

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

## Colonialidad del cuerpo, subjetivación y dualismo ontológico: acerca de una necesidad mestiza de reexistir para coexistir

*Coloniality of the body, subjectivation, and ontological dualisms: about a mestiza need to reexist to coexist*

DANIELA ÁLVAREZ-WATANABE

*Universidad Central de Chile, La Serena, Chile*

**RESUMEN** Todo mundo/ontología produce modos de subjetivación y todo modo de subjetivación produce mundo(s)/ontologías. Heredamos, al mismo tiempo que (re)producimos, un modo de subjetivación que es correlativo a las condiciones ontológicas de mundo. La ontología del proyecto moderno colonial se ha impuesto como mundo único, a costa de negar la coexistencia de otros. Frente a tal escenario, se plantea la necesidad de re-existir para co-existir como una práctica ética relacional que permite revisar, interpelar y sanar heridas coloniales funcionales a la dominación. Para ello, el trabajo organiza tres discusiones: (1) el problema de la coexistencia que abre el campo de la ontología política y su relación con la conciencia de la nueva mestiza, (2) los mecanismos y estrategias de la colonialidad del poder, saber y ser que contribuyeron a la internalización subjetiva de sus lógicas, y (3) la corporalidad, temporalidad y territorialidad como dimensiones de subjetivación que permiten hacer una cartografía corporal sobre las heridas coloniales y sus prácticas de fragmentación. Finalmente, se reflexiona sobre la memoria en clave relacional y cosmopolítica como parte del exceso pulsional de la mestiza, en el marco de las transiciones al Pluriverso.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

**PALABRAS CLAVE** Subjetivación; conciencia mestiza; ontología política; herida colonial; blanquitud; pluriverso.

**ABSTRACT** Every world/ontology produces modes of subjectivation, and every mode of subjectivation produces world(s)/ontologies. We inherit, while (re) producing, a mode of subjectivation that is correlative to the ontological conditions of the world. The ontology of the modern colonial project has imposed itself as a single world, at the cost of denying the coexistence of others. Faced with such a scenario, the need to re-exist in order to coexist arises as a relational ethical practice that allows us to review, question, and heal colonial wounds functional to domination. To this end, the paper organizes three discussions: (1) the problem of coexistence that opens the field of political ontology and its relationship with the consciousness of the new mestiza; (2) the mechanisms and strategies of the coloniality of power, knowledge, and being that contributed to the subjective internalization of its logic; and (3) corporeality, temporality, and territoriality as dimensions of subjectivation that allow us to make a corporal cartography of colonial wounds and their fragmentation practices. Finally, memory is reflected upon in relational and cosmopolitical terms as part of the mestiza's excess pulsional, within the framework of the transitions to the Pluriverse.

**KEY WORDS** Subjectivation; mestiza consciousness; political ontology; colonial wound; whiteness; pluriverse.

*La visión desde lo pequeño puede ser  
subversiva en un sentido que todavía no  
podemos nombrar adecuadamente.  
Quizás sea hora de volver la mirada  
sobre la minucia de los detalles de la  
existencia, para hallar en ellos las pautas  
de conducta que nos ayuden a enfrentar  
los desafíos de esta hora de crisis.  
Es necesario repensar la dinámica cotidiana de las interacciones humanas  
y volver por los fueros de la historia larga.*

Silvia Rivera Cusicanqui

## Presentación

La discusión teórica-política que organiza este trabajo se inscribe dentro de los debates para enfrentar la crisis actual de la modernidad, toda vez que esta encarna un proyecto civilizatorio de muerte (Grosfoguel, 2016).

Hoy, gracias a los aportes de la teoría crítica latinoamericana, los estudios descoloniales y poscoloniales, las luchas anticoloniales y subalternas, y, por cierto, frente a la agudización y *transparencia* de la violencia de los proyectos imperialistas vigentes, se ha vuelto una constatación difícil de negar que el proyecto de la modernidad aloja un ethos colonial que consigue su máxima realización al destruir y obstruir el devenir de otros mundos (tanto humanos y no-humanos). En términos ontológicos, esto implica reconocer la imposibilidad ontológica de coexistencia como principio constitutivo del proyecto moderno.

Ante este escenario, se plantea discutir la **necesidad de reexistir para coexistir** como una condición y urgencia ética relacional que, situada desde la experiencia histórica de la conciencia de la nueva mestiza (Anzaldúa, 2016) -aunque no limitada a ella-, propone un revisionismo y desmantelamiento activo de las complicidades y herencias coloniales que se presentan en los procesos de subjetivación colonial/mestiza, toda vez que estos, en tanto tales, producen en el campo de lo social la reproducción de lógicas modernas de fragmentación, jerarquización y cosificación de la vida, y con ello la formación inevitable de heridas y daños (inter)subjetivos.

El argumento de base es el siguiente: Todo mundo/ontología produce modos de subjetivación y todo modo de subjetivación produce mundo(s)/ontologías. Heredamos, al mismo tiempo que (re)producimos, un modo de subjetivación que es correlativo a las condiciones ontológicas de mundo. Estas condiciones ontológicas de mundo(s) por cierto no son simétricas, la ontología dualista de la modernidad constituye el proyecto de mundo dominante, aunque, como se discutirá, no por ello agota las posibilidades de su desplazamiento.

