

Re-andando mis pasos para una filosofía mestiza*

Re-andando meus passos para uma filosofia mestiça

Re-Visiting my Steps towards a Mestiza Philosophy

Diana Milena Patiño**

DOI: 10.30578/nomadas.n54a16

El escrito invita a hacer un recorrido por aquellos puntos clave que llevaron a su autora a entender que su papel como filósofa no podía ser otro sino el de ser una mestiza. Para tal fin, usa como estrategia metodológica la autoetnografía y el recuerdo como motivo epistémico, y también algunas formas argumentativas filosóficas. Al final del texto, la autora afirma que, luego de un prolongado y doloroso proceso, ha llegado a entenderse a sí misma como una filósofa mestiza que siente que puede acoger la filosofía que está en la piel, en la calle, en el hambre, en la sed, en lugar de aquella que reposa en los libros que adornan las bibliotecas.

Palabras clave: filosofía, mujer, mestiza, feminismo, cuerpo, colonialidad.

O escrito convida a fazer um percurso por aqueles pontos-chave que levaram a sua autora a entender que seu papel como filósofa não poderia ser outro, mas que o de ser mestiça. Para tal fim, usa como estratégia metodológica a auto-etnografia e a lembrança como motivo epistêmico, e também algumas formas argumentativas filosóficas. Ao final do texto, a autora afirma que, logo de um prolongado e doloroso processo, tem chegado a se entender como uma filósofa mestiça que sente que pode acolher a filosofia que está na pele, na rua, na fome, na sede, em lugar daquela que repousa nos livros que adornam bibliotecas.

Palavras-chave: filosofia, mulher, mestiça, feminismo, corpo, colonialidade.

The article invites us to take a tour around the key points that led its author to understand that her role as a philosopher could not be other than that of being a mestiza. To this end, it uses auto-ethnography and memory as an epistemic motif for the methodological strategy, as well as some philosophical argumentative forms. At the end of the text, the author states that, after a long and painful process, she has come to understand herself as a mestiza philosopher who feels that she can embrace the philosophy fleshed in her skin, in the streets, in hunger, in thirst, instead of that which rests on the books that decorate libraries.

Keywords: Philosophy, Woman, Mestiza, Feminism, Body, Coloniality.

* Este texto es parte de la introducción a mi tesis de doctorado. La investigación doctoral consiste en proponer un feminismo como clave interpretativa de las luchas sociales y como contrahistoria de la genealogía del movimiento feminista en Colombia. Está financiada por el Gobierno de Colombia a través de una beca de Minciencias (antiguo Colciencias).

** Becaria doctoral del gobierno de Colombia a través de Minciencias. Candidata a doctora en Filosofía de la Universidad de los Andes, Bogotá (Colombia); magíster en Filosofía de la misma universidad; filósofa de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: dm.patino48@uniandes.edu.co

original recibido: 01/09/2020
aceptado: 23/02/2021

ISSN impreso: 0121-7550
ISSN electrónico: 2539-4762
nomadas.ucentral.edu.co
nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 277~286

Mi tesis de doctorado se ubica en una peculiar perspectiva: la filosófica, que yo he nombrado mestiza, no solamente porque las formas de investigación –archivísticas, históricas, autoetnográficas, feministas, filosóficas– son una cierta mixtura no homogénea y a veces difícil de amalgamar, sino porque se trata de una perspectiva emergida de una doble imposibilidad: la de recibir tal cual las formas filosóficas tradicionales del hombre blanco heterosexual europeo para reproducirlas, y la de sacudirme totalmente de ellas. Nace entonces de una suerte de juego de imitación que toma elementos de la disciplina filosófica –en todo caso es una tesis en filosofía– pero, dadas ciertas características de la mujer mestiza¹ y feminista que hace la tarea, es un juego que imita en deformidad, invocando en cierta forma aquel gesto del Calibán de Fernández Retamar.

En este escrito quiero invitar a recorrer los puntos clave que me llevaron a alumbrarme como filósofa mestiza. Para esto, en una primera parte haré una suerte de mitobiografía² feminista, como una vuelta autoetnográfica sin mayores pretensiones y con un sencillo reconocimiento de dónde viene mi feminismo. Esta mitobiografía será el suelo propicio para pasar a la segunda parte en la que, también haciendo uso de la autoetnografía, a partir de recuerdos, recorreré algunas experiencias que marcaron mi forma de estar en la academia filosófica, reparando particularmente en algunos efectos negativos vividos. En una tercera parte, expondré el camino que recorrí tratando de dar sentido a esa experiencia vivida y al aprendizaje de ese tipo de filosofía que yo nombro como un saber intolerable. A manera de cierre, trenzaré brevemente algunas palabras que aperturan mi presente y futuro.

