es, en este sentido, un giro que trasgrede la dicotomía moderna entre cultura/naturaleza, como ya Heidegger lo había hecho en relación a la dicotomía sujeto/objeto (Heidegger, 2005) para dar lugar a una pluralidad de mundos, de formas de existencia, permitiendo mayor comprensión sobre el campo de los conflictos entre sociedad, naturaleza y cultura en la actualidad.

Empero, esta multiplicidad de vertientes teóricas que se agrupan en el “giro ontológico” no son un proyecto intelectual unificado, más bien son un variado conjunto de planteamientos que coinciden en la búsqueda de alternativas que apunten al reconocimiento de la diversidad de naturalezas y de los territorios, de forma que se altere el dominio del naturalismo dualista, heredero de la racionalidad moderna (Ruiz y Del Cairo, 2016) y, en últimas, fundamento epistémico-ontológico de las prácticas del neoliberalismo en la región. Así las cosas:

El giro ontológico representa una empresa intelectual de particular envergadura: pretende disolver las certezas que forjó la modernidad sobre la naturaleza al juzgarlas reduccionistas, etnocéntricas, anticuadas y, hasta cierto punto, ingenuas. Por siglos el pensamiento occidental apuntaló una percepción de la naturaleza que obedeció, primero, a un encuadre antropocéntrico y luego a uno racionalista, en los cuales esta debía ser dominada para satisfacer las necesidades humanas. (Ruiz y Del Cairo, 2016, pp. 194-195)

Tal búsqueda de superación de esta lógica se da en gran parte por el trabajo etnográfico en las denominadas culturas no occidentales, las que evidencian que lejos de esa separación de naturaleza y sociedad, estas dos están “estrechamente imbricadas conformando una suerte de continuum que desafiaba la episteme moderna” (p. 195). En esta misma perspectiva, resulta

clave la comprensión del sociólogo y filósofo francés Bruno Latour, en *Nunca fuimos modernos* (2012), cuando afirma que:

Si, a la manera de la filosofía política moderna, consideramos esas dos garantías por separado [el reino de la sociedad, por un lado, y de la naturaleza, por otro] son incomprensibles. Si la naturaleza no está hecha por los hombres ni para ellos, entonces permanece ajena, para siempre lejana y hostil. Su misma trascendencia nos aplasta o la torna inaccesible. Simétricamente si la sociedad no está hecha más que por los hombres y para ellos (...) no podría mantenerse sobre sus propios pies (...) pero no es por separado como hay que tomar esas dos garantías constitucionales, donde la primera asegura la no humanidad de la naturaleza y la segunda la humanidad de lo social. Ellas fueron creadas juntas. Se mantienen mutuamente. (p. 57)

Si bien el interés ontológico, no dualista, ha surgido en las últimas décadas en las ciencias sociales y humanas, este nunca ha dejado de ser una preocupación en la filosofía, al contrario, es su campo más propio (Heidegger, 2008), y desde luego, así lo es en la filosofía pensada desde América latina, tal como lo tratamos de mostrar en el primer capítulo de esta investigación.

Justamente, a partir del giro ontológico, desde América Latina se genera una rica producción de la que ampliaremos más adelante, en relación a la dimensión política de la ontología o la ontología política a manera de ampliación y tensión con el giro ontológico. Pero para efectos de la comprensión de este redimensionamiento se puede dividir en dos líneas de pensamiento que, aunque no están claramente delimitadas, ni tampoco enfrentadas, sí pueden tener diferencias por su desarrollo, así como por su motivación.

Según González-Abrisketa (2016) se puede identificar por un lado “una versión más óptica, que emerge desde los estudios de la ciencia, tecnología y sociedad (CTS; STS por sus siglas en inglés)” (p. 102) y, por otra, una versión más conceptual. La primera influenciada principalmente por Dona Haraway y Bruno Latour quienes, buscan dar cuenta de la relación entre seres, procesos y entidades excluidos en los análisis y abordajes tanto en la

antropología, y principalmente de la ciencia; y la segunda versión más representativa del giro ontológico con el brasileño Eduardo Viveiros de Castro y Philips Descola, desde la cual se busca más la revisión de la lógica propia del naturalismo occidental y la superación de un abordaje que reduce todo a nociones culturales:

(...) entendidos como meras representaciones, visiones locales de un mundo común, construcciones sociales, o simple producto de relaciones de poder. Por el contrario, el estímulo de la versión óptica proviene del exterior, fundamentalmente de la crisis ecológica y la explosión tecnológica, que obligan a incorporar otros seres a la ecuación antropológica y a preguntarse por su agencia y relaciones. (p. 103)

Este es pues, un giro con una noción más interna a sus disciplinas, pero que permite un trabajo inter y transdisciplinario muy fértil, así como constituye un movimiento heterogéneo que, desde el uso del método etnográfico e intereses ecológicos y territoriales, aporta una reflexión sobre la importancia de la dimensión ontológica, y los límites de la racionalidad occidental en cuanto a la relación de la naturaleza y la cultura.

Este giro ontológico aporta al cuestionamiento de la dicotomía moderna entre cultura/naturaleza, desplazando así la pregunta sobre el cómo los sujetos interpretan el mundo a la pregunta: ¿de qué mundo se está hablando? Y abre paso a la posibilidad de una pluralidad de mundos (González, 2015), convergente, aunque en tensión, con las propuestas del pensamiento indígena y de las luchas territoriales en América Latina.

Desde una mirada en relación con una ontología política desde América latina, se podría señalar una tercera versión, con un énfasis más desde la filosofía política y las luchas territoriales que señala las implicaciones políticas del giro ontológico. Este es el caso de Arturo Escobar, Mario Blaser, Biset y Marisol de la Cadena, y desde las fuentes propiamente latinoamericanas las investigaciones del grupo Tlamatinime. Desde estas perspectivas se posibilita pensar más en términos de pluriversos o mundos, de territorios y resistencias — más adelante se profundizará— que desde las elaboraciones ontológicas de la filosofía continental.

2.3 El estudio de las ontologías en la antropología

Tanto el brasileiro Viveiros de Castro, como Philippe Descola, desde la etnología francesa, comparten un núcleo común, a saber, la crítica a la lógica occidental que estableció una diferencia radical, óptica, si se quiere, entre naturaleza y cultura como paradigma universal. Sin embargo, esta crítica al naturalismo tiene diferencias o acentos importantes, entre ellas, la comprensión de la naturaleza. Para el primer autor, no es algo dado de antemano, sino que es algo que se constituye y actualiza en lo relacional humano y no humano, siguiendo en este sentido a su maestro Lévi- Strauss (González, 2015, p. 44).

Por su parte, para Philippe Descola (2012), existen unos principios organizativos que rigen la construcción de las naturalezas a partir de cuatro ejes ontológicos o modos de identificación con la naturaleza: animismo, totemismo, naturalismo y analogismo. En el primero, el animismo, los seres humanos comparten interioridad con los no humanos, aunque diferentes en su fisicalidad y cuerpos; para el segundo, el totemismo no es inverso al animismo sino al naturalismo, ya que este último plantea que seres humanos y no humanos comparten la fisicalidad, la naturaleza, y que difieren en su interioridad, siendo los humanos los únicos ostentadores del alma en una naturaleza única, en la que inscriben las distintas representaciones culturales.

En cuanto al estudio de las ontologías, Viveiros de Castro, intenta ir más allá del objetivo tradicional de la ontología de encontrar unos principios, sino que ésta, más bien, debe encargarse de explorar las múltiples posibilidades de la naturaleza, lo que permitirá la superación del paradigma dominante de la división entre universalismo y relativismo, naturaleza y cultura.

Desde luego, habría que resaltar también que este giro tiene como referentes a los filósofos Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes, a su vez, son intérpretes del pensamiento heideggeriano, y su idea del *ereignis*, el acontecimiento.

También, la idea de “Alteridad Radical” se constituye en categoría central en este giro, y es más bien un principio argumentativo, definido como:

La irrupción en los estudios de la antropología de modos de ser diferentes a los occidentales que no se basan en el principio dualista de una naturaleza y muchas culturas. Si los Otros son “Otros” es precisamente porque no comparten estos principios. Cabe preguntarse entonces, qué tan diferentes son y cuáles son nuestras capacidades de inteligibilidad para comprenderlos. (González-Abrisketa y Carro-Ripalda, 2016, p. 52)

Este interés por lo otro, por los otros, es de suma importancia para este giro. Aunque puede caer en la denominada otrerización que supera, justamente, la perspectiva de la ontología política latinoamericana. Los dos autores cuentan con un interés y trabajos que hacen referencia a lo que posteriormente se le criticará al giro y es el hecho de pensar las culturas como lejanas y exóticas (otrerización). Así, el trabajo etnográfico ha permitido reevaluar los criterios con los que se ha acercado la antropología occidental para decir o explicar esas comprensiones “otras”, ya que desde la arrogancia de la disciplina el antropólogo parece interpretar literalmente los contenidos encontrados en las comunidades otras, ignorando u obviando su capacidad metafórica desde la cual también esos otros apalabran mundo.

Justamente, el alcance del aporte de Viveiros de Castro sobre el *perspectivismo* como parte de esa experiencia con los pueblos de la Amazonía se deja ver en lo que propone:

(...) la concepción indígena según la cual el modo en que los seres humanos ven a los animales y a otras subjetividades que pueblan el universo es radicalmente distinta al modo en que esos seres ven a los humanos y se ven a sí mismo. (p. 107)

En este sentido, y en coherencia con la experiencia y trabajo con los grupos de la Amazonía, Viveiros de Castro elabora esta idea del *perspectivismo* amazónico, ya que le permite hacer referencia a esas relaciones entre humanos y no humanos, ya sean estos espíritus, entes, agencias, animales, plantas u objetos. En su perspectiva se ven los animales como

subjetividades. De manera que “lo que cambia con la idea de multinaturalismo es la consistencia del mundo. Los horizontes se abren y por lo tanto cada perspectiva implica la proyección de otros mundos naturales” (González, 2015, p. 46).

Desde estas miradas o puntos de vista, es de donde Viveiros de Castro alude igualmente al multinaturalismo o “la presunción de la existencia simultánea de múltiples naturalezas”, es decir, una propuesta opuesta a la idea de que existe un solo mundo sobre el que las diferentes culturas construyen significados y prácticas diversas, más bien, se trata de múltiples naturalezas y una sola “cultura”, de manera que se desustancializa la idea de cultura.

Ahora bien, aunque estos dos autores demarcan esa apertura ontológica, este aporte constituye, en últimas, un esfuerzo por entender algunas interacciones y enacciones entre seres humanos, no humanos, cosas y sus grados de dignidad existencial.

La antropología adscrita al “giro ontológico” concibe a este no tanto como renovación teórica, sino como una “tecnología de la descripción, que permite a los antropólogos dar sentido a sus materiales etnográficos en formas novedosas y ex-perimentales” (Pedersen 2011), y como una intervención metodológica, que “trata de crear las condiciones bajo las cuales uno puede ver cosas en sus datos etnográficos que de otro modo nunca hubiera visto” (Holbraad 2014: 131). Lo que se busca es confrontar los conceptos con sus propios límites, haciendo aparecer sus partes oscuras, las sombras que permiten ver con mayor claridad el centro y que en su aparición provocan un desplazamiento, una transformación, una reversibilidad. (Corsín Jiménez y Willerslev 2007). (González-Abrisketa, y Carro-Ripalda, 2016, p. 115)

En este mismo ámbito, la zoóloga y filósofa Donna Haraway (2018) problematiza las fronteras entre lo animal y lo humano, entre la naturaleza y la cultura, proponiendo tanto el concepto de “ciborg” como “criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambigualmente naturales y artificiales” (Haraway, 1995, p. 253); así como la idea de “especies compañeras” aludiendo a “las diversas formas de vida que co-habitan y

conviven en simpoiesis (hacer-se-con), en múltiples configuraciones espacio-temporales” (Orrego, 2021 p. 41).

2. 4. La cuestión política del giro ontológico o la ontología política

Mario Blaser, Arturo Escobar, Emmanuel Biset y Marisol de la Cadena proponen acoger la noción de *ontología política* como una herramienta “político-conceptual” para dar cuenta de “aquellas disputas por la definición misma de qué es lo visible, lo legítimo y lo legible en el mundo contemporáneo” (Ruiz Serna y del Cairo, p. 200).

Esta propuesta de ontología política retoma el axioma de multiculturalismo de Viveiros de Castro, que tiene que ver con el carácter mismo de lo que existe y puede ser conocido, es decir, sobre conflictos ontológicos. De igual forma la ontología política retoma a Bruno Latour con su crítica a la modernidad y el cisma que se erigió entre naturaleza y cultura.

Para Blaser, la ontología política envuelve dos espectros: uno que tiene que ver con las políticas que dan forma a una ontología o mundo particular, y el otro asunto, “se refiere a un campo de estudio que se centra en los conflictos que se producen cuando diferentes mundos u ontologías se esfuerzan por mantener su propia existencia, interactúan y se mezclan entre sí” (Blaser, 2009a, p. 877).

También, la ontología política es una herramienta de análisis que pone en cuestión el tipo de versión sobre la realidad, los conocimientos tradicionales, la racionalidad moderna y la certeza universal, sobre las versiones de conocimientos silenciados o marginados. Asuntos que requieren no una simple transformación conceptual entre cultura y ontología, sino que:

Al intentar responder estas preguntas desde la ontología política, Blaser no propone simplemente una metamorfosis conceptual entre los términos cultura y ontología, porque para él el concepto de cultura implica la existencia de una única realidad y múltiples versiones de ella, mientras que el de ontología supone la existencia de múltiples realidades. (Ruiz Serna y del Cairo, 2016, p. 202)

Múltiples realidades de las que se desprende para este autor la pregunta por el tipo de política y ética que se necesita desde este abordaje de conjuntos heterogéneos de seres y de mundos plurales.

En este mismo sentido, Marisol de la Cadena visibiliza cómo en los Andes se ha incorporado en la esfera pública moderna la existencia de esas ontologías relacionales en donde se incorporan a los seres o actores no humanos como los cerros, montañas, lagunas, Pachamama. Una forma de reconocimiento de ese pluriverso que es:

(...) mundos o realidades radicalmente distintas que, aunque puedan tener conexiones parciales y existir en un mismo continuo espacio-temporal (...) son capaces de existir sin necesariamente interferir las unas con las otras (...). Un pluriverso implica una pluralización de la política y una transformación del concepto desde uno que concibe la política como disputas de poder dentro de un mundo singular, hacia uno que incluye la posibilidad de relaciones adversas entre mundos: una política pluriversal. (De la Cadena, 2010, p. 360)

Se trata entonces de la multiplicidad de mundos en los que los seres humanos y no humanos puedan ser reconocidos como actores legítimos y sujetos de derecho, como lo detallaremos más adelante en el ejemplo del río Atrato en Colombia, entre otros.