Desde la perspectiva de la ontología política descolonial, se propone en particular prestar atención a los efectos de subjetivación bajo el régimen ontológico colonial, como un ejercicio de interpelación que resulta relevante para las propias agencias políticas y el debate acerca de lo que Escobar ha llamado la activación política de la relacionalidad y las transiciones al Pluriverso.

En efecto, cualquier tipo de diseño, en su sentido social, político y ontológico (Escobar, 2016) que dependa de agentes sociales que reproduzcan algún modo de subjetivación colonial, y/o que el propio alcance del diseño habilite la extensión de lógicas coloniales de subjetivación, continuará perpetuando condiciones de mundo racistas, patriarcales e imperialistas.

En este sentido, desde la sensibilidad ontoepistémica y política que despierta la nueva mestiza, plantear la necesidad de problematizar la re-existencia como condición de posibilidad para la co-existencia aguarda sus propios límites, contradicciones, y, por cierto, oportunidades, que serán puestas en juego.

Con todo, el trabajo organiza tres discusiones: (1) la tensión política/ontológica que produce la modernidad en relación a la conciencia mestiza, (2) los mecanismos y estrategias intersubjetivas de la colonialidad del poder, saber y ser para la asimilación e internalización de sus lógicas, y (3) los efectos de subjetivación de los dualismos ontológicos coloniales.

### **I. Fundamentos para reexistir: Heridas coloniales mestizas y el problema ontológico de la coexistencia**

*Nunca más me van a hacer  
sentir vergüenza por existir.*

*Tendré mi propia voz:*

*india, española, blanca.*

*Tendré mi lengua de serpiente.*

*Venceré la tradición del silencio.*

Gloria Anzaldúa

Remirar el curso de 533 años de la modernidad como un orden civilizatorio colonial ha permitido comprender que, más allá del proceso histórico de la colonización europea iniciada a fines del siglo XV, esta devino como un patrón de dominación de escala global, que, en forma de colonialidad del poder, del saber y del ser, sostuvo y sostiene la expansión de procesos de depredación, negación y desintegración comunal y territorial que se remiten tanto a los sistemas de clasificación jerárquicos de raza, clase y género instalados a partir del Hecho Colonial, como a la ontología dualista que le subyace como estructura de soporte de todas sus prácticas, instituciones y fundamentos (Dussel, 1994; Escobar, 2016; Lander, 2000; Lugones, 2008; Quijano, 1992).

El colonialismo interno derivado de lo anterior formó a su vez estructuras de poder cómplices que abarcaron desde sistemas socioeconómicos y culturales, hasta esquemas (inter)subjetivos e inconscientes (González Casanova, 2009; Rivera Cusicanqui, 2010; Rolnik, 2019; wa Thiong'o, 2021).

No obstante, *en los mismos tiempos y espacios*, pueblos indígenas y afrodiaspóricos han continuado (co)existiendo y dando vida a *viejos-nuevos mundos*, constatando la empresa defectuosa del proyecto colonial y la fragilidad de su naturaleza: aun cuando este ha insistido en destruir/negar, la coexistencia persiste más allá y antes que él.

Estos escenarios de resistencias territoriales configuran lo que serían verdaderas *luchas ontológicas* (Escobar, 2015), toda vez que lo que se encuentra en juego son modos distintos de ser, hacer y organizar el mundo, la vida.

La ontología política como campo teórico-político-ético trabajada por Mario Blaser, Marisol de la Cadena y Arturo Escobar explica de forma contundente la relevancia de entender esta crisis civilizatoria en el marco de disputas ontológicas.

Una comprensión adecuada de sus aportes requiere precisar la noción misma de ontología y su reformulación. Siguiendo la definición de Blaser (2019), la ontología debe comprenderse en tres registros interrelacionados: (1) una ontología se expresa a través de premisas sobre el mundo, sus entes y seres, y sobre las condiciones en que estos se producen, (2) estas *premisas* se encarnan, se lugarizan, se corporizan a través de *prácticas*, vale decir, las ontologías/mundos se enactúan en prácticas y las prácticas enactúan ontologías/mundos, que a su vez, (3) se manifiestan en *narrativas* y *mitos* que visibilizan más directamente las presunciones y los sentidos acerca del mundo.

Cercana a la teoría de enacción<sup>1</sup> de Francisco Varela, y de la autopoiesis<sup>2</sup>, planteada junto a Humberto Maturana, lo anterior va a relevar la dimensión práctica de una ontología.

Contra el carácter representacional, abstracto y descorporeizado de la idea de ontología como premisas culturalmente diferentes “sobre” un mundo ya dado y preexistente, queda superada por la idea de que “un mundo” es más bien resultado de la historia de sus interrelaciones (Escobar, 2016). Es decir, nuestras prácticas sociales, incluidas aquellas que a menudo se juzgan de “neutrales”, tienen efectos concretos de hacer (enactuar) mundos.

Así, una ontología no se trata de diferentes creencias sobre una misma realidad, sino más bien existen “tantas realidades” como concepciones y prácticas de mundificar la vida (Escobar, 2015). Esto visibiliza y reivindica la existencia de muchos mundos en un mundo, el *Pluriverso* (Blaser, 2019; de la Cadena, 2016, 2020; Escobar, 2014).

En este marco, la ontología política propone el “análisis de mundos y de los procesos por medio de los cuales se constituyen como tales” (Escobar, 2014, p. 108), asumiendo que estos, no obstante, ocurren en un campo asimétrico de negociaciones (políticas, sociales, económicas, etc.), supeditadas a la ontología dualista eurocéntrica.