Breve mitobiografía feminista

Soy hija de mi madre y de mi abuela y las raíces de mi feminismo se encuentran, principalmente, en ellas. También es un feminismo que viene alimentado por las mujeres con las que crecí: un hogar de solo mujeres –además de mi madre y abuela, mi hermana, un año mayor que yo, la empleada doméstica y su hija–, un círculo de amigas mujeres, de mi madre y de mi abuela, y una comunidad escolar liderada por mujeres. Y es un feminismo reñido con/por todas las contradicciones que ellas dos, en sus múltiples complejidades, ponían a circular. Es un feminismo nacido de lo cotidiano, de la vida misma.

Mi abuela, una mujer fuerte de la conservadora Guicán, Boyacá, emigró sola y a muy temprana edad a Bogotá. Ella me enseñó a sobrevivir. Sembró en mí una actitud de mujer guerrera y cultivó en mí el saber hacer en el cuidado de mí misma. Si bien, como muchas familias de clase media en Colombia, mi abuela y mi madre contrataban a una mujer que se encargaba de las tareas domésticas³, eso no impidió que mi abuela siempre nos obligara a ejercer los cuidados mínimos de nosotras mismas y a aprender quehaceres domésticos básicos. Yo a los ocho años ya estaba lista para defenderme con lo mínimo en la vida; y es que la parca es voluntariosa y en cualquier momento ellas podían morir y mi hermana y yo quedar en orfandad.

Mi abuela también me enseñó saberes brujos: recetas para males del cuerpo y del alma, y a presentir los pensamientos ajenos y el conocimiento de lo que no se dice. Me enseñó a sacar provecho de eso, principalmente

para ser buena cuidadora de aquellas mujeres que me rodeaban y que en ocasiones lo necesitaban.

De mi madre, filósofa, educadora y rectora del colegio donde me eduqué, aprendí a amar duro. A amar generosamente, desbordada y sin exigencias. A amar en y con las materialidades limitadas y limitantes, pero burlándolas. A amar creativamente, porque la necesidad así lo exige, porque la obligación así lo exigió, incluso estando por fuera de la norma. Porque, entre otras, eso de ser madre de dos hijas sin un hombre al lado supuso muchas reinenciones de lo que ella tenía planeado para sí misma.

Aprendí de ella también el trabajo arduo. No porque me lo inculcara sino porque desde los primeros recuerdos que tengo de mi infancia la vi vivir siempre así, doblándose en jornadas, yendo a veces de una ciudad a otra a dictar cursos, seminarios, calificando cerros de trabajos, a veces ya bien entrada la noche o durante fines de semanas enteros. Trabajando, pero también disfrutando, porque al trabajo duro le viene el goce duro. Aprendí también de ella la rumba, la música, las amigas, las cantatas, los paseos.

Aunque mi madre me enseñó a no esperar que los anhelos sobre mi vida fueran puestos desde afuera de mí, sino gestados en lo que yo sabía que era mejor para mí, también me enseñó la importante necesidad de siempre pensarme en plural, en el *en medio de* la comunidad que habito. Así, me enseñó a cultivarme a mí misma, pero no para mí goce propio sin más, sino porque ese cultivo tenía que ser provechoso para el *nosotrxs* en extenso.

Ella también me dio el goce de la seguridad en mí, de la dicha de hablar alto y fuerte las ideas que yo tuviera.

Así, sencillo, mi feminismo nació de/con ellas.

Mi cuerpo aprendiendo el saber intolerable

Mi cuerpo enfermo, mi retraimiento

Yo conocí una nueva sensación en mi cuerpo de mujer mestiza al entrar a la carrera de filosofía en la Nacional: la

desconfianza en mis habilidades intelectuales. Se asomó cuando recibí las primeras calificaciones que tuve en la carrera, luego me vi posesa de esa sensación.

Esa desconfianza era muy nueva para mí. No solo tenía la seguridad por mi entorno familiar y comunitario, sino porque sobresalí sin mucha dificultad en el colegio; había pasado el examen de ingreso a Psicología en la Nacional trasnochada y sin necesidad de estudiar, y había tenido muy buenas calificaciones en el tiempo en Psicología. Me consideraba muy diestra y hábil en las artes académicas.

Al llegar al primer semestre de filosofía, sin embargo, me estrellé con la situación de que mis calificaciones no superaban el 3,4 sobre 5,0. Si bien yo sabía que no había dedicado el tiempo suficiente, ni a las lecturas ni a los trabajos, esto ya lo había hecho antes sin tener como consecuencia malas calificaciones. ¿Qué podría estar pasando? El dedo señalador se movió inmediatamente hacia mí y mis habilidades, aquellas de las que yo estaba tan segura.