En este mismo sentido el colombiano Arturo Escobar resalta otro concepto central en el llamado “giro ontológico”, que tiene que ver con la inconmensurabilidad de los mundos ajenos, en donde se pretendía y buscaba describir-entender las otras culturas desde las propias categorías, para dar paso, más bien, a una mirada donde los presupuestos y lógicas son confrontados posibilitando el respeto creativo hacia el otro y el esfuerzo por mantener la posibilidad de la existencia de otros mundos —pluriversos—. Para Escobar (2019) en estas búsquedas del giro ontológico se:

Están retornando al seno de la teoría social todos aquellos elementos dejados de lado por la preocupación exclusivamente antropocéntricas en “lo social”, incluyendo las estructuras y clases sociales, las identidades, el individuo, la economía política, los discursos, el estado, las instituciones y el poder. Es interesante notar que las nuevas preguntas tienen como referente el lado reprimido de muchos de los dualismos de la modernidad. Ya se ha vuelto legítimo concebir la realidad como compuesta de redes, actores-red, ensamblajes, y complejos entramados socionaturales donde lo humano y lo no-humano se entreveran de maneras complejas y siempre cambiantes, en vez de estructuras bien definidas y más o menos permanentes. En estos nuevos conceptos encontramos un intento de hacer visible la interdependencia y la relacionalidad —de poner lo humano y lo no-humano de nuevo en las relaciones dinámicas—, con diferentes grados de éxito. (p. 41)

De manera que este giro reubica asuntos que desde la lógica occidental con su androcentrismo se dejaron de lado, asuntos tales como el respeto y valoración de la multiplicidad de seres vivos en su diversidad y dignidad, el papel de las emociones, la afectividad, la espiritualidad y la mística con sus entidades no-humanas y la memoria de los pueblos y la tierra, entre otras fuerzas vivas que hacen parte de esos mundos ignorados y subalternizados.

Así, la ontología política se radicaliza y propone desde Latinoamérica en diálogo con las prácticas de los colectivos indígenas, afros, feministas, entre otros. Si bien el llamado “giro ontológico” tuvo la crítica de haberse centrado en eso “lejano y exótico”, la ontología política aporta en la superación de esta, además da un paso adelante, en tanto que aporta justamente una perspectiva que no parte de la lejanía, sino que se centra en los territorios “cercaños”, propios, en una relación de proximidad.

Cabe resaltar que el caso colombiano pone de manifiesto lo que señalamos en la perspectiva de Marisol de la Cadena, dada esa integración de seres en la esfera pública y como lo plantea Arturo Escobar (2017) con relación a las protestas del 2018 y 2019, caracterizadas por resistencias expresadas en los paros cívicos, mayormente en territorios afrocolombianos e

indígenas. Ello se constata en elementos de orden jurisprudencial como el reconocimiento del río Atrato como entidad sujeto de derechos, y exitosos casos de consultas populares contra la minería y la explotación de hidrocarburos a gran escala por parte de transnacionales, como en el caso de Cajamarca y la Colosa (Rincón y Másmela, 2020), entre otros que evidencian que a pesar de los intentos de sabotaje y violencia ontológica, se dan logros populares que incluso podrían estar creando condiciones para la transformación ontológico-política, dado que estas experiencias han emergido en contexto de conflicto, bajo un estado en crisis y represión contra la población que se levanta contra estos proyectos de explotación, muerte y eliminación de las relaciones de sus pobladores con el territorio, es decir, de sus mundo u ontologías.

Desde la mirada jurídico-política en el caso anteriormente mencionado de Colombia, se evidencia en la sentencia T-622 2016 emitida por la Corte Constitucional en Colombia, teniendo en cuenta el conjunto de derechos bioculturales, derecho al agua, vulneración de la vida, salud y medio ambiente, entre otros elementos considerados por la Corte. Además, en las conclusiones de la sentencia, se reconoce la necesidad de adecuación de las políticas públicas de conservación de la bioseguridad, y concentración, en la protección de la vida y sus manifestaciones, relaciones y vínculos en lo que diríamos, para nuestro caso, los territorios. Así el río Atrato es concebido como un cuerpo de agua sujeto de derechos. Este caso es ejemplar para evidenciar la dimensión ontológica de la política, pues, para el caso el río tiene, adquiere, otro estatus ontológico y se concibe como otro tipo de existencia gracias a la sentencia. Pero, no solo ello, sino que el ejercicio jurisprudencial, el acto político que opera en él, es evidencia de la dimensión ontológica de la política.

Estas experiencias, aportan a los abordajes del y desde el territorio y los múltiples seres que habitan en este, superando la noción de espacio geográfico como un pedazo de tierra, propiedad, recurso, propios de un modelo de vida que ha predominado en los últimos siglos. Ese modelo ontológico-político dominante podría llamarse “(...) industrialismo, capitalismo, modernidad, (neo) liberalismo, antropocentrismo, racionalismo, patriarcalismo o secularismo. Todos estos conceptos apuntan a un aspecto central del modelo” (Escobar, 2017, p 138).

De manera tal que el concepto de ontología política resalta la dimensión política de la ontología, así como la dimensión ontológica de la política, y se refiere a lo siguiente:

En primera instancia a las prácticas involucradas en la creación de un mundo u ontología particular; también despliega un espacio de estudio sobre las relaciones entre mundos, incluyendo los conflictos que resultan cuando diferentes ontologías o mundos se esfuerzan por mantener su existencia en su interacción con otros mundos, en condiciones asimétricas de poder. La ontología política está situada en el espacio que se abre entre las tendencias críticas en la academia y las actuales luchas por la defensa del territorio y los mundos. (Escobar, 2017, p. 42)

Otra noción importante para pensar las ontologías relacionales y su dimensión política es la de *pluriverso*. Esta, de plano cuestiona el concepto de universo como uno de los pilares de la modernidad occidental y centro de gravitación de las ontologías hegemónicas. El pluriverso se refiere a la idea de la posibilidad de múltiples mundos y a la “vida como flujo”, como entramado de relaciones. En este horizonte, el movimiento de los zapatistas resalta con su lema “un mundo en donde quepan todos los mundos”, ese entramado relacional desde donde se teje el pluriverso y las complejas relaciones entre lo humano y no-humano que cuestionan la dicotomía fundamental desde donde la modernidad sustentó su ontología. Desde luego, cabe resaltar que el pluriverso no hace referencia a mundos separados, sino al hecho de que: “los mundos están complejamente entreverados entre ellos, aunque en condiciones desiguales de poder” (Escobar, 2017, p. 44).

Ahora bien, cabe aclarar, siguiendo la perspectiva de Blaser que el uso de la categoría *ontología* tendría tres registros diferentes y simultáneos, ya que el primero tiene que ver con su significado mismo, sobre qué tipo de cosas existen o pueden existir, cuáles son las concepciones de existencia y sus relaciones, más a manera de inventario que de tipos de seres. El segundo registro sobre la categoría *ontología* tiene que ver con estudios de ciencia y tecnología, “en particular la teoría del actor-red: las ontologías no preceden a las prácticas mundanas sino más bien toman sus formas a través de las prácticas que involucran a humanos

y no-humanos” (Blaser, 2019, p. 71). Y como tercer registro, proveniente del trabajo etnográfico desde donde se trazan conexiones entre ritos y prácticas, se entiende que las ontologías también se manifiestan como narraciones donde emergen las cosas que pueden existir y las relaciones que les son constitutivas.

Los tres registros tomados en conjunto no son exactamente lo mismo que cada uno por su lado, de hecho, en el conjunto todos se modifican en formas que son cruciales de entender para poder captar de qué va esta idea de la ontología política. Si privilegiamos uno de los registros, perdemos completamente la idea. Un buen lugar para empezar a discutir cómo los tres registros funcionan juntos es el trabajo de Philippe Descola (2005). Con este tenemos una primera entrada a la idea de ontologías múltiples (p.71).

2.5 Territorios, relacionalidad y comunidad

Con lo anterior, se puede comprender la particular mirada que sobre el territorio se da en la perspectiva ontológica relacional, pues “El territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas. Para poder captar ese algo más, el atender a las diferencias ontológicas es crucial” (Escobar, 2014, p. 103).

Para seguir articulando en la dimensión política de la ontología el entramado del y con el territorio, del cómo se entreteje la vida, las relaciones, es decir, ya no un abordaje centrado en el análisis de un objeto “territorio”, más bien trascendiendo el lugar de enunciación,

(...) y se dirige a las relaciones entre lo que hace parte del mundo, incluyendo al ser humano, pero sin partir de él, es decir, des-centrando al sujeto que objetiva el mundo y viéndolo mejor como una parte de las relaciones que co-constituyen mundo. En este sentido, se rompe el paradigma de la modernidad, en el que un tipo de subjetivismo queda anclado (...) cayendo en una hipervaloración de la racionalidad y limitando las (otras y diversas) manifestaciones de los saberes, prácticas, ritos, usos, costumbres y situaciones de la cotidianidad. (Orrego, 2022, p. 18)

Se propone así una ruptura con esa racionalidad moderna occidental, centrada en una realidad “objetiva” sobre la que versan diferentes perspectivas, desconociendo por un lado la multiplicidad de mundos o pluriversos, en tanto que conjunto de mundos en conexión parcial entre los unos y los otros enactuándose y desenvolviéndose sin cesar. Así las cosas, la ontología política es pues el “análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales” (Escobar, 2014, p. 108).

Esto se hace notoriamente presente, aunque no exclusivamente, en comunidades indígenas y afrodescendientes, que han sido opositoras, resistentes en defensa y afirmación de asuntos que van más allá de cosmovisiones, que tienen que ver con las relaciones, rituales, espíritus, entes y memorias de los antepasados que hacen de ese tejido relacional, dimensiones de la vida misma, de lo humano y no humano, es decir, de lo ontológico, ya que:

En este marco, lo que “ocupa” es el proyecto moderno de Un Mundo que busca convertir a los muchos mundos existentes en uno solo; lo que persevera es la afirmación de una multiplicidad de mundos. Al interrumpir el proyecto globalizador neoliberal de construir Un Mundo, muchas comunidades indígenas, afrodescendientes, y campesinas pueden ser vistas como adelantando luchas ontológicas. (Escobar, 2014, p. 76)

Así las cosas, se oponen dos tipos de ontologías, la ontología del proyecto globalizador, una ontología moderna y dualista, unimundista, naturalista y desde la razón universal, y otra de tipo relacional, donde caben muchos mundos, como lo afirma el pensamiento zapatista, es decir, una postura que defiende el pluriverso.

Otra idea que se retoma para ampliar la discusión de la ontología política y relacional, tiene que ver con las concepciones de lo comunal. La comunidad o el “entramado comunitario” como forma de potenciar el pensamiento crítico,

Tales entramados comunitarios (...) se encuentran en el mundo bajo diversos formatos y diseños: desde comunidades y pueblos indígenas, hasta familias

extendidas y redes de vecinos, parientes y migrantes desparramadas en ámbitos urbanos o rurales; desde grupos de afinidad y apoyo mutuo para fines específicos, hasta redes plurales de mujeres para la ayuda recíproca en la reproducción de la vida [...] son las diversas y enormemente variadas configuraciones colectivas humanas, unas de larga data, otras más jóvenes, que dan sentido y ‘amueblan’ lo que en la filosofía clásica se ha designado como ‘espacio social-natural’. (Gutiérrez, 2012, p. 3)

Diversas formas del entramado comunitario, que propenden por el desplazamiento de las economías dominantes para dar paso a formas comunales de administración autónoma de la vida y de autogobierno con un enfoque intercultural. Así “la comunidad es teorizada como una entidad profundamente historia, heterogénea y atravesada por el poder” (Escobar, 2017 p.51), en donde la lógica es el respeto por la diversidad, colaboración, reciprocidad, asuntos contrapuestos a las lógicas de acumulación.

2.6. Buen vivir en y con el territorio

Para ir cerrando este acercamiento al giro ontológico y las ontologías políticas relacionales y del territorio, cabe mencionar como alternativas al modelo de desarrollo dominante, y reconociendo justamente esos otros mundos y formas de entenderlo, la propuesta del buen vivir o vivir bien. Esta propuesta ha sido un horizonte político y ético que hace eco a las ontologías andina, indígenas y subordinadas, en su resistencia a la dominación de un solo modelo de mundo que propone el desarrollo basado en el individuo, el consumo, los monocultivos, el extractivismo, entre otros procesos que desterritorializan las comunidades y los cuerpos.

El buen vivir proviene de dos fuentes principales: el *Suma Kawsay* (quechua), y *Suma Qamaña* (aymara), el vivir bien, o, *ñande reko*, del pueblo guaraní de Bolivia, aunque existe esta misma noción de diferentes pueblos indígenas americanos con sus propios matices, como el vivir sabroso desde lo afro, propiamente del pacífico colombiano.

El Buen Vivir desde la tradición intercultural en la filosofía, ha venido enfatizando que estos asuntos no se tratan de lo puramente andino o indígena, ya que esta categoría ha entrado en diálogo, y ha estado también influenciada por corrientes críticas occidentales, así como, además, se ha comprendido que no es una propuesta únicamente para América Latina o los Sures, sino que puede tener un aporte con pretensión global para repensar las tramas de la política y de la vida.

Así que esta propuesta no se trata de un asunto únicamente pensado para lo rural o el campo, sino que más bien hoy se da una proliferación de reflexiones y búsquedas del Buen Vivir en lo urbano y en diferentes contextos, incluso como una búsqueda de movimientos en países europeos y llamados desarrollados (Escobar 2018, p. 112).

Lo que está en cuestión, desde la perspectiva del buen vivir urbano, no es la integración de las mayorías a los espacios-urbanos privilegiados, o la participación en esa lógica fragmentaria del territorio, sino la restauración y decolonización en el uso del espacio territorial (...) El buen vivir urbano reconsidera el uso del tiempo y del espacio, pues el vivir a plenitud significa dejar de lado, o por lo menos agrietar, el incesante productivismo como ideología que ha movido las formas de ser y estar en la ciudad. (Marín, Alor y Orrego-Echeverría, 2023, pp. 45-46)

El Buen Vivir no es una ontología dualista sino relacional (Orrego-Echeverría, 2018) que cuenta con una visión holística que “rechaza la idea lineal de progreso; desplaza la centralidad del conocimiento occidental, privilegiando la diversidad de saberes; reconoce el valor intrínseco de los no humanos (biocentrismo); y adopta una concepción relacional de toda la vida” (Escobar, 2018, p.112).

Todo lo anterior, constituye una crítica al antropocentrismo para dar lugar al biocentrismo y el cosmocentrismo, reivindicando justamente otras concepciones de vida y de sentido de la comunidad de manera amplia, con los animales, montañas, ríos, humanos y no humanos. Así pues, como modelo, el Buen Vivir va más allá de una propuesta cultural, contiene un

principio holístico y se sustenta en la lógica de la relacionalidad que se expresa en otros tres principios: de correspondencia, complementariedad y reciprocidad, como lo amplía Estermann especialmente en su propuesta de *Filosofía Andina* (2006).

El principio de relacionalidad parte de la idea de que lo concreto, la *con-creción* de lo real se da a través de vínculos de relacionalidad integral, lo que implica que los entes, las cosas, en su sentido amplio, son *con-crecidos*, interrelacionados entre sí. En esta perspectiva, la posibilidad de un ente separado solo es posible por vía de un ejercicio de abstracción, lo que da lugar al logicismo ontológico donde lo real sería el resultado de una inferencia lógica, sin embargo, “Las relaciones “lógicas” (en sentido técnico) y gnoseológicas son más bien derivadas de las relaciones primordiales de convivencia cósmica (Estermann, 2006, p. 127). En términos negativos este principio señala que no es posible ente alguno carente de relaciones y que el carácter mismo de la relación es trascendente, es decir, no es producto del ejercicio inmanente de la reflexión; positivamente el principio indica que cada ente — acontecimiento, estado de conciencia— se halla enactuado con otros acontecimientos, entes, estados de conciencia: “La “realidad” (como un todo holístico) recién “es” (existe) como conjunto de seres y acontecimientos interrelacionados” (p. 128).