---

1. Enacción es una teoría del conocer, y refiere a “acción corporizada” o “mente encarnada” (embodied mind) para relevar la experiencia vívida del sujeto, en el marco de una crítica a las teorías representacionales de las ciencias cognitivas occidentales. Véase Varela et al. (2011, pp. 238-247).

2. La autopoiesis es una teoría de la organización de lo vivo y apunta a la idea que un organismo se (auto)produce a sí mismo *en* el convivir con y a través de la red de procesos relacionales de su entorno, y de lo cual resulta un acoplamiento estructural de la historia de coordinaciones mutuas. Véase Maturana y Varela (2006).

ca, y, donde las resistencias que ponen en juego comunidades indígenas y racializadas se reconocen como base genealógica de las prácticas de resistencia políticas-ontológicas (ver Escobar, 2015; de la Cadena, 2020). Desde esta perspectiva, la ontología política “implica simultáneamente una cierta sensibilidad política, una problemática y una modalidad de análisis crítico” (Blaser, 2019, p. 76).

Su análisis de la ontología colonial denunciará que, mediante distintas divisiones dicotómicas, la racionalidad eurocéntrica va a crear, clasificar, e imponer *Diferencias* (de lo real, los seres, las culturas), reconociendo tres grandes dualismos: “la división entre naturaleza y cultura, entre “nosotros” y ‘ellos’ (occidente y el resto, los modernos y los no modernos, los civilizados y los salvajes) y entre sujeto y objeto (o mente/cuerpo)” (Escobar, 2016, p. 111).

Estos dualismos, en efecto, conducen a prácticas de domesticación de la alteridad (ver Restrepo y Escobar, 2004), y a un extractivismo económico, epistemológico y ontológico (Grosfoguel, 2016) que explota las condiciones de (co)existencia de otros mundos no-occidentales. Así, el problema no es que los dualismos existan en sí mismos, si no “la forma como son tratadas esas divisiones culturalmente, en particular las jerarquías establecidas entre los pares de cada binario y las consecuencias sociales, ecológicas y políticas de esas jerarquías” (Escobar, 2016, p. 112).

Frente a este escenario, surgen dos alcances que abren paso a lo que llamaré *Necesidad de Reexistir para Coexistir* (en adelante abreviada con la sigla NRPC).

Por un lado, la perspectiva descolonial de ontología política intensifica el sentido de urgencia de acoger la *coexistencia* como un horizonte esencial para las alternativas a la modernidad, toda vez que las divisiones ontológicas fundantes de esta llevan a lógicas que son contrarias a otras formas de (co)existir basadas en la cooperación, la interdependencia, la relacionalidad, y en el fondo, la *pluralidad como principio de la vida*, como afirma Lorena Cabnal (Goldsman, 2019).

Sobre estas otras formas, han sido los Pueblos Indígenas, con sus propias contradicciones, heterogeneidades y desafíos, los que han venido defendiendo y viviendo hace mucho los principios de la coexistencia como ontología y horizonte político (ver Krenak, 2024, Loncon, 2023; Quintero, 2022). En este sentido, la NRPC sencillamente no sería posible, ni política, ni histórica, ni ontológicamente, sin estas genealogías.

Junto a la apuesta *por* la coexistencia, la sensibilidad puesta en la dimensión ontológica de las prácticas sociales permite abrir puertas a nuevas preguntas. Una de ellas apunta al lugar que ocupa el *cuerpo* en la enacción de mundos. Es decir, qué tipos de prácticas de corporización/subjetivación, producen qué tipo de mundos, con qué tipo de consecuencias, con quienes, para quienes, contra quienes. Si el cuerpo enactúa ontología, entonces, ¿por medio de qué prácticas repite las jerarquías coloniales contrarias a la coexistencia y por medio de cuales otras se le resiste?

Considerando ambos alcances, surgen dos tareas que envolverán la NRPC: Reconocer *el propio lugar-cuerpo* desde el cual toma sentido y razón la necesidad de re-existir, y, problematizar los efectos de subjetivación que se han configurado a partir del régimen ontológico colonial y los cuales atentan contra la posibilidad de coexistencia. Sobre esto último se retomará en la tercera parte.

Por ahora, resulta necesario referirse a la propia corporalidad que articula la NRPC, inscrita en la experiencia histórica mestiza, y a través de la cual emergerá el deseo/responsabilidad por interpelar su/mi grado de participación y complicidad en la (re)producción del orden colonial. Como discutiré a continuación, es en el habitar de este lugar que la re-existencia que se propone asume de forma indisociable la coexistencia como horizonte y no otro<sup>3</sup>.

Habría que partir señalando que, aun siendo sujeta identitaria del proceso histórico de blanqueamiento y homogeneización cultural, lingüística, epistemológica, espiritual, sexual y corporal que se impuso sobre Abya Yala desde el siglo XV en adelante<sup>4</sup>, como resultado y a pesar de él, el lugar de la mestiza ha sido re-visitado y reapropiado como un posicionamiento político y espiritual *nuevo* (Anzaldúa, 2016).

Se reconoce en ella una sujeta histórica de «multiplicidades impuras» (Lugones, 2021), capaz de crear -si se lo propone- nuevas interconexiones y contradicciones contrarias a la lógica de la pureza y fragmentación de la ontología moderna, y la cual ha llegado incluso a trascender como una epistemología de frontera (Brah, 2011). En este terreno, Rivera Cusicanqui (2018) se pregunta “¿por qué tenemos que hacer de toda contradicción una disyuntiva? ¿Por qué tenemos que enfrentarla como una oposición irreductible?” (p. 101), si, de hecho, allí se encuentra la posibilidad de “emanciparse asumiendo la contradicción como fuerza creativa” (p. 124).