Sin embargo, esa sensación no fue lo único nuevo. De aquellos rasgos que me marcaron como estudiante, el que más sobresalió fue mi silencio: no participar en clase. En un salón donde el 75% eran hombres y en un programa en el que el 100% de los profesores eran hombres –con unas formas y modos de decir, hacer y pensar muy nuevos para mí–, con referencias bibliográficas que solo involucraban académicos hombres y en su mayoría del Norte global, yo, opté por enmudecer. Me dedicaba a escuchar, leer y escribir lo que mis profesores o compañeros tenían para decir.

Eso fue fácil los primeros semestres, cuando no debía discutir sino eventualmente levantar la mano para preguntar algo no explicado; aunque muchas veces ni a eso me atrevía. Sin embargo, esta situación cambió cuando tuve que empezar a participar en los cursos llamados seminarios. En esas clases, el centro era la discusión. Y no cualquier discusión. Era una en la que todxs debíamos fungir como verdugxs de lo que se dijera. Era más que un juicio; era una lucha descarnada por hacer más fuerte un punto de vista por sobre otros, esgrimiendo únicamente argumentos que se pudieran constatar, cuya razonabilidad y lógica pudieran ser apreciadas y seguidas por quienes hacíamos parte de esa contienda.

Aunque podía pasar la mayoría de las sesiones en mi silencio escogido, siempre había dos en las que tocaba hablar: una, en la que yo estaba a cargo de la ponencia, y en otra, del protocolo o resumen de la anterior sesión. Los días previos a esas sesiones mi cuerpo se enfermaba. La gastritis, que había conocido años atrás por una enfermedad, hacía su aparición con tal fuerza que varias veces tuve que ir de urgencias a que me inyectaran ranitidina en la clínica; las pastillas no hacían efecto. Por su parte, los bronquios también hacían de las suyas, por lo que siempre había un inhalador en mi maleta, y las ausencias a la universidad se hacían recurrentes.

A esto lo acompañaba un pensamiento reiterativo: que mis compañeros y mis profesores pudieran reconocer que yo tenía la misma capacidad de la cual ellos hacían gala tan fácil y repetidamente; demostrarles que era igual que ellos, aunque casi siempre estuviera en silencio.

El mismo día de la presentación el pánico aparecía. Mi cuerpo se me hacía ajeno y voluntarioso. Las manos sudaban a borbotones, la voz temblaba, la garganta se cerraba y el estómago se estremecía. Y en la sesión me alteraba; iba entre el sentir un eterno abismo a punto de llegar y un rogar para que no llegara. Rogar, o bien para que la siguiente intervención no destruyera mi interpretación de lo que había sucedido en la sesión anterior (protocolo), o de mi lectura del texto asignado (ponencia), o bien para que el profesor se hiciera cargo de la discusión y dejara mi modesta escritura al lado.

Pero el malestar no cesaba allí. Una vez terminada la sesión y en el primer momento que tenía para hablar conmigo misma, me reprochaba por cada palabra que podría haber dicho o por las que había dicho; aunque también me felicitaba por aquellas en las que, al parecer, había atinado. Un constante rumiar sobre mis pasos y mis palabras que no me abandonaba fácilmente.

Si bien a partir de sexto semestre pude mimetizarme y reproducir el lenguaje esperado por mí en ese lugar, por lo que mis calificaciones volvieron a ser sobresalientes, mi cuerpo ya estaba clavado en los malestares y el pánico; todo sigue presente aún hoy en el 2020.

Pensé entonces que la filosofía no era para mí y que debía huir de esos espacios para poder acariciar algo de aquello que era o sentía que era yo antes de entrar a la

carrera. Por eso, no bien hube terminado, salí huyendo hacia otra disciplina, aunque mi terquedad y otros influjos poderosos siempre me han llevado de nuevo por sus orillas.

Aprendiendo el alejamiento del mundo

Empecé a estudiar Filosofía en la Nacional en el primer semestre del 2002. No recuerdo una sola vez que en las clases de la carrera se hablara del entonces presidente Uribe ni de las atrocidades que ocurrían en el país. Si bien la mayoría de los cursos y seminarios que tomé durante mi carrera fueron de filosofía política y ética, cuando llegaba la hora de invocar ejemplos para poder ver mejor la teoría, nunca eran sobre la escalofriante situación política que vivíamos en Colombia. Nunca, en ningún seminario ni en ninguna clase, se nombraron los muertos o desaparecidos en aumento en ese primer mandato de Álvaro Uribe. Recién en el 2007, recuerdo que hubo algunos conversatorios sobre “actualidad”.

Lo que sí recuerdo con mucha claridad es la interrupción de clases en el Departamento de Filosofía por los numerosos paros de estudiantes y de profesores. No era entonces extraño que algunos profesores nos convocaran a sus casas o a otros lugares para poder cumplir con el programa y poder sacudirse de aquel espacio que demandaba otros compromisos, o que viéramos cómo salían de la Universidad varias marchas y protestas mientras nosotros continuábamos con las clases. Recuerdo en particular acercarnos con un profesor y otros compañeros a una ventana en el tercer piso del edificio de Filosofía, después de tener una reunión; la actividad era observar el desfile de una marcha estudiantil que salía por la calle 26. Recuerdo querer estar en esa marcha pero pensar que lo que me ocupaba era más importante.