De este principio articulador de la relacionalidad se desprende el de correspondencia, *con-respondere*, en tanto una relación bidireccional entre dos ámbitos de la realidad; principio este practicado en las medicinas ancestrales y en la denominada homeopatía, por citar un ejemplo. Este principio cuestiona el mecanicismo occidental de la causalidad, no solo en el ámbito de las dinámicas físicas, sino en la experiencia simbólica, celebrativa, cultural, en la cual se da la correspondencia entre lo orgánico y lo inorgánico, la vida y la muerte, lo espiritual y corporal.

Por su parte, el principio de la complementariedad es una forma de especificación entre el de relacionalidad y correspondencia, pues dado que ningún ente existe monódicamente, sino en relación con otros, la complementariedad señala dado que en la co-existencia, el complemento, *Con-plenus*,) específico, es decir, aquello que hace pleno. En esta perspectiva se acentúa la imposibilidad de la existencia plena sin complemento, o, si se quiere de una

cierta deficiencia ontológica que cuestiona, por ejemplo, la comprensión occidental de individuo autónomo y separado. Este principio implica la inclusión de opuestos en un ente, en una realidad: “Un “ente”, acontecimiento, sentimiento o pensamiento es un “tercio” como síntesis de algo (posición) y de su opuesto (contra-posición) (p. 141).

Por último, el principio de reciprocidad es el desarrollo de la complementariedad en el nivel ético-práctico, similar a las filosofías del *Ubuntu* que afirman “yo soy si tú eres”, en otros términos, la idea de que a cada acto corresponde un acto recíproco: “Este principio no solo rige en las interrelaciones humanas (entre personas o grupos, sino en cada tipo de interacción, sea esta intra-humana, entre ser humano y naturaleza, o sea entre el ser humano y lo divino” (p. 145).

Bajo esta articulación de principios, bien podríamos interpretar las denominadas ontologías relacionales presentes en las prácticas y sabidurías de los pueblos ancestrales de América Latina, y en buena parte, las premisas fundamentales del giro ontológico al que venimos haciendo alusión.

También es necesario reconocer, pasadas décadas de reflexión sobre el Buen Vivir y la filosofía andina e intercultural, que en la actualidad esta comprensión se ha venido instrumentalizando y, por ende, perdiendo su sentido claramente ontológico, ya que con la incorporación de esta noción en una lógica gubernamental, en constituciones políticas, modelos políticos y económicos, como se da en el caso de Bolivia y Ecuador, lejos de entrar en un reconocimiento de su densidad política y ontológica, se ha dado un vaciamiento de sentido y a una reducción de sus implicaciones prácticas.

Reconociendo a su vez, dichas críticas, para la ontología política del territorio, este horizonte del Buen Vivir/ Vivir Bien ha ayudado a ver, en el marco de los conflictos onto-territoriales, las propuestas y desafíos que implica pensarse la vida, el mundo y lo que existe desde otros lugares y paradigmas. Con todo y los desafíos seguirá siendo una apuesta pertinente y

relevante, sobre todo para la imaginación política y estética de un mundo en clave de la vida y no del desarrollo¹³.

Así, para cerrar este apartado recojamos desde estas líneas disruptivas de las ontologías tradicionales¹⁴, las siguientes palabras onto-poéticas sobre el Buen Vivir y las ontologías, que:

Los pueblos indígenas,
los pueblos mestizos,
los pueblos ancestrales viven corpoanímicoespiritualmente su mundo,
propio y a la vez diverso,
con toda la complejidad que ello implica.
La comprensión ontológica
de dichos pueblos
no se reduce a la historia de conceptos
o de categorías formales
a partir de las cuales se construyen
mundos posibles;
no, su comprensión radica
en un sentipensar ontológico que evidencia
la complejidad profunda
de fuerzas, ritmos y vidas
que constituyen la esencia de su ser,
la materialidad de su estar,
la existencialidad de su ánimo,

¹³ Al respecto, menciona Enrique Dussel, en el texto, producto de sus conferencias en Frankfurt, *1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad* (1994), que “La palabra española ‘desarrollismo’ es intraducible al alemán o inglés. Su raíz (desarrollo: Entwicklung, development) no permite la construcción de derivado despectivo, negativo, excesivo; como por ejemplo para ‘ciencia’: el ‘cientificismo (Scientifizismus)’ o el ‘cientificista (scientifizist)’. Debería ser algo así como "developmentism" (o "developmentalism"). Se trata de una posición ontológica por la que se piensa que el ‘desarrollo’ (=desarrollismo) que siguió Europa deberá ser seguido unilínealmente por toda otra cultura. Por ello, la ‘falacia del desarrollo’ (=falacia desarrollista) no es ya una categoría sociológica o económica, sino una categoría filosófica fundamental. Es el ‘movimiento necesario’ del Ser, para Hegel; su ‘desarrollo’ inevitable. El ‘eurocentrismo’ cae en la "falacia desarrollista" -son dos aspectos de ‘lo Mismo’. (p. 14 n. 1).

¹⁴ Hago referencia a Idrobo, A., y Orrego, I. (Eds.) (2021). *Ontología política desde América Latina* (2021), editado por la Universidad Santo Tomás.

la espiritualidad de sus saberes.

El vivir bien, es decir, el “bienestar”
de unos pocos
(de esta sociedad consumista),
no se corresponde de manera alguna
con el Buen Vivir que se busca
para la comunidad entera
(desde horizontes culturales alternos).

Otras formas de vida,
más simples, más saludables, más ecológicas,
hacen mundos más armónicos
tanto personal y espiritualmente
como social, política e interculturalmente.

El confort y el consumismo,
propios del capitalismo industrial individualista,
nos han ido llevando a ser ególatras
que miramos con indiferencia el dolor del otro,
a ser egoístas
que no nos importa ayudar al otro,
a ser inhumanos
tanto que no compartimos un abrazo
o no comprendemos una lágrima
cuando algo duele en el alma del otro...

El Buen Vivir nos enseña a salir
de nosotros mismos:
al encuentro con mi próximo,
al cuidado de la vida,
a la responsabilidad con la naturaleza,

a la comunicación espiritual.
El mundo-no-nuestro
es un mundo-de-muchos-mundos,
un mundo pluriverso
en el que todos danzamos el ritmo cósmico,
ritmo vital,
que nos ha traído a ser,
por el que estamos siendo
así, en plural,
unos junto a otros
en un nosotros que disuelve
toda egoidad.

(Cepeda, 2021, pp. 174-176)

2.8. Otros saberes, otros mundos: sobre la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur

Para Arturo Escobar, es necesario ubicar la dimensión ontológica en esta corriente que se ha consolidado en las últimas tres décadas con el aporte principal del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2018) como un “estimulante marco teórico para el estudio y avance de las transformaciones sociales en la intersección entre el Norte y el Sur global, la teoría y la práctica, y entre lo académico y lo social” (Escobar, 2019, p. 98).

Algunos de los pilares de las epistemologías del Sur son: la sociología de las ausencias, la sociología de las emergencias, la traducción intercultural a través del conocimiento y luchas diversas, la noción de justicia cognitiva y una serie de nociones en el campo del derecho, tales como: legalidades cosmopolitas y subalternas e “inter-legalidades”, entre otros, que en general buscan construir y contribuir desde lógicas no eurocéntricas a la transformación social. Justamente ese reconocimiento de diversidad de mundos y saberes —dimensión

ontológica y epistemológica— hace de esta perspectiva un elemento fundamental para pensar la ontología política en América Latina.

Para tal efecto, Escobar ubica la crítica encarnada en la comprensión del sociólogo de la ciencia, el inglés John Law, quien bajo la formulación de “el mundo hecho de un mundo”, cuestiona la noción del Mundo Uno, que se ha impuesto y sometido a todos los demás mundos, que se ha abrogado el derecho de ser “el” mundo, o de moldear los mundos en sus propios términos, o peor aún, los ha negado. En esta perspectiva, la causa de la crisis — social, ambiental, económica— materializada en la negación de los mundos vitales otros, de los mundos ontológicos y sus formas propias de vida y pensar, se desprende del hipertopismo, de la totalización de un único lugar-espacio como modelo de humanidad, de un Universo, de allí que la salida o alternativa no radica en la inclusión de los negados y subalternos en el paradigma único —universal— sino en una transición hacia el reconocimiento del pluri-verso, donde opera un ámbito de lo político en su dimensión estética, epistémica y ontológica que permite visibilizar aquellas regiones del ser-estar, de formas de mundo, antes negadas e invisibilizadas.

Esto último es de radical importancia no solo para el problema ontológico, sino para la comprensión del carácter óntico y estético de la política, lo que en sintonía con la propuesta del *Desacuerdo* del filósofo francés Jacques Rancière (2015) permite diferenciar entre dos elementos fundamentales para una comprensión de lo político, esto ya no dado en el marco tradicional del consenso, propio de los registros liberales que parten del supuesto de una naturaleza y muchas culturas que disputan sentido y lo dirimen en el consenso —por demás posibilitado por lo actualmente visible y audible, existente, si se quiere—, sino de la idea de que la política expande el sentido y los sentidos, lo susceptible de ser audible, lo visible, mientras que la *policía* vigila lo que puede ser visto, oído, en últimas percibido.

La política puede, por lo tanto, ser definida (...) como la actividad que rompe con el orden de la *policía* (...). La política inventa nuevas formas de enunciación colectiva; estos nuevos marcos de lo dado creando nuevas formas del sentido y de lo sensible, nuevas configuraciones entre lo visible y lo invisible, entre lo audible y lo inaudible,

nuevas distribuciones del espacio y el tiempo (...). (Rancière, 2015, p. 147, traducción y énfasis propios)

En otros términos, la “política” uni-versal, no sería más que la *policía*, mientras que la *política* vendría a ser la posibilitadora de los mundos antes no escuchados, de las presencias no vistas o negadas por el ejercicio de vigilancia óptico-estético de la policía. Política es expansión de posibles mundos, de entidades no reconocidas, no sentidas y percibidas en el ámbito de lo real. Es decir, la política es profunda y ontológicamente, en este sentido, pluriversal.

Dicho pluri-verso es pues un concepto central para las epistemologías del sur que Boaventura de Sousa relacionará en la sociología de las ausencias y que sintetiza Arturo Escobar en clave ontológica:

Nuevamente, en este caso encontramos una profunda formulación epistemológica: *lo que no existe es generado constantemente como inexistente o como una alternativa no válida de lo que existe*. La producción social de lo inexistente da cuenta de la desaparición de mundos completos, a través de operaciones epistemológicas relacionadas con el saber, con la temporalidad, con la productividad y con las formas de pensar sobre escalas y diferencias. (Escobar, 2016, p. 17)

La producción o la vigilancia de lo que existe y de lo que no existe es generada de la eliminación de otros mundos propios al operado por el pensamiento occidental-moderno, podríamos decir, también policial. Del mismo modo, la sociología de lo emergente cuenta con dimensiones ontológicas, dado que la ampliación de las “experiencias que se consideran alternativas válidas o creíbles de lo que existe presume el surgimiento potente de mundos relacionados a partir de las luchas” (p. 16).

Algunos de los principios de las epistemologías de sur, también dan cuenta de esa relación entre la ontología y la producción teórica, en el sentido que evidencian una brecha entre lo que explican las teorías occidentales sobre las luchas sociales y las practicas transformativas

que actualmente existen en los mundos negados (los Sures, entre otros), justamente una limitante que afecta tanto las teorías dominantes como a las de izquierda por su origen monontológico e intraeuropeo.

Por tanto, para llegar a nuevos pensamientos, o sentipensamientos como decía Orlando Fals Borda (1984), se deberá abandonar el espacio epistemológico, estético y ontológico que suponen las teorías sociales occidentales y ubicarnos en epistemologías, estéticas y ontologías relacionadas que parten de las prácticas encarnadas en las múltiples luchas por la vida, la dignidad y los territorios (Escobar, 2008, pp. 101-102).

2.9. Relacionalidad, mística y espiritualidades

Necesariamente acercarnos a las nociones de las ontologías políticas del territorio supone tener en cuenta las creencias, la relacionalidad e interconexión, las relaciones entre cuerpo, vida y poder, asuntos que se articulan desde las diferentes espiritualidades presentes en los territorios, así como la mística que anima esta forma de pensar y vivir. Esto no es dato menor, pues en efecto, el proyecto moderno/colonial ha impuesto una comprensión “desencantada” del mundo que se opera por medio del científicismo y la cosificación de la naturaleza, como también del secularismo.

En estos términos, la dimensión espiritual de la vida y del territorio no desacraliza la naturaleza y pone en el centro, meramente, al ser humano, sino el conjunto de relaciones, de re-ligaciones que permiten la *con-creción* de la vida misma. Esto supone una nueva forma de cuestionar la visión dualista moderna, pues la espiritualidad tiene que ver con esa interconexión, con la re-ligación de aquello separado por la analítica de la ciencia y la epistemología moderna, al punto que espiritualidad y relacionalidad pueden ser vistas como sinónimos.

Al respecto, las teologías, particularmente de la liberación en América Latina, justamente han resaltado esta noción por medio del desarrollo de la ecoteología como la del brasileño Leonardo Boff (2011) y la ecoteología feminista de Ivone Gebara (2000), entre otros aportes,

en donde entretrejiendo desde un pensamiento crítico enfatizan la relacionalidad, la interconexión y la vida digna en América Latina, denunciando las espiritualidades androcéntricas, dualistas y moderna, incluso introyectadas secularmente en los proyectos críticos de las izquierdas latinoamericanas:

Si tras el proyecto moderno ronda la idea del desencantamiento del mundo, un “territorio en resistencia” deberá acompañar lo que se ha denominado un cierto “reencantamiento del mundo y la tierra”. Si la razón científico-técnica solo puede explicar una parte de la realidad, pero esta la excede, por lo que muchos hablan de la complejidad, preferimos pensar en el misterio que es una de las dimensiones de la espiritualidad. (Orrego, 2022, p. 44)

De igual forma, estas nociones de interconexión, de enacción decíamos en clave ontológica y la espiritualidad, son, en palabras de la socióloga e intelectual indígena Silvia Rivera de Cucicanqui (2014), una *espiritualidad telúrica* pues “implica una conexión con la tierra, con el cosmos, es decir, con la Pacha, basada en la profunda relacionalidad existente entre seres humanos y seres no-humanos” (Duque, 2021, p. 96).

En términos de las ontologías políticas del territorio, las resistencias de las comunidades en los territorios en pugna por la vida y en contra de la explotación, han estado acompañadas de la mística, los rituales, la celebración y las memorias para poder permanecer en medio de las amenazas y la muerte. Tal como lo constatan en su análisis de las consultas populares en Cajamarca, Carlos Rincón-Áreas y María Fernanda Másmela-Montes (2020), cuando afirman que:

Las demandas de las consultas populares y el desplazamiento de otras exigencias develan la presencia del espíritu ecológico arraigado al suelo y a la vida. Incluir lo ecológico-cósmico en la agenda de lo político da pistas para la superación de las relaciones dicotómicas entre naturaleza y cultura. (p. 107)

En otros términos, las comunidades en sus luchas por la vida y el territorio no sólo resisten, sino que además re-existen, ya que “La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas (...) las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y reinventarla para permanecer transformándose” (Albán, 2009, p. 94).