Asumiendo estas coordenadas, lejos de encarnar una cómoda y estática identidad, el *posicionamiento* de la mestiza nos y me invoca al reconocimiento y reelaboración de su/mi lado colonial, *blanquizado*, y, por lo tanto, nunca supone un lugar cómodo y ni acabado desde o hacia el cual arribar. Esto es importante en el marco de las llamadas políticas de identidad, ya que la mestiza puesta en juego se resiste a una reducción identitaria, sea en términos psicológicos, políticos, raciales, culturales, sexuales. Es más agencia que identidad, más experiencia que representación, más posición que designación, y, en esta discusión, la diferencia colonial le constituye.

---

3. La re-existencia tiene raíces profundas en diferentes experiencias marcadas por la colonización, y del mismo modo, abarca diversos horizontes. Por ejemplo, ver Fanon (2009); Walsh (2017), Sarr (2019). La “re-existencia” que propongo desde la mestiza invierte el lugar de la herida colonial al asumirse como parte cómplice de esta. De allí que “la necesidad de re-existir” parta del reconocimiento de su responsabilidad en la negación de coexistencia de otros.

4. Sobre el mestizaje como dispositivo colonial y patrimonio narrativo de los Estado-Nación (ver Catelli, 2020; Lepe, 2016).

Como Anzaldúa se encargó de plantear desde el inicio hasta el final de sus trabajos (2016, 2021), la conciencia mestiza conlleva una práctica política-espiritual activa en la que debemos estar dispuesta a navegar las profundidades del propio ser y preguntarnos por el material del que estamos hechas. Aquí nos encontraremos con que, en realidad, “es difícil distinguir entre lo heredado, lo adquirido y lo impuesto” (Anzaldúa, 2016, p. 140), y donde después, tampoco sabes bien que “*asimilar, separar o aislar*” (Anzaldúa, 2021, pp. 192-193).

En el pasaje «El camino de la mestiza/The Mestiza way» (2016, pp. 139-140) y el poema «Dejarse Ir» (2016, pp. 226-228) se observa la apuesta ontoepistémica que la autora pone en juego: “¿Exactamente qué ha heredado de sus ancestros? ¿qué ha heredado de la madre india, qué del padre blanco, qué de los Anglos?” (2016, p. 140). Navegando estas preguntas, allí, “en el laberinto del revés (...) que ni siquiera lo creaste tú” (2016, p. 226), aflora el «estado coatlicue»<sup>5</sup> y «despierta la neplantera»<sup>6</sup> para configurar nuevas posibilidades de (re)existencia<sup>7</sup>.

Asumiendo esta travesía mestiza, y retomando la sensibilidad de la ontología política, en esta oportunidad el ejercicio que propongo entonces es el de profundizar en las interrogantes a su(mi) lado colonial.

¿Qué he heredado de la Modernidad como sistema de pensamiento, cómo sistema de existencia, estructura de subjetivación?, ¿A quién le doy y a quién le quito con aquello que he heredado como mestiza racializada/blanquizada? ¿Cómo lo que soy ha llegado a atentar contra lo que eres? ¿Y ahora, qué hago con “eso” que heredé? ¿Qué se hace con esa *pedra rota, lo irreparable*, el «wut walanti» de Víctor Zapata que recuerda Rivera Cusicanqui (2018)?

La mestiza entonces no solo recae en un ejercicio declarativo o nominal de enunciarse como tal -lo cual de todas formas resulta fundamental para romper con los hábitos de la pretendida neutralidad de la blanquitud. Así también, su constitución

---

5. Recuperando las memorias de la Diosa Coatlicue, la Señora de la Falda de Serpientes, Gloria Anzaldúa refiere al “estado Coatlicue” como *un estado pasajero* o como un *modo de vida*, que hace suya la dualidad y la contradicción. Es *ruptura del propio mundo cotidiano, incontenible torbellino interior, preludio para el cruce*. (Véase Anzaldúa, 2016, pp. 90 – 100).

6. Expresión utilizada por Anzaldúa (2021). El término “Neplanta” lo recupera del nahuatl que significa “estar en medio”, y lo utiliza en momentos para referirse a una forma de conciencia y, en otros, para enfatizar espacios liminales de transformación, *ser canal de parto*. “Neplantera” encarna el llamado ético, político, espiritual y ontoepistémico de la nueva mestiza, de recurrir a su facultad de ser-y-hacer interconexiones. Ser Puente. Adoptar la perspectiva desde las *rajaduras* y ser modeladora de *transiciones*. Para una revisión completa de los términos (véase Anzaldúa, 2021, pp. 107-143, 180-221).

7. A decir de Moya (2021), artista oriunda de Coquimbo, Chile, en su poema “Newen para una puma herida” estas posibilidades mestizas se viven “*resistiendo la mala leche sistémica que obliga a ser muchas a la vez*”, “*pariéndonos unas a otras*”, “*trastocando lunas, truekeando soles y primaveras*” (cursivas añadidas, p. 21).

liminal, en tanto trauma y potencia originaria, nos invita a asumir la contradicción e impurezas de la propia existencia para interpelar el lugar que ocupamos dentro de la tensión ontológica del proyecto de la modernidad colonial.