Recuerdo también mi no sorpresa al verme sumergida en esto. Ello manaba de tres fuentes: por un lado, y con un cariz casi mitológico, de aquella percepción de un cierto halo de excepcionalidad del *ser* de los filósofos como aquellos que no se mezclaban con las cosas del mundo; por otro, los rumores que pululaban entre los estudiantes sobre las palabras de nuestros profesores al respecto; y finalmente, las palabras mismas que algunos osados docentes dejaban fluir entre un café y un cigarrillo a la entrada del Departamento.

Tanto los rumores como los emisarios directos coincidían: las acciones no llevan a nada, solo mediante el diálogo razonado, el diálogo abierto, ordenado y argumentado se pueden lograr cambios verdaderos. Claro, si es que se quieren.

Desde otra orilla: mi breve y sencilla genealogía de ese saber intolerable

Debo a una experiencia colectiva la posibilidad de nombrar opresora y violenta hacia mi cuerpo de mujer mestiza y latinoamericana mi experiencia en la academia filosófica en Bogotá. Corría el 2012 y cursaba el segundo/tercer semestre de la maestría en Filosofía en la Universidad de los Andes. Estábamos reunidas cuatro tutoras del Centro de Español de la Universidad cuando una amiga, filósofa también de la Nacional, puso sobre la mesa el tema de la enfermedad en el cuerpo cada vez que le tocaba hacer una exposición en su maestría, aunque no era en filosofía. Las otras mujeres, no filósofas, se mostraron sorprendidas por nuestra coincidencia en la angustia y el malestar corporal. Ella, que seguramente había rumiado bastante esa dolencia, tenía la certeza de que eso se debía a esa forma agresiva de rebatir/debatir las ideas; aquella aprendida en los seminarios. Fue esa conversación lo que desató en mí la necesidad de respuestas.

En lo que sigue, con una mezcla de técnicas argumentativas e investigativas, relato ese camino y hallazgos con los que me fui encontrando. Debo anticipar que fue la apertura a autorxs poscoloniales y decoloniales lo que me informó que quizás ese saber intolerable se debía a una doble situación: la *colonialidad del saber* y la *colonialidad del género*.

La visión de ninguna parte

Al dirigir mi esfuerzo por entender ese saber intolerable, atiné a conjeturar que aquella posición de autoclausuramiento de los profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, no obedecía a una insólita y original actitud de ellos de cara a los problemas propios del contexto colombiano. Tampoco se trataba de una suerte de puesta en movimiento de malévolas intenciones hacia la comunidad.

Después de la lectura de Nietzsche y algunos de sus amigos (todos hombres), atiné a pensar que había una perspectiva epistemológica que desde hace siglos varios filósofos habían abrazado: aquella de hacer filosofía, como bien lo dice Thomas Nagel, desde “la visión de ninguna parte” (1986). Hacer filosofía, desde esta perspectiva, refiere a una actividad que guarda un compromiso con la verdad y, por tanto, con la objetividad, pasando por encima de cualquier tipo de valoración⁴.

Las valoraciones, contrarias a la objetividad, son subjetivas, personales y privadas, distorsionan el objeto e imposibilitan lo que Russell llamó la unión del Yo con el No-yo, convirtiéndose así “en una prisión para el intelecto”. Por eso, la filosofía tendría que hacerse de tal forma que el filósofo interponga “una barrera entre el sujeto y el objeto” para liberar al intelecto y así poder “ver de la forma en que Dios ve, sin un *aquí* y *ahora*” (Russell, 1951, p. 272). Una perspectiva que sería la única que permitiría “trascender nuestro punto de vista particular y desarrollar una conciencia expandida que percibe el mundo más completamente” (Nagel, 1986, p. 5). Una perspectiva que tiene larga tradición en el pensamiento filosófico occidental desde Platón con su famosa oposición entre la doxa y la episteme (Platón, 1988, p. 476d).

De la mano con esa perspectiva epistemológica, pude comprender que mis profesores de filosofía abrazaban, principalmente, dos campos: aquel de la historia de la filosofía y aquel de la filosofía analítica. El primero fue acogido en el país desde la época de la Colonia en los primeros centros universitarios en el siglo XVII (Pinzón Garzón, 1987); quizás por ello, está fuertemente vinculado con lo que se considera el ejercicio de la filosofía en Colombia.

El segundo, conocido como filosofía analítica, tuvo una “llegada tardía a América Latina” y “debido a su carácter técnico y académico” tuvo una influencia pequeña (Gracia y Vargas, 2018); luego se acrecentó rápidamente, convirtiéndose “en una de las corrientes filosóficas más poderosas de América Latina” (Gracia y Vargas, 2018).