En síntesis, las ontologías políticas del territorio dan un lugar importante a la dimensión simbólico-celebrativa, mística y espiritual de las relaciones que constituyen mundo, a su vez que entienden, por mediación de estos mecanismos simbólico-celebrativos y no necesariamente racionales, la interconexión que constituye la vida en tanto que misterio, es decir, que “El misterio no constituye (...) una realidad que se oponga al conocimiento. Es propio del misterio ser conocido. Pero también es propio del misterio seguir siendo misterio en el conocimiento” (Boff y Betto, 1994, p. 17).

2.10. Dos ausencias: lo afro y el género

Por otro lado, la reflexión que abre Arturo Escobar (2017) cuenta con un aporte particular, pero que deja apenas insinuado y que abordaremos en el tercer capítulo de esta monografía, en torno al feminismo comunitario, cuyo punto de partida es “la comunidad como principio incluyente que cuida la vida”, con su propuesta coherente y radical en torno a la necesidad de la despatriarcalización de la vida, expresada en el modelo dominante capitalista neoliberal.

Esta corriente toma distancia de los movimientos feministas occidentales¹⁵, blancos por demás y toma de las denominadas políticas de equidad y de diferencia, promoviendo una reconceptualización del género como categoría relacional de denuncia que implica la descolonización misma del feminismo. También la perspectiva comunitaria del feminismo

¹⁵ Si bien no es el interés de la presente investigación hacer un recuento y reseñar la historia o las llamadas olas del feminismo, se debe reconocer que cuando se hace alusión a feminismo occidental tampoco se puede omitir los aportes y diversidades que lo componen, ya que éste no ha sido un movimiento monolítico, sino un conjunto diverso de corrientes y perspectivas que han evolucionado a lo largo del tiempo y que responden a diferentes contextos sociales, culturales y políticos.

toma, reconoce e identifica los patriarcados originarios, indígenas y populares, y, sobre todo, ofrece un marco interpretativo de “lo comunal” (p. 55). Ahora bien, será necesario aún una reflexión de los aportes que esto supone, ya no para poner en cuestión el feminismo blanco y las estructuras patriarcales, sino para la ontología política en América Latina, elemento este que constituye la propuesta final de este escrito.

Cabe notar que en esta perspectiva comunitaria no existe una idealización y romantización de los tiempos y prácticas precoloniales, ya que se reconoce que, aunque diferentes, ya existían lógicas patriarcales, que de alguna forma se exacerbaban al darse lo que se denomina “el entronque patriarcal” o el encuentro de diversos patriarcados, el precolonial y el occidental. Por tanto, este asunto es un aporte para pensar “la relación entre descolonización epistémica y la despatriarcalización” abordada ya hace varios años por los feminismos comunitarios y decoloniales. Estas corrientes feministas del *Abya Yala* no son una apuesta únicamente por las mujeres, en tanto ente femenino, ni solo para los Sures como espacio geográfico y cultural, sino, como dice Julieta Paredes, es “para todos los seres vivientes — mujeres, hombres, intersexuales y lo que llamamos naturaleza—” (Paredes, 2010, en Escobar, 2017, p. 56), es decir, que tiene una dimensión claramente ontológica, si bien, Paredes no dimensiona necesariamente estas implicaciones.

En esta misma línea es importante reconocer que en estas corrientes de pensamiento relacionadas con las ontologías políticas y el giro ontológico, e incluso del Buen Vivir, no se presta suficiente atención a los asuntos centrales de lo afro y el género, por lo que se hace crucial el aporte de los feminismos del Continente que ya vienen trabajando desde hace un buen tiempo el asunto de la despatriarcalización, tanto los múltiples feminismos críticos: autónomos, como de- y post- coloniales, afros, campesinos, indígenas, lésbicos, comunitarios, de frontera, entre otros, que permiten la vitalidad necesaria en las esferas académicas y en el activismo. Justamente, la pluralidad de los feminismos enunciados anteriormente es evidencia no de una atomicidad, como puede suponer una mirada superficial de este movimiento, sino de cómo estos deconstruyen el énfasis centralizador y jerarquizado en la que se articulan diferentes colectivos y movimientos políticos.

CAPITULO III
LUCHAS ONTOTERRITORIALES FEMINISTAS
Y DEL ABYA YALA

Por tanto, pensar la buena vida, la autonomía, el reconocimiento, la justicia por y para las mujeres desde otros cimientos, implica estar dispuestas a criticar la idea de liberación como acceso a la economía capitalista y el cuestionamiento del cómo nos acercamos, hablamos y escuchamos a las mujeres que provienen de las culturas ajenas a los compromisos metafísicos del Occidente.

Francesca Gargallo Celentani

En el capítulo II, denominado, *Diálogo entre el giro ontológico y las ontologías políticas y relacionales*, hemos abordado los principales elementos teóricos y conceptuales de las comprensiones de mundo y existencia relacional, y las ontologías políticas y del territorio en diálogo con el denominado giro ontológico. Allí, se puso de manifiesto, por una parte, el carácter político de la ontología, y por otra, el horizonte de una ontología política que parte del lugar de enunciación y de las diversas formas de interacción entre los existentes, humanos y no-humanos, los sujetos, los cuerpos y el territorio, elementos estos que configuran mundos y sentidos otros. El lugar del territorio, visto ya, no en clave óptica —como simple espacio físico, sino ontológico —como conjunto relacional que se enactúan— tomó espacial relevancia para comprender el lugar de las ontologías en América Latina, y el carácter de superador del dualismo naturaleza/cultura, sujeto/objeto, propio de las ontologías occidentales.

En este horizonte, el presente capítulo busca reconocer los aportes y desafíos que han realizado los denominados feminismos del sur¹⁶ y del *Abya Yala*¹⁷, al apalabramiento ontológico dentro del pensamiento latinoamericano. Estos feminismos, “del sur”, han aportado nociones, interpretaciones y sentidos otros de mundo desde la diversidad de las

¹⁶ Cuando en esta investigación hacemos referencia a la expresión “el sur”, en esta se integran los aportes de los denominados “sures globales”, lo que implica que no se hace alusión a un coordenada espacial, sino a un entramado epistémico, de identidades, saberes, aportes y memorias de muchas pensadoras contemporáneas que sitúan sus reflexiones a los márgenes de la centralidad hegemónica de la academia tradicional, i.e., Vandana Shiva de la India o Amina Mama de Nigeria, o, en Estados Unidos, bell hooks (en minúscula intencionada), por mencionar algunas.

¹⁷ El término *Abya Yala*, propio de la lengua guna, significa “tierra en plena madurez”, en esta investigación hacemos alusión al mismo, no simplemente en su sentido de traducción literal, sino en su uso político emancipatorio, para hacer referencia a América antes de los procesos coloniales.

luchas, activismos, reflexiones, escritos y círculos de palabra que, irrumpen, desde las artes, la literatura y las experiencias comunales —desde otras formas de generar conocimiento— en las narrativas tradicionales de la política, la resistencia y en general de la filosofía y ontología latinoamericana; horizontes y prácticas desde las cuales se amplían y densifican los tópicos de interés que hemos esbozado en el segundo capítulo sobre el territorio, corporalidad, el Buen Vivir, la relacionalidad y lo comunal.

Partimos, entonces, de la propuesta de que, en el trabajo y aporte de las filósofas y pensadoras de América Latina, y en general de los sures globales, amplían los caminos y dimensiones del compromiso y la comprensión de lo que denominamos ontologías políticas. Visto en esta perspectiva, muchos de los enunciados y nociones de la ontología latinoamericana, en realidad, son deudores de esta tradición, toda vez que, buena parte de las perspectivas decoloniales, así como de otras trayectorias del pensamiento crítico que en su momento se apalabraron en relación con el compromiso con los pobres, la dependencia epistémica y económica, la liberación, entre otros núcleos problemáticos y necesarios, fueron abordados desde las perspectivas y prácticas de los feminismos del sur, incluso con anterioridad de los abordajes de los representantes masculinos de estas corrientes, pero su lugar no ha sido suficientemente reconocido en la tradición académica. Es por esto que, el antropólogo colombiano, Arturo Escobar (2017), considera en su abordaje de la ontología política que, temas como el género, el racismo y las epistemologías del sur son algunas de las tareas pendientes del pensamiento crítico latinoamericano y de la ontología política.

Justamente, este capítulo se constituye en un aporte para la superación de esas ausencias, toda vez que, aborda las contribuciones más relevantes, de cara al problema ontológico, de pensadoras y activistas del *Abya Yala*, de e incluso, en definitiva, mujeres que se desmarcan de las lógicas occidentales de conocimiento y del feminismo blanco, es decir, sabedoras de los territorios, mujeres trabajadoras del campo, sindicalistas, y mujeres racializadas, como también de intelectuales que fueron, desde sus luchas y praxis comunitarias, ampliando los referentes en esta perspectiva de reflexión, elementos y aportes que resultan fundamentales para el planteamiento de una ontología en América Latina. Así, múltiples experiencias como las de las Comunidades Negras del Pacífico, por ejemplo, y la interlocución con las activistas

feministas, han sido clave para identificar nuevas miradas para las luchas onto-territoriales, de la vida en todas sus expresiones y para la despatriarcalización de los cuerpos, del territorio y la vida, como una dimensión política del proyecto decolonial.

Así las cosas, en un primer momento se realizó un acercamiento desde la tradición de la filosofía latinoamericana de la liberación de Enrique Dussel y el lugar de la negación de la mujer, como momento dialéctico de la negatividad, para en un segundo momento, el positivo, y como propuesta de enunciación propiamente feminista dentro de la academia, se realizó un acercamiento general a los feminismos negros y de *Abya Yala*, sus ampliaciones sobre el territorio, el buen vivir, la relacionalidad, lo comunal y la mística comprometida con la tierra, como elementos aportantes al proyecto de la ontología en América Latina. En un tercer momento, abordaremos, la colonialidad del género y el feminismo decolonial, así como algunos enunciados del feminismo posthumano como desafíos ontológicos contemporáneos que amplían y aportan, desde la razón feminista, nuevos marcos de comprensión de la ontología.

3.1. La negación ontológica de la mujer y la posibilidad trans-ontológica

En el marco de la tradición de la filosofía de la liberación, así como pasó en la teología y la pedagogía en América Latina, entre otros aportes críticos, hacia finales de los años 70s, se empieza a consolidar una línea de reflexión dialogante con las categorías de género desde las propias experiencias de las mujeres, tanto dentro del “sujeto pobre” como dentro de las experiencias de producción de conociendo con sus pares y las epistemologías de la liberación. Así, en relación con la denominada opción preferencial por los pobres¹⁸: el indio, africano, criollo, obrero, la víctima, el otro negado, entre otros sujetos centrales en la filosofía, la teología y pedagogía de la liberación, el rostro singular de las mujeres y lo femenino irrumpen como categoría de análisis que visibiliza la negación, dentro de la negación, del otro

¹⁸ Al respecto, en algunas ocasiones, las feministas le han señalado a Dussel que el concepto de los pobres [...] [de] la teología de liberación [...] [en] estrecha relación con el concepto de pueblo [...], opera como un concepto hegemónico indiferenciado que no incluye los sufrimientos de las mujeres (Mendoza en Espinosa, 2014, p.99).

subalternizado y colonizado. Es decir, si bien los pensadores críticos latinoamericanos se habían centrado en categorías como el pobre, el campesino, el subalterno, estos sujetos históricos y oprimidos, aún no permitían mirar la exclusión desde la particularidad de los cuerpos de las mujeres y el entramado de negación en que ellas se articula, ahora no solo como pobres en general, sino como mujer pobre, no solo como obreros, sino como mujer obrera, lo que implica la articulación de múltiples expresiones de la negatividad y la subalternización.

Para la filosofía de la liberación (Dussel, 1992) se identifican seis rostros o experiencias de los oprimidos en América Latina, siendo el primero de ellos el del esclavo africano, el segundo el indígena conquistado, el tercero el de los mestizos —resultado de los hijos no reconocidos ni por el español ni por el indígena y los criollos—, el cuarto rostro es representado en los campesinos, indígenas, mulatos, zambos y trabajadores de la tierra, víctimas de terratenientes y latifundistas, y como quinto el obrero que surge de la revolución industrial. Empero, agregaríamos el sexto rostro de la opresión que serían las mujeres, reconociendo que desde 1492 sufrieron una múltiple dominación “por ser mujer, por ser de una clase marginal, por ser latinoamericana. Esta triple dominación da lugar a la consideración de la mujer como el séptimo rostro de América Latina” (Díaz, 2017, p. 59). Este elemento es importante, toda vez que si, por una parte, la filosofía de la liberación de Dussel fue la concreción, el poner rostro a la otredad levinasiana aún abstracta, la mirada sobre el lugar ontológico de la mujer latinoamericana supone la profundización y la concreción de esos rostros, aún masculinizados de las filosofías críticas latinoamericanas.

Enrique Dussel, en la *Erótica* (2007) aborda la situación milenaria de opresión de la mujer, la concepción de esta como objeto sexual, deseada y no deseante, cuyo cuerpo es concebido como mercancía, y su finalidad naturalizada es el rol dentro del matrimonio, la maternidad y el vivir para la familia, es decir, una negación ontológica de la mujer, dada la imposibilidad de cualquier decisión diferente sobre su vida, la mujer es, entonces un sustancia permanente, sin agencia propia, en definitiva, la mujer emerge en tanto que posesión de otro, negada en su alteridad, la mujer no-es. A esta se le impone una teleología incuestionable y casi divina determinada por su biología, elementos este que incluso se dejan ver en los abordajes del

primero momento de la filosofía de la liberación, en la que, si bien se señala que el rol de la mujer no está supeditado a la maternidad, aunque cuente con esta capacidad-potencialidad, Dussel ve la importancia de “la liberación de la mujer (que) es la liberación del hombre como especie” (Dussel, 1998, p. 32).

En la ampliación de este horizonte, el filósofo argentino hace un análisis de la metafísica de la feminidad en la que problematiza algunos asuntos claves de lo que llama “La ontología machista [que] aliena cósicamente a la mujer” (Dussel, 2007, p. 68) y avanzadamente para su momento, propone el inicio de la liberación de la mujer en el campo erótico, lo que representan un aporte importante para los feminismos del sur y un paso necesario para el horizonte trans-ontológico:

El aporte de E. Dussel a la problemática del ser de la mujer es clave, ya que la fusión de los campos dialécticos (político, erótico, pedagógico) con el marco categorial de la filosofía de la liberación y el método analéctico permitieron estudiar los momentos de negación de la alteridad, que pasa por la experiencia del ser de la mujer oprimida; negación de condición de la negación de la alteridad, que no es otra cosa que la desmitificación de ese ser oprimido; la afirmación de la alteridad misma, en la que Dussel reconoce no poder dar una respuesta acertada por su condición de hombre contaminado por la cultura machista, pero esboza postulados recogidos de lo que no es la mujer. (Díaz, 2017, pp. 77-78)

Aquí es importante observar cómo el lugar de la mujer en esta metafísica de la feminidad emerge como posibilidad trans-ontológica, toda vez que desborda los registros tradicionales del sistema ontológico vigente, de la totalidad presente del sistema hegemónico. Esta es la razón por la que el argentino habla de metafísica y no de ontología, pues la ontología refiere, en este marco, a la totalidad de existente y los sentidos de lo real constituidos al interior de dicho sistema mismo, mientras que la otredad negada, en nuestro el rostro de la mujer, es exterioridad-negada a dicho sistema, por lo que su reconocimiento se da desde la metafísica, o, desde lo trans-ontológico.