En este sentido, la NRPC busca en su hacer un sentido profundamente reparatorio. Habrán muchas mestizas/os/es en el mundo, pero la que aquí asumimos encarna un llamado directo a romper con la blanquitud que nos habita, y en tanto total, a tomar conciencia y responsabilidad de localizar qué de nuestra existencia ha ido comprometiendo la destrucción y anulación de otras existencias. Solo en esta dirección se puede ir construyendo un horizonte de sanación política que permita sanar aquellas heridas coloniales que, en sus raíces, como veremos, son también heridas ontológicas con repercusiones en la capacidad de ser, estar, hacer, y destruir -Otros- mundos.

A continuación, se desarrollará desde los estudios de la colonialidad del poder/saber/ser, un marco de análisis para comprender los procesos bajo los cuales se fueron internalizando esquemas intersubjetivos cómplices a la modernidad, para luego, en la tercera parte retomar la interrogación a la propia experiencia bajo el régimen ontológico colonial, y profundizar en los efectos y daños que este imprimió e imprime sobre el cuerpo al devenir como estructura de subjetivación hegemónica.

## II. Colonialidad del Poder, Saber y Ser y el campo relacional de la complicidad

La colonialidad del poder resultó de la imposición y mistificación de la superioridad de Occidente, mediante dos ejes fundamentales: la raza y explotación capitalista (Quijano, 1992).

En cuanto a la raza como fundamento ideológico de la modernidad<sup>8</sup>, si bien se gesta desde el siglo XV como forma de codificación (violenta) de las diferencias etnoculturales entre las sociedades colonizadoras y colonizadas, con el tiempo devino en procesos sofisticados de biologización y naturalización de aquellas jerarquías etnoraciales, y de género, como evidenció posteriormente la crítica fundamental de Lugones (2008).

Entre otros aspectos, lo anterior dio cuenta que el patrón de poder colonial operó también bajo *formas no coercitivas de poder*, mediante una colonialidad cultural y mental (Quijano, 1992; wa Thiong'o, 2021).

En este contexto, la «colonización del imaginario de los dominados» (Quijano, 1992) implicó procesos continuos y discontinuos de diferenciación e introyección del patrón mental y cultural de Occidente, y con ello, la configuración de un registro de posibilidades intersubjetivas que se desplazarán desde el lugar de inferioridad

---

8. El significado de la raza fue reformulado a través de distintos procesos y contextos históricos. Para una revisión previa a Quijano sobre el vínculo global del capitalismo y la raza ver Robinson (2019 [1983]), las ciencias ilustradas y la biologización de la raza ver Castro Gómez (2005), y la raza y la sexualidad ver Viveros (2009).

(desvalorización) al de superioridad (sobrevvalorización), dependiendo de la cercanía que los cuerpos tengan respecto al imaginario y color de la blanquitud, impuesta desde entonces como vértice de la civilización (Echeverría, 2010). En términos ontológicos, esto implicó la producción de la imposibilidad de coexistir con otros valores y prácticas de mundo no-occidentales.

A continuación, a modo de ejemplo, en el marco de la emergencia de las ciencias ilustradas y el racionalismo del siglo XVIII, se analizará la universalidad y temporalidad lineal como mecanismos epistemológicos que fueron gravitantes para aquellos procesos de identificación e internalización subjetiva que se vivieron en Abya Yala.

Al respecto, Enrique Dussel se encargó de dilucidar contundentemente el carácter imperial que acompañó el auge del racionalismo ilustrado (Dussel, 1994, 2000, 2008). Esto implicó dar cuenta que detrás del carácter objetivo, universal y superior que se atribuyó a la razón ilustrada del siglo XVIII, en realidad se encontraba Europa como región imperial y centro del mundo (*ego conquiro*), continuando aquellas prácticas de demonización y negación de saberes, iniciadas ya con el proceso evangelizador y esclavista de África y Abya Yala desde el siglo XV.

Así, la potencia ontoepistémica que adquiere la universalidad del *ego cogito* y sus derivados del siglo XVIII hunde sus raíces más bien en la universalidad de la fe del *ego conquiro* forjada en el imperio de la cristiandad del siglo XV (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

El proceso puede explicarse de la siguiente forma: ante el abandono de la idea totalizadora de un único Dios como fundamento absoluto del conocimiento, y con ello, el desplazamiento y debilitamiento de sus premisas principales, como por ejemplo, la idea de juicio final o salvación como argumentos temporales que sustentan la visión lineal y eterna del proceso de vida y muerte, aparece en su reemplazo la «angustia cartesiana» como un síntoma de Europa por la búsqueda de un nuevo fundamento último (Varela et al., 2011). Como lo explica Grosfoguel (2007), «Descartes puso al “yo” donde antes estaba Dios como fundamento del conocimiento. Todos los atributos del Dios cristiano quedaron localizados ahora en el “sujeto”, el “yo” (p. 63).

Bajo estas bases filosóficas, ontológicas y epistemológicas, la racionalidad eurocéntrica del siglo XVIII se caracterizó por: (1) la instalación de El Individuo como nuevo sistema de ideas y «archivo cultural eurocéntrico»<sup>9</sup>, (2) la asunción y engeneización de la razón instrumental del Hombre; disociada del cuerpo, la naturaleza y la(s) cultura(s) (ver Lugones, 2012), y (3) la producción del método científico como el lenguaje más puro de la razón para acceder al conocimiento verdadero-universal.