Sin embargo, al empezar a leer sobre la historia de la filosofía en Colombia, me di cuenta de que abrazar esa perspectiva epistemológica y el estudio de esos dos campos de estudio tenía otra cara: el cierre hacia otra tendencia filosófica en la Bogotá de los setenta: la

filosofía latinoamericana. Esta filosofía, que para muchos no era más que un puñado de autores “promovidos por editoriales latinoamericanas” (Sierra Mejía, 1985), tuvo como centro importante a Colombia con el Grupo de Bogotá, “con profesores de la Facultad de Filosofía de la Universidad Santo Tomás principalmente” (Demenchonok, 1990, p. 135).

Nacida en 1844 con Juan Bautista Alberdi al escribir sus *Ideas para un curso de filosofía contemporánea*, era una filosofía cuyo centro gravitacional eran los problemas sociales de “nuestra América”:

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. [...] De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus proceder; republicana en su espíritu y destinos. (Alberdi, 1978, p. 12)

Un tipo de filosofía que fue parcialmente olvidado, pero que resurgió con fuerza en la década de los setenta con el nacimiento del movimiento llamado filosofía de la liberación, de inspiración marxista. Desde esta perspectiva, hacer filosofía era un ejercicio no en “un nivel abstracto o independiente de la existencia humana, sino, por el contrario, [...] inserto en la totalidad del quehacer cotidiano” (Dussel, 1976, p. 55); esto es, un ejercicio efectuado sobre/desde las circunstancias (Krauze, 1976). Un ejercicio que no reñía con “la adquisición de un instrumental técnico preciso, ni de una filosofía como lógica rigurosa que permita esa precisión” (Zea, 1975, p. 61).

Un ejercicio que, además, tenía un telos particular: aquel de la liberación⁵ del oprimido. Si bien la filosofía de la liberación se sentía llamada a cumplir la labor de repensar y superar ciertas categorías y estructuras filosóficas europeas y norteamericanas (Dussel, 1976), ese repensar suponía, por un lado, dejar aparte ese ejercicio acríptico de imitar las formas de vida ajenas a la realidad latinoamericana (Zea, 1976), y por otro, permitirle “una acción más eficaz en su ineludible enfrentamiento con una realidad que ha de ser humanizada” (Zea, 1976, p. 205): es decir, la liberación.

Un ejercicio que en el Departamento de Filosofía de la Nacional que me tocó vivir parecían rechazar con afirmaciones tales como esta:

El juego campal de las ideas tendrá irremediabilmente como resultado la necesaria desdogmatización del pensamiento, que es una condición para que la cultura, y en especial la filosofía puedan dar el fruto crítico que les ha sido peculiar en sus épocas de mayor esplendor. (Sierra Mejía, 1985, p. 12)

Porque el deber del filósofo no es “dejarse perder apasionadamente en [la coyuntura.]”. Su deber, más bien, radica en “contribuir a presentar los instrumentos conceptuales que permitan desenmarañar mucha de la confusión política” (Hoyos, 2004, p. 10).

Los problemas continúan: el acercamiento de las dos perspectivas

Conocer más sobre estas dinámicas de la filosofía en el departamento de la Nacional y sobre la filosofía de la liberación no saciaron mis ansias de respuestas y, de hecho, ahondar en esa perspectiva filosófica –que yo ya conocía de nombre por mi madre– me trajo más amargura que ventura.

A pesar de la aparente oposición de las perspectivas de los filósofos de la Nacional y aquellos de la filosofía de la liberación o de la filosofía latinoamericana, y desplazando un análisis que había hecho en otra parte sobre las observaciones de Rancière sobre el ejercicio pedagógico (véase Patiño, 2019), pude observar que se acercaban en un aspecto de radical importancia para el ejercicio de la disciplina filosófica: la jerarquización de saberes y de ahí de las existencias.

Pude pensar, siguiendo la crítica que hace Rancière a su maestro Louis Althusser en *La lección de Althusser* (1975), que estas dos formas de concebir el ejercicio filosófico asumen que están en una posición de privilegio epistémico tal que les permite tener un conocimiento único sobre el mundo (aun estando alejado de él), esto es, acceder a ciertos saberes a los que el resto de lxs mortales no pueden. El ejercicio filosófico en general parte de la asunción de que lxs no filósofos habitan en una cierta incapacidad que justamente los filósofos se verían llamados a suplir. De ahí que su saber siempre se considere con un carácter iluminador y, en cierta forma, salvífico respecto del lxs no filósofos.