Ahora bien, no son pocas las críticas a estas perspectivas de la filosofía de la liberación en torno a la metafísica de la feminidad, y en general al tratamiento del lugar de la mujer que se da, tanto las obras del argentino, como en los pensadores críticos de la liberación, como es el caso de Paulo Freire (1993).

Una de las críticas que más fuerza ha tomado es el de un posible extractivismo epistémico, señalando que muchas de esas ideas o nociones ya estaban presentes en las luchas de las mujeres y en los imaginarios de algunos feminismos del norte global, orientales y amerindios, particularmente, en sus propias formulaciones sobre lo político:

Podemos admitir, no obstante, que la política de alteridad de Dussel, en la medida en que tiene a la vida como principio y fin máximo, representa un avance en el pensamiento masculinista de la política de izquierda de la región, que ha sido en el pasado militarista, incluso en su fase parlamentarista. [...] [Pero] [s]i el pensamiento postoccidentalista ha de tomar en serio la inclusión de las voces de las mujeres necesita establecer además un diálogo con las feministas latinoamericanas. (Mendoza, 2014, p. 100)

Si bien, la crítica de Mendoza tiene mucho de razón, tanto en lo que confiere al argentino, como en las limitantes del diálogo con las feministas latinoamericanas, es importante tomar en cuenta, en primer lugar, la ubicuidad de la emergencia de los discursos de la liberación, toda vez que los mismos son herederos de su época, y en la mayoría de los casos, son varones quienes escriben, pero por otra, es clave reconocer, a manera de historia de las ideas feministas que dentro del pensamiento filosófico latinoamericano, en general, y en particular en el de Enrique Dussel, como también el de Freire, el problema del feminismo filosófico ya venía siendo abordado en el continente, tal como se evidencia en los diálogos que se dan en el libro, *El Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" 1300-2000* (Dussel, 2011) y en *Pedagogía de la esperanza* (1993) de Paulo Freire.

3.2 Feminismos del Abya Yala: Ontologías del Territorio, del Buen Vivir y Relacionales

*Toda acción organizada por las mujeres indígenas
en beneficio de una buena vida para las mujeres,
se traduce al castellano como feminismo*

Julieta Paredes
Feminista Comunitaria

En las últimas décadas en América Latina se vienen consolidando desde el lugar de la memoria, la comunidad y los territorios, nuevas reflexiones que no necesariamente se matriculan dentro de la lógica feminista tradicional que supone la necesaria reivindicación de la autonomía y emancipación de la mujer, o, si se quiere, de un cierto individualismo que no permite comprender las lógicas y dinámicas de las resistencias comunitarias de las mujeres trabajadoras, campesinas, madres y abuelas de América Latina. Luchas que, en clave del feminismo comunitario descolonial, necesariamente tienen que ser comunales¹⁹, toda vez que la opresión del patriarcado capitalista no solo subyuga e instrumentaliza los cuerpos de las mujeres, sino también del territorio, de las y los hijos y de los varones.

Lo anterior, implica una mirada más compleja de las relaciones de poder que no simplemente se dan desde la reivindicación de la sexualidad, de la libertad y la mirada del privilegio masculino, sino que, además de ello, y en coherencia con el horizonte ontológico relacional, comprende que el régimen del patriarcado —como sistema ontológico predominante— articula las opresiones desde el Territorio y la Tierra – como casa común –, los cuerpos, y en general de los vínculos de solidaridad que sostienen la reproducción de la vida.

En efecto, en algunos estudios sobre procesos asociativos, luchas y movimientos sociales de la región —en particular la base indígena y campesina—, como en las reflexiones generadas por sus protagonistas, la comunidad aparece como una categoría recurrente, sea como modo de vida ancestral que se resiste a los embates

¹⁹ Al hacer alusión a lo comunal, no se contrapone a la persona singular, pues lo comunal es el espacio en el que existimos en la relación (Escobar, 2016). Por otra parte, lo comunal refiere, también, aquello que no es privativo de nadie, cuya pertenencia se extiende a varios, por lo que no hay comunes sin comunidad. Por su parte la comunidad no es una entidad cerrada, sino un conjunto de relaciones soportadas en principios de cooperación y responsabilidad, en las que se articulan los elementos pragmáticos del principio de relacionalidad, abordados en el segundo capítulo de esta investigación.

del capitalismo y es Estado, sea como la cosmovisión desde la cual se vive y lucha, sea como horizonte de futuro de su acción. (Torres, 2013, pp. 147-148)

Por lo anterior, una mirada filosófica, y en clave de ontología latinoamericana a los feminismos del continente, nos permite situar por lo menos dos orientaciones de los feminismos propios que son complementarias. Por un lado, las reflexiones de las mujeres de pueblos²⁰ y nacionalidades originarias de nuestra América, más asociado a los feminismos indígenas y comunitarios, y por otro, los aporte desde los feminismos de raíz africana. Este último, es de especial importancia, toda vez que se ha tendido a comprender el feminismo desde el *Abya Yala*, como si este fuese exclusivamente indigenista, y por su parte, algunas comprensiones afro, se enuncian fuera de la matriz abyayalense, reivindicando la distinción de matrices de opresión, como la ancestralidad negra. En nuestro caso, pensamos el aporte del feminismo desde *Abya Yala*, como aquel que integra las reflexiones indígenas, afro y mestizas, tal como comenta la intelectual colombiana, Betty Ruth Lozano, que:

Los saberes, conocimientos, epistemologías que las mujeres negras hemos desplegado a lo largo de nuestra historia en Abya Yala, son saberes a los que llamo insurgencias epistémicas relacionados con los “saberes para” y no con los “saberes sobre”. Son ciencia para la vida que “sirven directamente para curar, sanar, aprender, cocinar (todas tareas sospechosamente femeninas); cuidar el planeta tierra, conservar el agua limpia bebible, luchar por una sociedad justa. Todos ellos son saberes para vivir mejor (sumak kawsay como los llaman los movimientos indígenas en los Andes) y enmendar las injusticias. (Lozano, 2019, p. 25)

Es clave identificar en este punto, la conjunción de las insurgencias epistémicas, no solo de las mujeres indígenas, sino del pensamiento Afro. Insurgencias, también diríamos, Ontológicas, que se caracterizan por la búsqueda de justicia que pasa por la producción del conocimiento, por la reivindicación del cuerpo, de las espiritualidades y de la vida cotidiana,

²⁰ Fue Francesca Gargallo Celentani (1956-2022) quien especialmente en la publicación *Feminismos del Abya Yala*

tanto en los espacios académicos como, principalmente, en diálogos con los movimientos y activismos sociales.

Uno de los puntos en común de todo ese conjunto de aportes de los feminismos del *Abya Yala* es el cuestionamiento al feminismo hegemónico y blanqueador-occidental, en el que no se ven reflejadas del todo las luchas, resistencias, las experiencias y mundos-vitales, es decir, de la cotidianidad de las mujeres víctimas del ejercicio colonial, mujeres trabajadoras de la tierra y en territorios explotados, militarizados y racializados.

Es por lo anterior que, desde este horizonte, o, lugar de enunciación, se generan diversos posicionamientos en torno al lugar del feminismo. Algunas posturas se desmarcan de la categoría “feminista”, y en otros se reivindican desde allí, tal como se da en los feminismos indígenas y afros en el Feminismo Comunitario desde Bolivia y sus memorias de resistencia, en su lucha por el agua, el gas, el territorio; en el Feminismo Autónomo de Guatemala, entre otros. Incluso para el caso que mencionamos del feminismo de raíz africana, la investigadora y activista Betty Ruth Lozano da nombre a las luchas desde sus territorios, proponiendo neologismo: *mujernegra* — indivisible experiencia entre género, racismo y colonialidad —, para dar sentido a sus realidades y luchas políticas y ontológicas.

Otro elemento en común de estos feminismos es una ampliación de la comprensión y análisis del sistema patriarcal colonial y de las opresiones sobre los cuerpos y las experiencias de las mujeres. Desde los feminismos comunitarios, por ejemplo:

El patriarcado, no es un sistema más sino “el sistema” de todas las opresiones y que opera articulando estas opresiones sobre el cuerpo de las mujeres, y, desde estos cuerpos las reproduce en la humanidad y la naturaleza, justificando las guerras, la violencia y la depredación de la naturaleza. Si no se asume esta complejidad del sistema patriarcal, las luchas y en este caso los feminismos no serán anti sistémicos. (Guzmán 2019, p. 54)

Esto mismo aplica para una posible propuesta de ontologías relacionales y políticas desde América Latina. Extendiendo esta alusión, podríamos afirmar que, no es posible una tal ontología liberadora —relaciona—, sin cuestionar la imbricación del patriarcado, no solo como sistema político, sino por ello, en tanto que político, ontológico. Un sistema que es co-constitutivo y constituyente del sistema capitalista neoliberal, racista, sexista y antiolecolectivista que tiene implicaciones sobre el cuerpo de las mujeres, el territorio, así como sobre la misma Tierra, vista como objeto —cosa— susceptible de explotación y mercantilización.

3.3. Ontologías del territorio y el buen vivir

La dimensión ontológica del territorio tiene una estrecha relación con la negación del ser mujer, de habitar un cuerpo y un territorio colonizado y amenazado permanentemente por los intereses extractivistas y las relaciones de dominación, en definitiva, por una política ontológica que cosifica los cuerpos y el territorio. El problema ontológico se trata del lugar desde donde las mujeres de los pueblos originarios plantean su liberación, sus comunidades y su territorio, nunca son luchas individuales y meramente por sus cuerpos-individuales, lo que no implica que en ello no haya una dimensión personal y singular que se subsuma en la abstracción de una comunidad, por el contrario, es el vínculo comunal el que posibilita la relación y con-creción personal.

Así pues, se trata de despatriarcalizar —horizonte ontológico de la totalidad hegemónica— el territorio-cuerpo, el territorio, la Tierra en su dimensión global, sin lo cual no es posible la descolonización de los pueblos, ni de las epistemes. De manera que desde esta visión, el lugar de la opresión sexual y la dominación colonial son dos caras de la misma represión, es decir, si bien no se idealiza la vida previa a la colonización, no se romantiza esta condición, se entiende que, sí se entretejió la imposición de roles de cuidadoras y reproductoras que, ciertamente, no estaba en la división sexual del trabajo precolonial, a su vez que se impone una lógica de saqueo y explotación tanto de la Tierra como de los cuerpos, también ausente de las praxis precoloniales. Es importante señalar en este punto que, el patriarcado no fue solo producto del ejercicio colonial, sino que el mismo se “entroncó” con las practicas

patriarcales precoloniales, el proceso colonial lo que sí definió, fue la articulación entre la explotación del cuerpo territorio de la mujer, con el territorio tierra, o si se quiere, el vínculo entre capitalismo y colonialidad. Por lo tanto:

Recuperar el cuerpo para defenderlo del embate histórico estructural que atenta contra él, se vuelve una lucha cotidiana e indispensable, porque el territorio cuerpo, ha sido milenariamente un territorio en disputa por los patriarcados [originario ancestral y occidental], para asegurar su sostenibilidad desde y sobre el cuerpo de las mujeres [...]. No defiendiendo mi territorio tierra solo porque necesito de los bienes naturales para vivir y dejar vida digna a otras generaciones. En el planteamiento de recuperación y defensa histórica de mi territorio cuerpo tierra, asumo la recuperación de mi cuerpo expropiado, para generarle vida, alegría vitalidad, placeres y construcción de saberes liberadores para la toma de decisiones y esta potencia la junto con la defensa de mi territorio tierra, porque no concibo este cuerpo de mujer, sin un espacio en la tierra que dignifique mi existencia, y promueva mi vida en plenitud. Las violencias históricas y opresivas existen tanto para mi primer territorio cuerpo, como también para mi territorio histórico, la tierra. En ese sentido todas las formas de violencia contra las mujeres, atentan contra esa existencia que debería ser plena. (Cabnal, 2010, pp. 22-23)

Si la lucha por los cuerpos de las mujeres, como afirma Cabnal, es una lucha por la *existencia* plena, es claro que es una lucha ontológica. La demanda pues desde esta mirada, es la de la lucha por recuperar la memoria y el territorio, que más que conjunto de recursos, es vitalidad, es existencia, es ontología del territorio-tierra que parte primero de la reivindicación de nuestro primer territorio, el cuerpo, y se extiende a la historia y el territorio tierra. Así pues, se trata de que el Buen Vivir tiene que ver con el territorio y los cuerpos dignos y libres para vivir en comunidad, los placeres, los saberes y la toma de decisiones autónomas. En este sentido, la noción de:

Territorio aparenta ser omnipresente (...) para la mayoría de estas mujeres no es un exterior sino una parte vital de ellas que se relaciona con la sexualidad, la vida, la

muerte y el amor. Supera la visión de una región pobre y abandonada por la de una rica, material y espiritualmente. (Lozano, 2019 p. 286)

Es en este sentido, los feminismos del Abya Yala amplían el sentido ontológico del territorio abordado en los capítulos anteriores, ello en tanto que, para el sujeto mujer, el ser de la mujer, el territorio tiene dimensión óptica en relación con su cuerpo físico y sus comunidades. No es simplemente el entramado donde se enactúan las existencias, donde con-crecen, sino que el punto de partida del territorio es *mi* cuerpo, la corporeidad, la conexión entre cuerpo y tierra, tanto en la co-dependencia con la tierra y con los otros humanos y no-humanos lo que implica que el territorio tierra no es una exterioridad, ni siquiera, algo a lo que pertenecemos, sino es aquella *que* somos. De allí prácticas ancestrales en las que, por ejemplo: se entierra el cordón umbilical posterior a un parto o la menarquia, así como la conexión con la medicina de las plantas y ritos, entre otros asuntos donde cuerpo y tierra, cuerpo y comunidad están profundamente relacionados. Así mismo las nociones de autonomía del cuerpo y el territorio como insolubles.

Una ontología vital con y por el territorio-cuerpo, desde donde el valor no es el Capital sino la vida, la reproducción material y simbólica de la misma (Dussel, 1998 De esta manera los movimientos de mujeres zapatistas han contribuido a esa noción de territorio-mundo, al que hemos hecho alusión como territorio-tierra, aquel donde quepan muchos mundos — horizontes ontológicos—. En línea también con la premisa de que muchos mundos, no solo *el* mundo, son posibles (Escobar, 2018), no solo los presentes, sino aquellos que pueden emerger de las praxis históricas que no sólo resisten, sino que re-existen:

Frente al individualismo de la mentalidad liberal, contra la idea de una sociedad resultante de la lucha entre intereses particulares, ese ideal [el zapatista] proclama la supeditación del beneficio individual a un fin común: “para todos todo, nada para nosotros”. En ese lema zapatista podría resumirse el ideal comunitario indígena”. (Torres, 2013, p. 160)

En este sentido, la socióloga italiana, Silvia Federici, en *Reencantar el Mundo* (2020), hace un extenso recorrido de múltiples experiencias colectivas lideradas por mujeres y sus luchas por el territorio, evidenciando la “guerra contra los comunes”, causa del agravamiento ecológico, el extractivismo económico y cultural y la violencia contra las mujeres como condición necesaria, así:

La caza de brujas que tuvo lugar en numerosos países de Europa y en las regiones andinas en los siglos XVI y el XVII, que causó las ejecuciones de cientos de miles de mujeres, tuvo un papel fundamental en este proceso. Ninguno de los cambios históricos en la organización del trabajo reproductivo de los que he hablado habrían sido posibles ni serían posibles hoy sin esta gran ofensiva sobre el poder social de las mujeres, del mismo modo que el desarrollo capitalista no habría podido prosperar sin el comercio de esclavos o la conquista de América, sin esa ansia imperialista infatigable que aún perdura o sin la construcción de una red de jerarquías raciales que han dividido eficazmente el proletariado global. (Federici, 2020, p. 49)

Esa lucha por los territorios en América Latina pasa también por reconocer que el sistema patriarcal-capitalista que ha militarizado los cuerpos-territorios como estrategia de control, pues, las estrategias de los actores armados legales e ilegales ha pasado por usar la violencia sexual como arma de guerra para debilitar al contrincante y dominar, como ha sido documentado por décadas, por ejemplo, en el conflicto armado colombiano. Así pues, la lucha por despatriarcalizar los territorios pasa por su desmilitarización y la supresión de la prevalencia de las armas y la violencia para controlar y defender los grandes intereses económicos del capital. Esto, en suma, es parte de una política ontológica por la que pugnan los feminismos del sur.