---

9. Expresión utilizada por Tuhiwai (2016, p. 79).

Si bien existe una larga historia de los dualismos, dentro y fuera de la historia occidental (Dussel, 1974), se ha argumentado largamente que es el dualismo del racionalismo cartesiano el que perduró como trasfondo ontológico del proyecto de la modernidad colonial (Escobar, 2016; Grosfoguel, 2016). De allí su consideración en este análisis.

Santiago Castro-Gómez (2005), siguiendo a Dussel, propone la tesis de la «hybris del punto cero» para denunciar la *arrogancia* imperial de Occidente para borrarse de la escena epistemológica y auto-narrarse desde un no-lugar y no-cuerpo, capaz de abstraerse y distanciarse de la experiencia, el mundo y los afectos. De esta forma, en la medida que la ciencia ilustrada se fue convirtiendo en discurso y lenguaje universal de la modernidad, el conocimiento fue adquiriendo el carácter de *descubrimiento* y con ello “el poder de nombrar el mundo por primera vez” (Castro-Gómez, 2005, p. 25).

Para el caso de las llamadas ciencias del hombre, lo anterior implicó asumir la tarea (disciplinar, epistemológica e ideológica) de “reconstruir racionalmente la evolución histórica de la sociedad humana” (Castro-Gómez, 2005, p. 33), y situar a Europa “como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades” (2005, p. 37).

En este escenario, el sentido lineal y andro-logo-céntrico del tiempo se fue convirtiendo en un mecanismo y argumento epistemológico que permitió a los hombres -y mujeres- ilustrados pensarse en *un nuevo tiempo civilizatorio*, uno que, en el fondo, demostrara científicamente su lugar de superioridad en la historia universal de la evolución humana.

Dicha tarea, afirma Castro Gómez (2005), culminó en la «negación de la simultaneidad» (p. 33). Vale decir, aun cuando otras sociedades coexistieran geo-espacialmente (Abya Yala, Asia, África, Oceanía), estas no serán concebidas nunca como *simultáneas ni equivalentes temporales* a Europa, sino más bien, quedarán condenadas al pasado y ubicadas “atrás” del progreso civilizatorio. Este proceso, por cierto, tuvo lugar en un contexto más amplio de cosificación epistemológica del tiempo.

Las lógicas de objetivación y matematización de la naturaleza promovidas por el dualismo cartesiano (Sibilia, 2024) y la efervescencia derivada de los valores del progreso y eficacia industrial de la época, produjeron las condiciones para que el tiempo fuese concebido en un espacio-tiempo abstracto y antropocéntrico, y en tanto, traducido a una categoría matemática abstracta, equivalente a un conjunto de unidades cerradas, independientes e inmatrimoniales que pueden ser divisibles indefinidamente y manipuladas en procesos secuenciales, acumulativos, no regresivos, ascendentes y estables.

De este modo, el tiempo como dimensión de la vida, vinculado a la ciclicidad de la naturaleza, la espiritualidad y el cosmos, se transformó en una variable objetiva que pasó a operar en las ciencias del hombre como un “criterio de juicio” (ver Castro-Gó-

mez, 2005, p. 274). Así, divisiones ontológicas como Modernos/salvajes, Ilustrados/prematuros, Progreso/retraso, Racionalidad/animalidad, Mente/cuerpo, Yo/comunidad, fueron (re)relegitimadas *científicamente*, consolidando la imposibilidad ontológica de coexistencia como episteme de la modernidad.

En este marco, las ciencias ilustradas para el caso de Abya Yala -aunque no fue muy distinto de lo que ocurrió en otras regiones colonizadas (ver Said, 2008)-, actuaron como mecanismos civilizatorios y subjetivantes.

Siguiendo a Castro Gómez (2005), si bien estas permitieron a las clases criollas acceder parcialmente al capital cultural de Europa y con ello *establecer un pathos de distancia lingüística y epistemológica* del resto de población no-blanca, con el tiempo, el «imaginario de la blancura» detrás del discurso científico se configuró como eje alrededor del cual se fue construyendo la subjetividad del resto de actores sociales.

De acuerdo a este escenario, las distintas prácticas de jerarquización ontológica de la modernidad fueron profundizando la diferencia y herida colonial, y con ello, los esquemas intersubjetivos de valorización-desvalorización que, hasta el día de hoy, se reactualizarán en un marco de interacción complejo, cómplice y contradictorio. Sobre esto último me referiré a continuación, en el marco de la colonialidad del ser.

Junto a la línea divisoria blancos/negros-indios que acompañó la idea de raza, se trazó también una división ontológica elemental que determinó una zona del ser y una zona del no-ser. Siguiendo la crítica fundamental de Franz Fanon (1983)<sup>10</sup>, Maldonado Torres (2007) llamó a esta división «diferencia ontológica colonial» o «diferencia sub-ontológica» (p. 146), relevando los procesos de deshumanización que operaron sobre las comunidades racializadas al ser condenadas a una zona invisible en la que sus existencias fueron despojadas de estatus y valor ontológico de poder ser.

En este punto, el análisis de María Lugones nos recuerda que, junto a la raza, el género también constituyó una categoría deshumanizante, o lo que es lo mismo, una categoría que representaba humanidad. “El humano” definido por la modernidad fue portador necesariamente de la idea del dimorfismo biológico, la jerarquía sexual Hombre/mujer y la heterosexualidad europea-blanca-burguesa, y, por lo tanto, bajo estos mismos criterios las y los sujetos indios y negros fueron traducidos, excluidos y tratados como *bestias sin género* (Lugones, 2008, 2012).