Tal y como había podido pensar con la ayuda de Rancière, esos ejercicios filosóficos, para poder

funcionar efectivamente, suponen una *diferencia topográfica* (Rancière, 2010) entre los filósofos y el resto de lxs mortales. Estxs últimos, al estar en contacto con el mundo o *en* el mundo, estarían encalladxs en la superficie de un conocimiento sobre el mundo sin poder llegar a las profundidades o los mecanismos que lo gobiernan. El filósofo, dotado de ciertos saberes o entrenado en las artes de poder separarse de la praxis, sí tendría la capacidad de moverse de un lugar a otro. De ahí que los filósofos se consideren necesarios para el mundo, a pesar de que pareciera que muchos no hacen parte de él.

Sin embargo, además de esa diferencia topográfica, Rancière, me permitió pensar que la necesidad del filósofo emerge al suponer que originariamente hay una desigualdad de las inteligencias, a partir de la cual el mundo estaría partido en dos: entre los que saben y los que no saben, “espíritus sabios y espíritus ignorantes, espíritus maduros e inmaduros, capaces e incapaces, inteligentes y estúpidos” (Rancière, 2003, p. 23). Lxs no filósofxs serían lxs ignorantes, lxs que poseen una inteligencia que solo les permite repetir “en el estrecho círculo de las costumbres y de las necesidades” (Rancière, 2003, p. 24). Los filósofos serían los espíritus sabios, con una inteligencia que “conoce a través de la razón, procede por método, de lo simple a lo complejo” (Rancière, 2003, p. 24).

Todo esto a su vez me permitió ver que las dos perspectivas, tanto la de mis maestros de filosofía de la Nacional como aquella de los filósofos de la liberación, parecían estar afectadas por lo que Rancière llama la pasión por la desigualdad, “la necesidad de pensar bajo el signo de la desigualdad” (Rancière, 2003, p. 112). Una posición que no solamente reproduce un entramado de sentido, sino que lo instauro como único y final; uno que no solo sigue la corriente de los tiempos, sino que parece hablar de un hecho, al parecer necesario para muchos: el de una sociedad ordenada y de mantener a cada quien en su lugar.

El encuentro con la colonialidad del saber y la colonialidad del género

Hilar aquellos hilos y encontrar que la preocupación por el mundo en el que se vive no era la solución a los problemas de la disciplina filosófica, sumado al hecho de seguir sin entender de dónde venían las dolencias vividas en mi cuerpo de mujer mestiza latinoamericana,

me llevó a indagar más. Así llegué a Silvia Rivera Cusicanqui (2015, 2018). Una *curandera*⁶ fue la maga que me llevó a Gloria Anzaldúa (1987) y a Irene Lara. Luego, por el buen azar que me tenía dispuesto conocer a Juan Ricardo Aparicio, llegué a Gayatri Spivak y a Aníbal Quijano; también por mi militancia feminista llegué a Ochy Curiel y otras grandes del pensamiento decolonial. En lo que sigue haré una breve reseña de las elaboraciones que tejí alrededor del hallazgo de la colonialidad del saber y la colonialidad del género.

Supe que la pauta teórica del sociólogo peruano Aníbal Quijano, llamada la perspectiva de la colonialidad del poder, no solo reconfiguró la forma de pensar las relaciones de América en relación con el poder mundial, sino que constituyó un auténtico giro copernicano en términos de comprensión y producción de la historia. Según el pensador peruano, América inventa a Europa. No solamente en el sentido, muy conocido, de que los metales extraídos de América fueron la base para la acumulación de capital en Europa, sino en otro aspecto de radical importancia: en la emergencia de lo nuevo y con esto, la emergencia de una nueva “grilla para aprehender el mundo” (Segato, 2015, p. 36). Esto a partir de cuatro elementos o categorías:

colonialidad, como distancia en un ranking de estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; *etnicidad*, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme al eje anterior); *racismo* como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo. (Cursivas mías, Segato, 2015, p. 45)

La conjugación de esos elementos se convirtió en la fuente de clasificación de los cuerpos y de las existencias en todas las dimensiones humanas, en particular en lo referente al trabajo, e hizo emerger la *economía-mundo capitalista*, y así, un nuevo “patrón de poder” y de explotación.

Dentro de ese nuevo patrón de poder, hubo un elemento de especial relevancia: el eurocentrismo como un tipo de racionalidad específica de la colonialidad, desplegándose a partir del control “de todas las formas de la subjetividad, de la cultura, y *en especial* del conocimiento, de la producción del conocimiento” (Lugones, 2011, p. 209. Énfasis con cursiva añadido).

De esta manera, tanto las formas de producción de conocimiento de las poblaciones colonizadas, como las formas de producción de sentidos y de subjetividades, fueron reprimidas violentamente, despojando a lxs colonizadxs de su herencia intelectual e insertándolxs en las dinámicas de la racionalidad eurocéntrica; un etnocentrismo (el hombre europeo como norma e idea reguladora) que Quijano llama *colonialidad del saber*.