3.4. La comunidad, lo comunal y la relacionalidad:

Las mujeres de Abya Yala contribuyen modernidades alternativas al colonialismo europeo y la victimización de las colonizadas a la que las relegan las feministas blancas. Sus feminismos, repito, tejen respuestas a los

patriarcados que no son necesariamente individuales, donde lo colectivo y lo personal no se disocian
Francesca Gargallo

Las tradiciones críticas de los feminismos del *Abya Yala* ponen en el centro, como crítica al sistema patriarcal-capitalista y su individualismo, el carácter de lo comunitario, de lo comunal de sus luchas, así que, diferenciándose de los feminismos blancos hegemónicos, ponen de manifiesto la plenitud de las mujeres en sus territorios y comunidades, o, si se quiere, como lo hemos enunciado en el capítulo anterior, la con-creción, la enacción de cuerpos, territorios-tierra y vida.

Dentro de la ontología política relacional ya se afirmaba el papel del feminismo comunitario y afro para la construcción de otros mundo u ontologías políticas, cuyo punto de partida es la comunidad como principio incluyente que cuida la vida, con su propuesta coherente y radical en torno a la necesidad de la despatriarcalización de la vida, expresada en el modelo dominante capitalista neoliberal y en las ontologías hegemónicas, y como vimos, dualistas —dualismo no complementario—.

Esta corriente toma distancia de los movimientos feministas occidentales, blancos por demás, y de las políticas de equidad y diferencia, permitiendo una reconceptualización de la idea de género como categoría relacional de denuncia, incluyendo su descolonización; también toman distancia y reconocen los patriarcados originarios, indígenas y populares, y sobre todo ofrecen un marco interpretativo de “lo comunal” (Escobar, 2017). Como se ha mencionado, cabe notar que no existe en esta línea de pensamiento una idealización del pasado precolonial, ya que se reconoce que, aunque diferentes, ya existían lógicas patriarcales, que de alguna forma se exacerban al darse lo que se denomina el “el entronque patriarcal” o el encuentro de diversos patriarcados, el precolonial (indígena) y el colonial (occidental)²¹.

²¹ No idealizamos un pasado precolombino como un mundo perfecto para las mujeres, más bien reconocemos que en el momento de la conquista se da un encuentro, un entronque de patriarcados, el del mundo español de la cristiandad, y un patriarcado presente en nuestros pueblos del *Abya Yala*, así no solo existe un patriarcado occidental en *Abya Yala* (América), sino también afirmamos la existencia milenaria del patriarcado ancestral originario, el cual ha sido gestado y construido justificándose en principios y valores cosmogónicos que se mezclan con fundamentalismos étnicos y esencialismo (Gargallo, 2020, p. 24). Lo anterior, da cuenta de la doble negación sobre las mujeres, esta no fue solo una negación producto del colonialismo, sino que en este se

Ante el individualismo, como abstracción del sujeto corporal concreto, lo comunitario se convierte en resistencia y forma de vida ya que, como menciona Federeci:

Es esa misma sensación de estar viviendo al pie del volcán la que hace que sea incluso más importante reconocer que, entre tanta destrucción, está creciendo otro mundo, del mismo modo que crece la hierba entre las grietas del pavimento urbano, retando a la hegemonía del capital y el Estado y afirmando nuestra interdependencia y nuestra capacidad de cooperar. Aunque se exprese de distintos modos *-commoning, el común, comunalidad* [en castellano en el original], el lenguaje y la política de *los comunes constituye hoy la expresión de ese mundo alternativo*. (Federici, 2020, p. 27)

Si bien, no son pocas las tensiones y desafíos del sistema patriarcal vigente, surgen también las formas organizativas y comunales de resistencia basadas en lógicas relacionales con lo humano y no-humano, esa relacionalidad como ya vimos al final del capítulo anterior, en la búsqueda de un mundo más justo y alternativo a esos proyectos de muerte.

Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad [...] es dotar de una retórica de valor, un vocabulario de defensa al camino relacional, a las formas de felicidad comunales, que pueda contraponerse a la poderosa retórica del proyecto de las cosas, meritocrático, productivista, desarrollista y concentrador. La estrategia a partir de ahora es femenina. (Segato, 2016, p. 106)

De esta manera, se relacionan las luchas colectivas y de relaciones comunitarias como parte de la propuesta de la ontología del Buen vivir en tanto que estrategia feminista. Especialmente en relación con la memoria de los aportes de las mujeres²² en estos

articuló con la ontología política de la expropiación de los cuerpos-territorios; si se quiere, se pasó de un patriarcado de “baja intensidad” a uno de “alta intensidad” (Segato, 2013).

²² Para mencionar uno de los casos más emblemáticos para la memoria de las mujeres, se encuentra Mama Tránsito Amaguaña del Ecuador (1909-2009) que desde su activismo y compromiso comunitario unió fuerzas para movilizar y lograr un código de trabajo que defendiera los derechos de indígenas, negros y mujeres, e impulsó escuelas bilingües para los niños indígenas, así como el empoderamiento y participación política de las mujeres, entre otros logros de avanzada para su época.

movimientos, en relación con los aportes de las ancestras, las abuelas, y el reconociendo de su idioma y cultura que desde los feminismos comunitarios es un asunto ontológico, pues tiene ver con el hecho de cómo “con la identidad ética empezó la lucha por saber *quién soy*, cómo *soy*, cómo *soy* porque *soy* mujer y que tengo derechos” (Cabnal, en Gargallo 2020 p. 177) (Los énfasis en itálica son nuestros).

Es decir, lo comunitario y lo comunal en plena articulación con el cuerpo y las experiencias de las mujeres, reafirma a su vez, la pregunta por que *quién se es*, y cómo se es, no en una perspectiva abstracta individualista, pero sí de identidad como sujeto-mujer en medio de su comunidad. En este horizonte, toma sentido crítico ontológico la expresión: “Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia”. (Menchú en: Dussel, 1998, p. 412)

En esta misma línea de la centralidad de la comunidad y haciendo memoria de las mujeres y de las resistencias, la intelectual y activista boliviana, Adriana Guzmán, desde el feminismo comunitario afirma que:

Las luchas y resistencias de nuestras abuelas fueron anti sistémicas, anticoloniales, hechas desde sus saberes y desde la comunidad, no desde el individualismo burgués liberal. Entonces la raíz ilustrada del feminismo, que reclaman las clasificaciones históricas “oficiales”, simplemente no es la nuestra, porque nosotras partimos de la comunidad. (Guzmán, 2019, p. 13)

Puntualicemos que, desde los feminismos comunitarios se concibe la comunidad como *ser* en sí mismo, con identidad propia y en relación horizontal con los demás seres que habitan: la vida animal, vegetal, seres humanos y no-humanos, espíritus, ancestros, entre otros. Para este movimiento, cuando se habla de comunidades también se habla de aquellas comunidades urbanas²³, políticas, sexuales, educativas, de amistad, barriales, religiosas, deportivas y culturales. No se trata, entonces, como suele pensarse de un ruralismo especializado, sino de las potencias políticas que se despliegan en la relacionalidad comunal de toda índole,

²³ Cf. “Ontologías del buen vivir urbano” (Cuevas, Olano y Orrego-Echeverría, 2023); *El retorno a la comunidad* (Torres, 2013).

incluyendo las de las diversidades sexuales, pues: “creemos que todo grupo humano puede, si lo decide, construir comunidad” (Gargallo, 2020, p. 205).

La relacionalidad como uno de los principios de las ontologías relacionales de que hablamos en el segundo capítulo, es pues una característica de la noción de *Pachamama*, como principio clave en la cosmovisión y la teoría filosófica en el *Abya Yala*, ya que:

Esta relacionalidad vivencial simbólica implica asumir una perspectiva epistémica y sociocultural que dé cuenta de la unidad en la diversidad, la dualidad complementaria y la reciprocidad o *Ayni* que apunta al rol fundamental del intercambio de saberes y la construcción colectiva del conocimiento como responsabilidad compartida. (Walsh, 2023, p. 45)

Pasa así por el intercambio de saberes y la construcción colectiva del conocimiento. Una perspectiva que reivindica una dualidad complementaria y recíproca. En este mismo sentido, y respondiendo a las críticas que desde occidente le hacen a este tipo de pensamientos, la dualidad desde *Abya Yala* no puede entenderse desde la perspectiva de dos fuerzas contrarias y opuestas irreconciliables. La dualidad, tiene un sentido dinámico, pues la misma se vive, se baila, se corporaliza en los discursos y las prácticas de los movimientos de mujeres (Gargallo, 2020, p. 223).

3.5. Feminismos descoloniales: crítica a la ontología moderno-colonial de género

*El feminismo descolonial al final más que una corriente en sí misma,
se presenta como un amplio campo de posibilidades para revisar
y encontrar respuestas y soluciones a sus propios límites (...)
de modo que el feminismo, si va a ser, sirva a los
intereses de aquellas en menor posición de privilegio*
Yuderkys Espinosa Miñoso

Si bien se podrían entender estas corrientes, del feminismo descolonial, dentro de la categoría los feminismos del *Abya Yala*, cabe notar como aporte pionero y propiamente dentro del giro descolonial el apalabramiento de colonialidad del género de la argentina María Lugones

(2014) quien amplía los aportes de Anibal Quijano, en relación a la colonialidad de poder, del saber y de ser, toda vez que esto no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género en estas relaciones, pues:

La lógica de los ejes estructurales muestra al género como constituido por y constituyendo a la colonialidad del poder. En ese sentido, no hay una separación de raza/género en el patrón de Quijano. Creo que la lógica que presenta es la correcta. Pero el eje de colonialidad no es suficiente para dar cuenta de todos los aspectos del género. Qué aspectos se ven depende del modo en que, de hecho, el género se conceptualice en el modelo. En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (...) Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo. (Lugones, 2008, s.n.)

Así pues, desde la mirada de los feminismos se cuestionan los abordajes que aún están permeados por la perspectiva biologicista y colonial, en tanto las normas y patrones de comportamiento sexual de los géneros que implicaron patrones de organización familiar jerarquizada y que, a su vez, se soporta en la clasificación racial, y la justificación para el “acceso sexual de los varones «blancos» a las mujeres «negras» e «indias», en América, «negras» en el África, y de los otros «colores» en el resto del mundo sometido” (Lugones, 2008, s.n.).

Desde esta perspectiva, más bien, se trata de un sistema moderno-colonial de género, como categoría que permite ver las relaciones de sometimiento de las mujeres en todos los ámbitos de la existencia.

Lugones entrelaza dos marcos de análisis para llegar a su sistema moderno-colonial de género. Uno, el trabajo sobre género, raza y colonización de los feminismos de

mujeres de color de Estados Unidos, los de mujeres del Tercer Mundo y las versiones feministas de las escuelas de jurisprudencia Lat Crit y Critical Race Theory que han enfatizado el concepto de interseccionalidad para visibilizar la multiplicidad de las opresiones y la exclusión histórica y teórico-práctica de las mujeres no-blancas en las luchas de liberación en nombre del sujeto universal mujer. Dos, el marco analítico sobre la colonialidad del poder, central para analizar el patrón de poder global capitalista introducido por Aníbal Quijano. (Lozano, 2019, pp. 60-61)

Por tanto, se da una complejización y ampliación tanto para giro ontológico, como para el aporte y experiencia de las mujeres en América Latina. De igual forma, si bien todas estas reflexiones comparten la memoria de las mujeres del tercer mundo y comprensiones claves para una lectura del poder, como lo es la idea de las violencias interseccionales, entendidas como “un sistema complejo de estructuras y opresiones que son múltiples y simultáneas”²⁴ que se interseccionan según clase, género, raza, generacionalidad, entre otras; lo que implica que, por ejemplo, las niñas, afros e indígenas, en zonas de fronteras y empobrecidas son quienes están más afectadas por este sistema colonial de género, cuya negación es más radical.

Para Lugones revelar lo que la modernidad colonial encubre es una tarea imprescindible, por lo que recuerda que la interseccionalidad empieza a revisar la alianza entre colonialidad y modernidad, a la vez que devela que todo feminismo que conciba a la “mujer” de manera, categórica y esencialmente, no solo conlleva una mirada simplista, sino encubridora de la opresión. De allí que, en esta perspectiva sea necesario superar la lógica representacional, según la cual con la categoría mujer se representa a todas las mujeres, enmascarando la singular realidad de las mujeres indígenas, afros, pobres; se da pues una relación entre la lógica categorial y la colonialidad en sus muchas capas, se trata pues, de las mujeres que desde esa intersección de raza, género y clase son subalternizadas. En relación con la anterior, y para efectos de la ontología política, esta comprensión permite evidenciar formas de

²⁴ Concepto aportado por el *black feminism*, específicamente por Kimberlé Williams Crenshaw, académica afroestadounidense. Cf. Mandy Macdonald, “Violencias Interseccionales”. Network: Central América Women’s (CAWN) Versión en español impresa en Tegucigalpa, Honduras (2011, p. 10).

negación de la entidad e identidad de las mujeres racializadas, a la vez que desencializa la categoría “mujer”.

Desde los estudios más recientes del feminismo decolonial la idea de la decolonilidad del género tendría por lo menos tres asuntos a los cuales hacer frente: el primero, es sobre el reconocimiento de la colonialidad del poder y de la colonialidad del género como co-constituidas. Lo segundo, se trata de desprenderse del sistema colonial, capitalista, moderno de género y de la imaginación colonial que deshumaniza a las mujeres; y como tercer punto, estaría la idea de que la decolonialidad se da a partir de una lucha y creación que parte de las herencias y resistencias del conocimiento ancestral para la producción de nuevas prácticas y saberes (Lugones, en Espinosa 2023, pp. 30-31).

Por un lado, la consideración del género como imposición colonial—la colonialidad del género en el sentido complejo— afecta profundamente el estudio de las sociedades precolombinas, cuestionando el uso del concepto «género» como parte de la organización social. Por el otro, la comprensión de la organización social precolonial desde la cosmología y prácticas precoloniales son fundamentales para llegar a entender la profundidad y alcance de la imposición colonial. Pero no podemos hacer lo uno sin lo otro. Y, por lo tanto, es importante entender hasta qué punto la imposición de este sistema de género fue tanto constitutiva de la colonialidad del poder como la colonialidad el poder fue constitutiva de este sistema de género. La relación entre ellos sigue una lógica de constitución mutua. Hasta aquí, debería haber quedado claro que el sistema de género moderno, colonial no puede existir sin la colonialidad del poder, ya que la clasificación de la población en términos de raza es una condición necesaria para su posibilidad. (Lugones 2008 s.n.)