---

10. “Como es una negación sistemática del otro, una decisión furiosa de privar al otro de todo atributo de humanidad, el colonialismo empuja al pueblo dominado a plantearse constantemente la pregunta: “¿Quién soy en realidad?”” (Fanon, 1983, p. 125).

Bajo este contexto, siguiendo a Maldonado Torres (2007), la colonialidad del ser como resultado de «la violación del sentido de la alteridad humana» implicó que las vidas de los/les/las sujetas indias y afros fueran transformadas en vidas dispensables, sentenciadas a la muerte, violación y explotación, y donde el «grito/llanto» que emerge frente a tales destinos, pasó a ser constitutivo de sus existencias, y así también, la base de su pensamiento crítico<sup>11</sup>.

Si bien lo indio y lo negro constituyen el anclaje de los procesos de deshumanización, el autor también apuntará a la existencia de una «heterogeneidad colonial» para referirse a las formas de sub-alterización que van a experimentar *otras* corporalidades/comunidades mediante la «circulación creativa» de los esquemas y valores en torno a la noción moderna de la raza (Maldonado Torres, 2007, p. 132).

Si bien Rivera Cusicanqui (2010) no aborda directamente la colonialidad del ser, su análisis sobre el colonialismo interno en Bolivia también apunta a problematizar la reproducción de esquemas intersubjetivos coloniales, pero enfatizando más bien en la “heterogeneidad temporal” que las habilita, a partir de la coexistencia de distintos horizontes históricos en el presente contemporáneo.

En particular, observa que las identidades bolivianas se definen en términos de mutua oposición, donde cada subjetividad es receptora y dadora de atributos identitarios que se superponen a distintos ciclos históricos, entre ellos, el horizonte histórico colonial. Así, superando una comprensión unidimensional, unitemporal y unidireccional de las identidades, señala:

Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros” (...) Sin embargo, esta suerte de reciprocidad negativa (tu me insultas-yo te insulto) no puede llevar a esconder el otro elemento condicionante que implica el hecho colonial: la estructura jerárquica en la que se ubican los diversos estamentos de la sociedad a partir de la posición que ocupan en la apropiación de los medios de poder —entre ellos el poder sobre la imagen y sobre el lenguaje, es decir el poder de nombrar— y que, por lo tanto, confiere desiguales capacidades de “atribuir identidades

---

11. Según el autor, los interrogantes que marcaron la existencia del ser racializado a partir de su “realidad/condena” fueron: “¿acaso no soy una mujer? (Sojourner Truth), ¿qué se siente ser un problema? (Du Bois), ¿por qué continuar? (Gordon), y ¿quién en realidad soy? (Fanon)” (2007, p. 158). Si pensamos el lugar de la mestiza en este correlato, su experiencia podría estar articulada bajo *un complejo de incompletud* que la lleva a preguntarse *¿Y de dónde vengo yo?*. De esta misma incompletud, en todo caso, es que la mestiza alquimiza su potencia. Quintero Weir (2022) comparte otra lectura del valor de la *incompletud* al referirse al sentipensar del Pueblo Añuu y su principio del “cortar/compartir”: Todo lo que existe en el universo y mundo en realidad es/está incompleto y, por tanto, lo que hace posible la vida y el hacer-comunidad emerge de relaciones de complementariedad, reciprocidad e interdependencia. Se trata de un entregar/entregar. Los puentes que emergen a partir de ambas perspectivas quedarán abiertos para nuevos desarrollos.

al otro”, y por lo tanto, de ratificar y legitimar los hechos de poder mediante actos de lenguaje que terminan introyectándose y anclando en el sentido común de toda la sociedad. *Así, la imagen desvalorizada que el q'ara tiene del indio o del cholo, no lo sería tanto si no estuviera como doblada y reforzada por la autodesvalorización* (cursivas añadidas, 2010, pp. 66-67).

En esta dirección, plantea la existencia de un «mestizaje colonial andino» como aquel trasfondo estructural, histórico e ideológico que, forjado a partir del Hecho Colonial, configura a través de actos de negar, autonegarse y ser negado, distintas tensiones identitarias que responderán a «contradicciones diacrónicas» identitarias no resueltas y/o bien a la repetición de «esquemas de habitus» (Rivera Cusicanqui, 2010).

El análisis si bien se centra en Bolivia, su lectura crítica bajo una noción de multi-temporalidad histórica contribuye a poner en juego los esencialismos y autonomías de las formaciones identitarias, al revelar que estas se anclan y toman forma desde la yuxtaposición de distintas estructuras sociotemporales coloniales y no coloniales que componen el campo relacional, simbólico y político.

Desde esta perspectiva, los esquemas intersubjetivos coloniales y sus lógicas de deshumanización pueden comprenderse como parte de una heterogeneidad racial, temporal, y sociohistórica que da cuenta de un amplio espectro de complicidades coloniales graduales y transaccionales que hoy se articulan en este presente «abigarrado» (Rivera Cusicanqui, 2018).

Retomando los propósitos iniciales en torno a la NRPC, el análisis de la colonialidad del poder, saber y ser y su expresión en el plano de la intersubjetividad, permite concluir las siguientes implicancias que serán de relevancia para comprender el contexto de subjetivación que se propone en el próximo apartado.