Asumir ese punto de vista europeo consiste en aceptar una serie de binarismos básicos: conocimiento-no conocimiento, “primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa” (Quijano, 2000a, p. 211), aunque esa Europa no corresponda a *toda* Europa (Quijano, 2000a, p. 219), porque fue establecida ignorando el influjo de otras culturas en diferentes tiempos y lugares y trazando una línea “que empezaba con Grecia como única fuente original” (Quijano, 2000a, p. 221), que además está vinculada con los procesos de cristianización y de modernización. Un patrón que nace con un dualismo en su centro: razón/sujeto *vs.* cuerpo⁷.

Emergió así un tipo de *racionalidad* que se convirtió en la única forma de conocimiento “impuesta en la totalidad del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblemática de la modernidad” (Lugones, 2008, p. 81). Una racionalidad que responde a unas necesidades específicas del capitalismo:

la medición, la cuantificación, la externalización (u objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción. (Quijano, 2000b, p. 343)

Ahora bien, además de la raza como elemento clave para ese nuevo patrón de poder, hay otro elemento amalgamador: el género. El género se entiende como un eje estructural del poder, producido por/desde “el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado” (Lugones, 2008, p. 78).

Esta categoría además sitúa al “hombre moderno europeo, burgués, colonial, [como *el*] sujeto/agente, apto para gobernar la vida pública, un ser de civilización, heterosexual, cristiano, un ser de mente y razón” (Lugones, 2011, p. 106), y a la mujer como la “europea

burguesa”, no igual al hombre, sino la encargada de reproducir “la raza y el capital mediante su pureza sexual, su pasividad y su atadura al hogar en servicio al hombre blanco europeo burgués” (Lugones, 2011, p. 106). Por su parte, las personas colonizadas son consideradas “varones y hembras. Los varones se convirtieron en no-humanos-por-no-ser-hombres, y las hembras colonizadas se convirtieron en no-humanas-por-no-ser-no-hombres” (Lugones, 2011, p. 106).

Todo lo que surgiera de esas personas, incluso sus propias crías, era *a priori* inferior.

Un cierre que abre: acogiendo mi mestizaje

Todos estos encuentros y hallazgos me llevaron a comprender, de una manera otra, que aquello que le sucedía a mi cuerpo y el intencional olvido del mundo por parte de la filosofía hacían parte de un sistema cuya individuación se daba en mi experiencia. Entendí que se derivaba justamente de las imposiciones coloniales y heteropatriarcales alrededor de las cuales se ha erigido esa disciplina en la academia. En breve: lo sufrido por mí era la individuación del entramado de sistemas de opresión y no dolencias individuales sin más.

Al entender esto, de nuevo, deseé desertar de esa academia. El problema era que ya estaba a la mitad de mi doctorado, con una beca del Gobierno colombiano (que son préstamos condonables con el grado), por lo que las imposiciones materiales me lo impidieron. Me lancé a la búsqueda de nuevas formas y referentes a partir de los cuales pudiera vincularme con el ejercicio de teorizar desde la singularidad, no con un anhelo de universalidad objetiva, y sin pretensión de erigirme en superioridad respecto de la praxis, sino dándole cabida a sus específicas riquezas y teorizaciones.

Me lancé a la interdisciplinariedad y a la indisciplina, con el apoyo de un gran antropólogo, Juan Ricardo Aparicio, y con la guía teórica y política de una poderosa mujer, feminista decolonial: Ochy Curiel. Luego, con la llegada de Allison Wolf me sentí acogida en la diversidad, en mi diversidad. Se abrió para mí un camino de esperanza de hacer una filosofía otra. Pero no una que suponga entonces empezar a llenar de santas los altares filosóficos repletos de santos varones, porque el

resistir la violencia y hacer otra filosofía no consiste en hacernos contar dentro de los lindes tan demarcados y erigidos por los hombres blancos europeos heterosexuales. Como dijo sabiamente Audre Lorde, no se destruye la casa del amo con las herramientas del amo.

Con ellxs y con su guía me adentré en un mundo en el que pude reconocirme como una filósofa mestiza. Una mestiza que no es una fusión de distintos tipos de intelectuales (de Occidente y del Sur global), sino que siente en su interior la lucha entre diferentes formas de conocimiento, entre diferentes formas de ser intelectual. Que siente en sí la batalla entre deseos y necesidades como mujer mestiza; que no siente ese mestizaje como la suma y superación de elementos mezclados sino que

muchas veces se siente destrozada por esa lucha entre los elementos.

Una mestiza que ya logra situarse desde/en esta peculiar territorialidad y corporalidad, y que también logra no solo enunciar la violencia heteropatriarcal y colonial de la academia filosófica en la que vivió, sino que ha aprendido a desplegar su digna rabia por los daños sufridos, de forma creadora, de forma vital. Una filósofa mestiza que por fin siente que puede acoger la filosofía que está en la piel, en la calle, en el hambre, en la sed, en lugar de aquella que reposa en los libros que adornan las bibliotecas. Una en la que el cuerpo no es más un estorbo sino, como dijo la poderosa Lorena Cabnal –en una entrevista hecha en el 2016– el lugar epistémico por excelencia.