3.6. Ecofeminismo y Mística

Uno de los aportes más relevantes al campo de la ontología relacional, aún no rastreado, son los estudios ecofeministas que tienen su origen en Francia con la socióloga *Françoise D'Eaubonne* a finales de los años setenta, y desde allí se extiende a Europa, África y,

particularmente a América. En términos generales el ecofeminismo es entendido como la articulación de las luchas de mujeres y hombres con los asuntos ecológicos. Como pensamiento y movimiento social refiere a esa conexión entre la explotación de la naturaleza y la explotación de las mujeres dentro del sistema jerárquico-patriarcal y androcéntrico (Gebara, 2000, p. 18).

Para el caso de América Latina hace algunas décadas había pocos aportes en esta línea²⁵, pues se daban más bien críticas en relación con los temas de mujeres y ecología como dos problemas que perderían su fuerza en esa articulación. De igual forma, siguiendo a Gebara, desde algunas posturas también había un rechazo a la ecología como disciplina elitista y patriarcal con poco interés por los problemas sociales. Con todo y estas tensiones, el ecofeminismo hace parte de esos despliegues de pensamiento que han ido dialogando y escuchando más que a las académicas europeas, a las habitantes del *Abya Yala* y sus experiencias corpo-territoriales, en este sentido, “el ecofeminismo es más una sabiduría que intenta recuperar el ecosistema y las mujeres en esa relación de dominación de un sistema patriarcal y capitalista” (p. 18).

Desde la comprensión ecofeminista ha sido clave una mirada a los procesos mítico-narrativos y civilizatorios, que no solo justificaron la cosificación de la naturaleza, sino el vínculo de la mujer con el mal y lo impredecible. De allí la identificación y relación histórica entre la caza de brujas y la asociación del mal en conexión con la naturaleza: naturaleza-feminizada, vista en ese momento como la fuente de poder para la generación de desastres, tempestades, enfermedades y asesinatos, todas estas representaciones constituyeron, nada más y nada menos que, el laboratorio legitimador y posterior estrategia para la dominación, explotación y acumulación tanto a la Tierra como de las mujeres en el sistema capitalista²⁶; por demás, con nefastos efectos para la participación de las mujeres en las religiones monoteístas, en especial en el catolicismo ibérico.

²⁵ Cf. “Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra” (Orrego, 2013).

²⁶ Al respecto, el trabajo de Silvia Federici sobre críticas al marxismo y el trabajo invisible y no pago de las mujeres en los cuidados, entre otras pensadoras que hoy aportan a una economía de los cuidados que pugna por la redistribución de los cuidados, el reconocimiento salarial y el impacto económica de los cuidados.

No sorprende que el ecofeminismo sea uno de los campos de interés donde las feministas del sur empiezan a denunciar la reducción de la naturaleza a su función reproductora y las nociones que justifican la dominación por el capital y el llamado progreso del mercado. La *Pachamama*, ontológicamente, es pues un ser vivo y feminizado, dominado y afectado por la ambición y el llamado desarrollo de la lógica progreso neoliberal.

La actual situación de cambio climático, o, crisis climática y ambiental, producto de la intervención androcéntrica y patriarcal, es reflejo no solo de las dinámicas económicas y políticas del sistema hegemónico vigente, sino que, a la par de este, o, como sustento implícito, gravita la desvinculación del humano con lo humano, la des-religación, de la naturaleza con la cultura. En fin, toda una nueva forma secularizada de la vida, de la mística, de la des-religación del ser-humano con la naturaleza. Por tanto, se podría afirmar que todo esto es reflejo de esa crisis de la espiritualidad, que no de la religión, desde la cual no se puede concebir el mundo y la existencia de manera fragmentaria y cosificante, sino trascendente, abierta y comprometida con la existencia, la corporeidad y el territorio.

La espiritualidad y la mística son dos ausencias de las ontologías políticas abordajes en el segundo capítulo, esta mirada hace parte de las ontologías feministas del *Abya Yala*, toda vez que, al ser sensibles a las necesidades y vínculos comunitarios, como críticas de la modernidad ilustrada y secularizante, posicionan una dimensión de interconexión e imaginación de lo posible de carácter re-ligado —de donde viene la *religio*, no como religión sino como vínculo sagrado, místico—. Si, por una parte, lo feminismos de *Abya Yala*, cuestionaron a feminismos blancos por su individualismo, el ecofeminismo, cuestiona la lógica que des-encanta el mundo, lo des-sacraliza, así:

Silvia Rivera-Cusicanqui (...) recuerda que en los pueblos ancestrales esta conexión, que denomina ‘espiritualidad telúrica’, implica una conexión con la tierra, con el cosmos; es decir, con la pacha, basada en la profunda relacionalidad existente entre seres vivientes humanos y seres no-humanos (...) interpreta la vida como una interconexión con el ser en un sentido no-dual, donde se reafirma la coemergencia,

interdependencia y cohabitación profunda entre todos los seres pobladores de la Pachamama. (Duque, 2023, p. 129)

Una espiritualidad telúrica, re-ligada, alimenta la resistencia en y desde los territorios, y más aún alimenta la esperanza como necesidad ontológica (Freire, 1993), la creación y la organización desde donde se re-existe, se re-inventa la vida, todo un sistema de imaginación crítico-ontológica que, sabiendo que lo presente no es todo lo posible, pugna por otros mundos posible:

(...) las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico
(...) La re-existencia apunta a descentrar las lógicas establecidas para buscar en las profundidades de las culturas ... las claves de formas organizativas, de producción, alimentarias, rituales y estéticas que permitan dignificar la vida y re-inventarla para permanecer transformándose. (Albán, 2009, s.n.)

3.7. Feminismo posthumano: ontología del *Cyborgs* por un mundo sin fronteras entre lo humano y lo no-humano.

*Nuestras máquinas perturbadoramente animadas,
y nosotros preocupantemente inertes.*
Donna Haraway

Para finalizar este capítulo, y en esa problematización de las fronteras entre lo animal y lo humano, entre la naturaleza y la cultura, la realidad y la tecnología, Donna Haraway (2018) desde la biología y la filosofía se interesa, justamente, por un otro mundo posible, propone una ontología del *Cyborgs* en la que desdibuja las fronteras entre especies humanas y no humanas, entre naturaleza y cultura, incluso entre géneros. Con esta idea, busca construir un mito político en línea con el feminismo, el socialismo y el materialismo, desde el que propone la imagen de *Cyborg* como: “criaturas que son simultáneamente animal y máquina, que viven en mundos ambiguamente naturales y artificiales” (Haraway, 1995, p. 253). Es decir, describe una nueva producción y formas de vida en la actualidad, en la que esa matriz

tecnocientífica configura las relaciones sociales y las construcciones políticas en un mundo cambiante y de ficción.

Esta matriz tecnocientífica se interesa por la miniaturización de la tecnología —presente en la vida cotidiana—, la presencia de lo digital, lo virtual, la cibernética en la que se viven nuevas brechas e intereses en esta reinención capitalista. El capitalismo como sistema económico y ontológico sabe recrearse en medio de la diversidad de crisis, por ello su capacidad de subsumir contenidos críticos y re-inventarse, ahora en esta era digital. Si lo queremos, el patriarcado fue uno de sus dispositivos del capitalismo, que ahora se articula y crea brechas de desigualdad por la función, el dispositivo, tecnológico.

A finales del siglo XX —nuestra era. Un tiempo mítico—. Todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de maquina y organismo; en pocas palabras, somos cyborgs. El cyborgs es nuestra ontología, nos otorga nuestra política. Es una imagen condensada de imaginación y realidad material. (Haraway, 2018, p. 11)

Con *cyborgs*, Haraway describe tanto el proyecto político, como la ontología *cyborgs*, muy en sintonía con la doble dinámica de la ontología política y la política ontológica que hemos esbozado. Esta ontología *cyborg* nos atraviesa y nos desdibuja el vínculo óntico-ontológico de las máquinas —artefactos— y la existencia, pone el acento en la enacción de la virtualidad con la vida y la existencia, tal como la ontología política lo hace con el territorio. Así, el posthumanismo es una condición del presente, ya que responde a una realidad actual marcada por tres cambios relacionados entre sí.

En primer lugar, a nivel social somos testigos de un aumento de las injusticias estructurales causado por distribución desigual de la riqueza, de la prosperidad y del acceso la tecnología. En segundo lugar, a nivel sociambiental somos confrontadas con la extinción de especies en un planeta que se desmorona, golpeado por la crisis climática y nuevas epidemias. Y en tercer lugar, a nivel tecnológico el estatus. Y la condición de lo humano está siendo objeto de una redefinición por parte de las ciencias de la vida y la genómica, las neurociencias y la robótica, las nanotecnologías,

las nuevas tecnologías de la información y las conexiones digitales que ellas nos imponen. (Braidotti, 2022, p. 14)

En el marco de los posibles horizontes en que se continúa abriendo sentidos ontológicos, el feminismo posthumano, si bien, no es una corriente “propiamente” latinoamericana, sí se inscribe en la crítica decolonial y una comprensión del pensamiento feminista como una lucha por potenciar a quienes sufren y están empobrecidos como personas y pueblos, ya no reducido a un sujeto genérico mujer. Por otra parte, los problemas de la técnica y la tecnología no solo no son ajenos a los problemas de América Latina, sino que están profundamente vinculados con el lugar de las mujeres en la política actual.

Tanto Braidotti como Haraway, articulan entonces las praxis feministas para entender y definir el problema de los posthumano y construir un feminismo posthumano como ejercicio de creación de una comunidad discursiva que se preocupa por el estado del mundo y su intervención en él, y extiende la dimensión a:

Los análisis de jerarquías sexualizadas y racializadas a las diferencias naturalizadas de entes no humanos. Exige el reconocimiento de la igualdad de las especies y un sentido más colaborativo de interdependencia entre los seres humanos y otros animales, plantas, la Tierra y el planeta en su conjunto. (Braidotti, 2022, p. 21)

Las tecnologías y las comunicaciones son hoy parte de las fichas del poder en medio de las guerras y conflictos que atravesamos en el siglo XXI, así como también de nuestra cotidianidad y cuerpos. Las ideologías y los algoritmos mueven emociones que determinan elecciones políticas, de mercado y un mundo dominante que se impone a otros mundos, como hemos señalado, generando brechas y desigualdades de manera creciente, ahora con esta dimensión digital.

Esta comprensión posthumana del feminismo, también pone una crítica a la categoría “mujer” y esa noción de matriz unitaria, totalizante y esencialista, por ello la ontología del *cyborg* y su imaginaria es postgenérica, para dar lugar a relaciones más justas entre los seres

existentes en la tierra, humano y no-humanos, un horizonte interespecies, en línea de nuestra propuesta de la ontología relacional y una onto-política del territorio. Es también un campo aún en desarrollo, del que esta investigación solo anticipa los vínculos con nuestras ontologías del cuerpo y del territorio.

Nosotras, las mujeres, *nuestros* cuerpos, *nuestras* luchas, siempre *nos hemos* ubicado en los límites de lo decible, de lo visible, de lo pensable, como en un cierto límite que empuja a una trans-ontología de la reproducción de la vida humana y no-humana, en todas sus dimensiones.

CONCLUSIONES

En esta investigación partimos de la pregunta en torno a los aportes que los feminismos en general, y los feminismos del *Abya Yala*, en particular, hacen a la reflexión ontológica en América Latina. Ello supuso, rastrear las ideas generales de la recepción de la ontología y la metafísica en Latinoamérica, y el esbozo de las ontologías políticas relacionales, para situados desde este lugar de enunciación, precisar las potencias corpo-territoriales de los feminismos, entreviendo ampliaciones y aportes a la disciplina.

De allí que, en el primer capítulo, hemos partido de una comprensión sintética y general de la metafísica y la ontología occidental, precisando una cierta historia de las ideas filosóficas. En este punto, se destacó la multiplicidad de formas de apalabramiento del ser que, partiendo del *logos*, como horizonte de enunciación onto-lógico desde los presocráticos hasta Aristóteles, parecen gravitar de una u otra forma, en la dialéctica del ser y del no ser, de lo que permanece en medio de la movilidad de las cosas naturales, de lo que está ahí, de lo que yace ante el hombre. En definitiva, y aquí el punto de partida en el *logos*, la metafísica griega se pregunta por lo “metafísico”, lo allende al cambio, a la movilidad que hay en las cosas y, claramente su determinación intelectual respecta al hombre. Desde luego, afirmamos que es Aristóteles quien propiamente propone una filosofía *primera* como una ciencia del ser, nos abre a la Metafísica ya enunciada como tal y definida como la “ciencia que estudia el Ente en cuanto que ente y lo que corresponde de suyo”. (*Metafísica*, IV, 2, 1003^a, 25)

La metafísica como estudio del ente en tanto que ente, si bien sistematizada por el estagirita, fue el punto de partida de Parménides, tal como lo abordamos en el *Poema*. Si bien, buscaba indagar por la naturaleza, y la naturaleza de las cosas, lo hace desde el horizonte de la movilidad. Las cosas, los astros, las personas, las ciudades, en general el elenco de lo real está en la dialéctica de la generación y la corrupción, en lo que Zubiri (1994) denominará el horizonte de la movilidad. Por ello, la metafísica griega puede sintetizarse, con toda su diversidad, en la idea zubiriana de que: “El mundo griego ha visto esencialmente la idea del *ens*, la idea del *ö*v, desde el horizonte de la movilidad. Si nos trasladamos al mundo medieval, nos encontramos con algo totalmente distinto” (p. 35). Posteriormente, hemos evidenciado

en la metafísica onto-teológica, el último bastión y cumbre de la metafísica de la Antigüedad. La escolástica encuentra entonces la justificación de Dios como primer motor, el motor inmóvil. El neoplatonismo, especialmente de Plotino, hace una de las más importantes renovaciones del pensamiento metafísico re-leyendo a Platón como un pensador de lo Uno, y este Uno, como el principio de todo cuanto es.

En modernidad, como continuadora del horizonte entificador de la realidad que opera en el medioevo, y supuesta superadora de la onto-teología, termina el desplazamiento del horizonte metafísico al problema de la nada, al porqué hay algo y no más bien nada que se deja ver con claridad en los abordajes epistemológicos propios de la modernidad, en la duda metódica, en los aprioris kantianos, elementos esto que, si bien, no pudimos abordar son el culmen de la racionalidad escolástica, del horizonte, ya no de la moviliadad griega, sino del nihilismo cristiano.

Será en la contemporaneidad que de alguna manera encontramos propiamente el interés por el problema ontológico, como es el caso del pensador alemán Martin Heidegger para quien la pregunta por el ser vuelve a ser una pregunta fundamental y cuyo planteamiento requiere la deconstrucción de la onto-teología moderna y escolástica. Además, el autor será el puente para la reflexión latinoamericana, no solo por haber servido de antecedente para la filosofía de la liberación, sino, particularmente, por la forma como sitúa el problema ontológico, a saber, desde la idea según la cual el ser debe concebirse a partir del tiempo, en su determinación temporaria y en el marco de la interpretación del *Dasein* en su cotidianidad como modo de ser. Estructura de interpretación que se abre a los horizontes temporeos y cotidianos de los pueblos amerindios y del *Abya Yala*, desde la que nos situamos para pensar *nuestras* onto-corpo-territorialidades.

Posibilitados por este horizonte ontológico temporario y cotidiano, en el segundo capítulo, se propuso un diálogo entre el giro ontológico en la antropología, las ontologías políticas y relacionales en América Latina del siglo XX e inicios del XXI, y las experiencias de despojo y de depredación de los territorios por intereses extractivistas y del mercado, es decir, conflictos ontológicos que exceden a la política racional. Así, mostramos la importancia de

una lectura de lo onto-territorial del pensamiento ancestral, de los vínculos ónticos entre lo humano y lo no humano, una suerte de ontologías no occidentales con pensadores como Viveiros de Castro, Arturo Escobar, Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Catherine Walsh, entre otros, inspirados y comprometidos con los movimientos sociales y grupos étnicos reivindican los saberes y las existencias de los pueblos en resistencia.

Con el capítulo tres, como cierre, y más bien como indicación de nuevos horizontes que deben dialogar, se realizó un acercamiento a los aportes del feminismo posthumano que desde la biología, la filosofía y lo digital-virtual desafían a nuevas comprensiones buscando superar las limitaciones de las nociones tradicionales de sujeto y cuerpo, tanto en el feminismo como en el posthumanismo, así como reconocen que las categorías binarias (hombre/mujer, naturaleza/cultura, sujeto/objeto) son construcciones sociales que no reflejan la complejidad de la experiencia humana, digital-virtual en la actualidad, una cierta ontología posthumana que dialoga con los aportes de los feminismos del *Abya Yala*.

Lo anterior, nos permite concluir que los aportes y autores en el marco de las ontologías del territorio, las ontologías políticas y relacionales, así como los feminismos de sur, entre otros, a los que hemos hecho alusión en la presente investigación, no constituyen un bloque de pensamiento uniforme y unificado, más bien se trata de reconocer la multiplicidad de matrices de pensamiento desde diferentes lugares, compromisos y disciplinas, que tienen incluso críticas entre sí, así como grandes convergencias.

Para nuestro interés en línea ontológica, los aportes de los movimientos y pensadoras feministas del *Abya Yala* constituyen ampliaciones y redimensionamientos a la ontología relacional, ello desde las profundas relaciones vitales, prácticas y epistémicas que se tejen desde el Buen Vivir, el territorio, la espiritualidad, los corpo-territorios, entre otros. Desde sus voces, luchas, territorios y cuerpos, concluimos que:

- Se piensa, vive y siente con y desde el territorio, por tanto, es una existencia onto-corpo-territorial.

- Las ontologías políticas y relacionales reconocen los aportes de las mujeres activistas y pensadoras como productoras y fuente de conocimientos, no solo de experiencias. Estas epistemologías muchas veces han sido subsumidas por el mundo académico sin dar reconocimiento de estas fuentes, haciendo un extractivismo epistemológico. Los feminismos del Abya Yala proponen modelos alternativos de conocimiento, desde otros lugares y referentes, desde lo colectivo y el territorio, desde los cuerpos y las luchas de las mujeres de sus comunidades, lo que puede contribuir en transformaciones epistemológicas, prácticas sociales y políticas, como el mencionado caso de Mama Tránsito Amaguaña que para los años de 1930 aportó en un activismo de avanzada en términos de derechos, de interculturalidad, de interseccionalidad, entre otros.
- Es importante la discusión de las lógicas coloniales, incluso dentro del feminismo occidental-blanco y sus problemas e intereses, que no corresponden a las lógicas de los feminismos del *Abya Yala*, donde la estructura relacional, no permite la asunción simple de lógicas fragmentarias, también dualistas, pues entienden que su hermano indio y negro está siendo tan oprimidos como ellas, por eso las propuestas en lógica de lo comunal y comunitario.
- Las propuestas de estos feminismos del sur van en línea con la superación de las relaciones jerárquicas y androcéntricas, para dar lugar a pluriversos, a la superación de la división práctica y ontológica entre lo humano y lo no humano, buscan la despatriarcalización de la existencia, de la economía dominante, aportándonos así una dimensión onto-corpo-territorial como algo que no se puede desvincular de la pregunta por el ser y por el estar-siendo.
- Abordar las ontologías y los feminismos desde América Latina en el marco de la filosofía en la actualidad y los desafíos posthumanos, constituye una empresa abierta para continuar profundizando, toda vez que, desde esta matriz feminista, posdualistas, existen convergencias con las prácticas de los feminismos del *Abya Yala*.
- El feminismo posthumano y sus críticas al androcentrismo, y las discusiones en el marco de las tecnologías, la virtualidad de la vida y la biología, entre otros elementos, pueden continuar abriendo el diálogo y preguntas ontológicas que actualicen los abordajes de las ontologías políticas relacionales.

- Una ontología política feminista desde el *Abya Yala* aporta en la redefinición de la experiencia de las mujeres y sus luchas, de la existencia, de lo humano y de lo no-humano, de las fragmentaciones entre conocimiento y espiritualidad, entre luchas ecológicas y tecnológicas desde el feminismo y la descolonilidad, es decir, siguiendo a Haraway una ontología sin fronteras, diríamos, en y para la vida en todas sus formas. Otros mundos son posibles, son necesarios.

Bibliografía

- Aquino, T. (1940). *El ente y la esencia*. Editorial Gredos.
- Albán, A. (2009). Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones estéticas de la re-existencia. En Z. Palermo (comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Del Signo.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Traducción de Tomás Calvo Hernández. Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. Traducción de Valentín García Yebra. Edición trilingüe: Gredos.
- Basave, A. (1982). *Tratado de metafísica. Teoría de la habencia*. Limusa
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermenéutica analógica*. UNAM.
- Berman, E. (2013). Can we move beyond the concept? Contributions for thinking, writing and embodying ‘territory’. Manuscrito sin publicar, Departamento de Geografía, Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill.
- Blaser, M. (2019) “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica*
- Boof, L. y Betto, F. (1994). *Mística y espiritualidad*. Trotta.
- Braidotti, R. (2022) *Feminismo Posthumano*. Gedisa
- Castro-Gómez, S. (2011). *Crítica a la Razón Latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana
- Cepeda, J. (2009) *Problemas de metafísica y ontología en América Latina*. Hallazgos
- _____. (2017). *Sentipensar Ontológico*. Colombia: Autores Editores.
- _____. (2021). Lineamientos de ontología política desde Ontologías Políticas desde América Latina. En Idrobo-Velasco, A., y Orrego-Echeverría, I. (Eds.) *Ontología política en América Latina*. Ediciones USTA
- Cullen, C. (2017). Reflexiones desde nuestra América. Las cuarenta.
- Cuevas Marín, P, Olano Alor, A. M., & Orrego-Echeverría, I. A. (2023). Hacia una ontología política del buen vivir urbano. *Revista V!RUS*, 1(26).
- Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Díaz, D. (2017). “Aportes y retos para la comprensión del ser de la mujer latinoamericana desde la filosofía de la liberación de Enrique Dussel”. *Revista Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Vol., 38, No. 117, pp. 55-79.
- Dos Santo y Florencia Tola (2016) ¿Ontologías como modelo, método o política? Debates contemporáneos en Antropología-
<https://www.redalyc.org/pdf/1690/169053775003.pdf>
- Dussel, Mendieta y Bohórquez (2011) *Introducción en El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000 Historias, Corrientes, Temas y Filósofos. Siglo XXI.*
- _____. (1994). *1492: el descubrimiento del otro: hacia del mito de la modernidad.* Clacso.
- _____. (1977) *Filosofía Ética Latinoamericana 6/II. Accesos hacia la filosofía de la liberación.* Edicol.
- _____. (1974). *Método para una filosofía de la liberación.* Sígueme.
- _____. (2009). *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión.* Trotta,
- Duque, C. (2021) La Interpretación Ontológica –Política del Buen Vivir. En Idrobo-Velasco, A., y Orrego-Echeverría, I. (Eds.) *Ontología política en América Latina.* Ediciones USTA
- _____. (2023) *De la Naturaleza a la Madre Tierra: Buenos vivires, ampliación ontológica-política.* Tesis doctoral
- Escobar, A. (2019). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-américa.* Colombia: Desde Abajo.
- _____. (2014) *Sentipensar con la Tierra.* Consultado en: [pdf_460.pdf \(clacso.edu.ar\)](#)
- _____. (2017). *Sentipensar con la tierra, nuevas lecturas sobre desarrollo territorio y diferencia.* Colombia: Ediciones UNAULA.
- _____. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala /Afro/Latino-América.*
- Estermann, J. (2006). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo.* ISEAT.
- Espinosa Miñoso, Y. (Comp.) (2023) *Feminismo Descolonial.* en la frontera.

- Federici, S. (2020). *Reencantar el Mundo El feminismo y la política de los comunes. Traficante de sueños.*
- _____. (2018) *La inacabada revolución feminista: Mujeres, reproducción social y lucha por lo común.* Desde Abajo.
- Freire, P. (1993) *Pedagogía de la Esperanza.* Siglo XXI
- Gallegos, R. (1951). *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII.* UNAM.
- Gaos, J. (1980). *En torno a la filosofía mexicana.* Alianza.
- Gargallo, F. (2012) *Feminismos desde el Abya Yala.* Desde Abajo.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica.* Herder.
- González, S.A. (2015). “Antropología y el estudio de las ontologías a principios del siglo XXI: sus problemas y desafíos para el análisis de la cultura”. *Revista, Estudios sobre las Culturas Contemporáneas. Época III. Vol. XXI, número 42,* pp 39-64.
- González-Abrisketa, O., & Carro-Ripalda, S. (2016). “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”. *Revista Dialectología y tradiciones populares, N.1,* ENE/JUN. 2016.
- Gebara, I. (2000). *Intuiciones ecofeministas: ensayo para repensar el conocimiento y la religión.* Trotta.
- Guzmán, A. (2019). *Descolonizar la Memoria, Descolonizar los Feminismos.* Llojeta.
- Haraway, D. (2018). *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismos socialistas a finales del siglo XX.* Mar del Plata: Letea SVDACA.
- _____. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza.* Barcelona: Cátedra.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología hermenéutica de la facticidad.* Alianza
- _____. (2005). *Ser y Tiempo.* Universitaria.
- Idrobo-Velasco, A. (2021). Una ontología radical desde el territorio. Acercamiento a las prácticas políticas del Pueblo Nasa. En: Idrobo-Velasco, A., y Orrego-Echeverría, I.A. (Edts.). *Ontología política desde América Latina.* Editorial USTA
- Idrobo-Velasco, A., y Orrego-Echeverría, I.A. (2020) (Edts.). *Ontología política desde América Latina.* Editorial USTA

- Kusch, R. (2000). *Obras completas Tomo III*. Argentina: Fundación Ross
- León Portilla, M. (1979). *La filosofía náhuatl*. UNAM.
- Louidor, W. (s.f) *La Ontología Latinoamérica entre retrospectiva y en perspectiva*.
 Disponible en:
https://www.academia.edu/33588970/ENSAYO_SOBRE_ONTOLOG%C3%8DA_LATINOAMERICANA_pdf
- Lozano Lerma B.R (2019). *Aportes a un feminismo negro decolonial Insurgencias epistémicas de mujeres negras-afrocolombianas tejidas con retazos de memorias*. Universidad Andina Simón Bolívar. Ediciones Abya-Yala.
- Lugones, M. (2014). *Género y Decolonialidad*. https://www.lrmcidii.org/wp-content/uploads/2015/05/Genero_y_Decolonialidad.pdf
- _____. (2008). *Colonialidad y Género*. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>
- Liotard, J-F. (2006). *La Condición postmoderna*. Teorema.
- Marín, P. C., Alor, A. O., Orrego-Echeverría, I. A., (2023). *Hacia una ontología política del buen vivir urbano*. *V!RUS*, 26, 41-49.
<http://vnomads.eastus.cloudapp.azure.com/ojs/index.php/virus/article/view/82>
- Macdonald, M. (2011) “Violencias Interseccionales”. *Network: Central America Women’s (CAWN) Versión en español impresa en Tegucigalpa, Honduras*.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa Editorial.
- Mignolo, W (2014). *Género y Decolonialidad*. Del Signo
- Mendoza, B. (2014) *En Espinosa, Y Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Universidad del Cauca
- Mendoza en Espinosa Miñoso, Y., Gómez Correal, D., & Ochoa Muñoz, K. (Eds.). (2014). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Editorial Universidad del Cauca.
- Stein, E. (2016). *Compreensão e Finitude*. Brasil: UNIJUI.
- Segato, R. (2016) *La Guerra contra las Mujeres*. Traficantes de Sueños.

- Ortega y Gasset, J. (1923). *El tema de nuestro tiempo*. Obras Completas, vol. III, Alianza Editorial
- Orrego Echeverría, I. (2018). *Ontología Relacional del Tiempo-Espacio Andino: Diálogos con Martin Heidegger*. Ediciones USTA
- _____. (2024). “Aportes de la filosofía de Franz Hinkelammert al pensamiento crítico”. Ponencia presentada en el IX Congreso Nacional de Filosofía, Sociedad Colombiana de Filosofía, 23 de septiembre, 2024.
- _____. (2013) “Dominio monoteísta y el cuidado de la tierra”. *Revista Cambios socioambientales, normatividad y desarrollo*. Vol. 17 Núm. 32.
- Orrego-Echeverría, I., y Machuca-Martínez, V. (2020). Territorios, resistencias y re-existencia: una mirada desde la ontología política. *En Territorios, Conflictos y Resistencias*. Idrobo-Velasco, A., y Orrego-Echeverría, I. (Edts.). Ediciones USTA.
- Pardo J.A (2011). La Ontología y la Metafísica. En Dussel, Mendieta y Bohórquez (Eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000 Historias, Corrientes, Temas y Filósofos*. Siglo XXI.
- Palermo, Z. (Comp.), *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Del Signo.
- Porto, C. (2002). Da geografia ás geografias. Um mundo em busca de novas territorialidades. En Ceceña, A. y Sader, E. (Comps.) *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Pp. 217-256. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *En Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO, pp. 777-832.
- Restrepo, E. (2020) Sujeto de la nación y Otrerización. *Tabula Rasa*
- Ramaglia, D. (2011) La cuestión de la filosofía latinoamericana En Dussel, Mendieta y Bohórquez (Eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” 1300-2000 Historias, Corrientes, Temas y Filósofos*. Siglo XXI.
- Ruiz Serna y del Cairo (2016) Los Debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno <http://www.scielo.org.co/pdf/res/n55/n55a16.pdf>
- Schussler Fiorenza, E. (2003) *En La senda de Sofía Hermenéutica feminista critica para la liberación*. Buenos Aires: Lumen- ISEDET.

- Torres, A (2013) El Reto a la Comunidad. Problemas debates y desafíos de vivir juntos. ARFO
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena. En: Surreales, A., & García, P. (Edts.). *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA.
- Walsh, C (2023) Agrietas la Uni-Versidad Reflexiones Interculturales y decoloniales por/para la vida. Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 22A Qro y Lengua de Gato Ediciones.
- Zubiri, X. (2007) *Inteligencia Sentiente Volumen I Inteligencia y Realidad*. Editorial-Fundación Xavier Zubiri.
- _____. (1994). *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*. Alianza Editorial-Fundación Xavier Zubiri.