Notas

1. Soy una mujer mestiza en Abya Yala, en la que habitan varias mujeres a la vez, muchas veces arrancándose incesantemente las entrañas las unas a las otras (como decía de sí y a su manera el tlamatini Arguedas). Una mujer ch'ixi, para ayudarme a nombrarme con las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui.
2. Sigo en esto, en parte, a Teresa Cunha (2015).
3. Cosa que ahora critico vehementemente.
4. Una tendencia que no bien hubo nacido fue controvertida casi de manera simultánea por personajes como Protágoras de Abdera (490-420 d. e.).
5. La liberación era considerada una “respuesta a la dependencia en que han vivido [los] hombres y los pueblos” (Miró Quesada, 1976, p. 210). Una liberación de la dependencia teórica, de los mitos, tabús y represiones de la cultura (Miró Quesada, 1976), pero también una liberación “frente a la opresión de las clases dominantes, frente a la prepotencia de los países fuertes” (Miró Quesada, 1976, p. 85).
6. Las dolencias de vivir esa academia me impulsaron a convocar a otras mujeres académicas y a unirnos a curandear. Diana Peláez fue la gran neplantera que me presentó a esas dos grandes.
7. Dice Quijano: “Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de ‘razón’, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el ‘cuerpo’, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la razón/sujeto” (2000a, p. 224).

Referencias bibliográficas

1. ALBERDI, J. (1978). *Ideas para un curso de filosofía latinoamericana*. Ciudad de México: Cuadernos de Cultura Latinoamericana UNAM.
2. ANZALDÚA, G. (1987). *Borderlands. La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.
3. CUNHA, T. (2015). *Women in Power, Outras economías criadas e lideradas por mulheres no sul nao imperial*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Clacso.
4. DEMENCHONOK, E. (1990). *Filosofía latinoamericana*. Bogotá: El Búho.
5. DUSSEL, E. (1976). La filosofía de la liberación en Argentina: Irrupción de una nueva generación filosófica. En A. E. Ardao, *La filosofía actual en América Latina* (pp. 55-62). Ciudad de México D. F.: Grijalbo.
6. GRACIA, J. y Vargas, M. (2018). Latin American Philosophy. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-philosophy/#Mat196>
7. HOYOS, L. E. (2004). Presentación. En L. E. Hoyos (ed.), *Estudios de filosofía política* (pp. 9-11). Bogotá: Universidad Externado de Colombia/Universidad Nacional de Colombia.
8. KRAUZE, R. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En A. E. Ardao, *La filosofía actual en América Latina* (pp. 73-83). México D. F.: Grijalbo.
9. LUGONES, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101.
10. LUGONES, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 105-119.
11. MIRÓ QUESADA, F. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En A. E. Ardao, *La filosofía actual en América Latina* (pp. 85-98). México D. F.: Grijalbo.
12. NAGEL, T. (1986). *The View from Nowhere*. Nueva York: Oxford University Press.
13. PATIÑO, D. M. (2019). Reflexiones en torno a la emancipación intelectual desde *El maestro ignorante* de Jacques Rancière. *Tópicos (México)*, (56), 340-364.
14. PINZÓN GARZÓN, R. (1987). *La filosofía en Colombia*. Bogotá: Biblioteca Colombiana de Filosofía - USTA.
15. PLATÓN (1988). *Diálogos, La República*. Madrid: Gredos.
16. QUIJANO, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-248). Buenos Aires: Clacso.
17. QUIJANO, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
18. RANCIÈRE, J. (1975). *La lección de Althusser*. Buenos Aires: Ediciones Galerna.
19. RANCIÈRE, J. (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.
20. RANCIÈRE, J. (2010). On Ignorant Schoolmasters. En C. Bingham y G. Biesta, *Jacques Rancière: Education, Truth, Emancipation*. (pp. 1-24). Londres: Continuum International Publishing Group.
21. RIVERA CUSICANQUI, S. (2015). *Sociología de la imagen: miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
22. RIVERA CUSICANQUI, S. (2018, 2 de noviembre). *Utopía ch'ixi* (Y. Weis, entrevistador).
23. RUSSELL, B. (1951). *The Problems of Philosophy*. Oxford University Press.
24. SEGATO, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
25. SIERRA MEJÍA, R. (1985). Prólogo. En R. Sierra Mejía, *La filosofía en Colombia siglo XX* (pp. 9-14). Bogotá: Procultura.
26. ZEA, L. (1975). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.
27. ZEA, L. (1976). La filosofía actual en América Latina. En A. E. Ardao, *La filosofía actual en América Latina* (pp. 203-211). México D. F.: Grijalbo.