Al respecto : 1) la colonización del imaginario de las y los sujetos subalternizados fue y es, hoy más que nunca, una condición necesaria para la permanencia de la blanquitud como eje civilizatorio y geopolítico, al instalar condiciones subjetivas para la renegación de lo propio y la legitimación de lo ajeno, 2) la proliferación de formas de identificación/exclusión raciales se expresan bajo una amalgama de signos (fenotípicos, lingüísticos, culturales, de clase, género, entre otros), 3) estos esquemas intersubjetivos no sólo reproducen jerarquías etnoraciales y engenerizadas si no también la racionalidad propia de la ontología dualista colonial, 4) el régimen ontológico de la modernidad constituye “uno” de los ciclos históricos que retornan y recolonizan el tiempo presente, y 5) las prácticas que se enactúan bajo estas divisiones ontológicas devienen en *condiciones de subjetivación* que profundizarán experiencias de disociación y fragmentación.

Comprendiendo este escenario, a continuación, se abordarán los efectos, experiencias, y sobre todo, *los daños* de subjetivación que se han configurado bajo el contexto ontológico de la modernidad, toda vez que la afirmación del Yo moderno-colonial que subyace a la reproducción de los esquemas intersubjetivos discutidos se ha sostenido en un distanciamiento y enajenación del nosotros-cuerpo-tierra que ha terminado enfermando la red de la vida de la que somos y siempre hemos sido parte.

### III. Efectos de subjetivación y ontología colonial

Sólo es posible pensar en la “naturaleza” si estás fuera de ella.  
¿Cómo haría un bebé que está dentro del útero de la madre para pensar  
en su madre?

¿Cómo haría una semilla para pensar la fruta?

Es desde afuera que se piensa el adentro

Ailton Krenak

La internalización de los esquemas raciales analizados no sólo debe entenderse en forma de patrones, representaciones y prácticas identitarias entre los unos y los otros. Además, en lo que respecta a *la vivencia de la corporalidad*, significó la reducción y represión de la experiencia vital a una única forma de acceder al conocimiento (y en consecuencia, relacionamiento con la realidad) que, como veremos, se basa en la abstracción racional como forma de distancia y disociación corpoafectiva, comunitaria y territorial.

Como señalé al comienzo, el deseo puesto en la necesidad de reexistir-para-coexistir como una práctica relacional ética se articula de la historia corporal y política de la *nueva mestiza*, y de *la especial sensibilidad ontológica* puesta en ella. Esto implica que para este trabajo nuestra ser mestiza invoque a la vez un lugar de enunciación, un problema ontopolítico, y también un motor para la imaginación.

En esta dirección, evitando caer en una obsesión por el origen (Lepe, 2016), pero tampoco ocultando el lugar desde donde se habla<sup>12</sup>, el ejercicio de tensionar “la” y “desde” la corporalidad mestiza, no consiste tanto en hacer una caracterización identitaria de los esquemas de racialización, como sí el de develar los modos de pensar/ser que de ellos se han heredado en el cuerpo, y en efecto, bajo los cuales hemos aprendido a percibir, sentir y experimentar el mundo *en relación* al repertorio (cognitivo, emotivo, simbólico, y en el fondo, ontológico) que se posee de *ese* mundo: el mundo único de la modernidad y su régimen ontológico dualista y dicotómico.

---

12. “ ‘Ten cuidado con el *romance del mestizaje*’, me escucho a mí misma decir en silencio. (...) Pero (...) sangramos en *mestizaje*, comemos y sudamos y lloramos en *mestizaje*” (Anzaldúa, 2021, p. 94)..

En este sentido, si bien la preocupación adquiere sentido desde una práctica neplantera, esto es, desde mi/nuestro agenciamiento mestiza/o, los efectos de subjetivación que propongo problematizar apuntan a los efectos de subjetivación del ethos civilizatorio de la modernidad, y por tanto estos pueden incluir y comprenderse también en relación de distintas experiencias que dialogan con/contra la blancura como imaginario y capital.

Tomando en cuenta este campo, y volviendo a la discusión acerca del *régimen ontológico* al que nos enfrentamos, cabe recalcar que este penetró en la forma de un universalismo en el reparto de lo sensible (de la Cadena, 2016). Esto implica, entre otros aspectos, que nos encontraríamos frente a lo que Escobar (2016) llama “condiciones de ocupación ontológica” y el despliegue de “tecnologías no conviviales”; es decir, frente a la producción dominante de condiciones materiales para/de la naturaleza y los territorios, incluyendo condiciones políticas, económicas, culturales, y -agregamos- psíquicas y corporales, que son contrarias a formas relacionales de organización y reproducción de la vida en su conjunto.

Desde el punto de vista del deseo, Rolnik (2019) refiere a la existencia de un «régimen del inconsciente colonial-capitalístico» para relevar que es la pulsión vital, aquel campo de la micropolítica del deseo donde yace el “saber-del-cuerpo”, el “saber-de-lo-vivo”, “lo extracognoscitivo”, el “extra-sujeto”, la que se encontraría capturada al servicio de las políticas del deseo capitalista-colonial. Así, nos enfrentaríamos -también- a una *ocupación psíquica*, donde “la potencia vital pasa a ser usada para la reproducción de lo instituido” (Rolnik, 2019, p. 104).

En este marco, *la vuelta al cuerpo* es relevante desde diversos frentes. Así como encarna y es soporte de una situación de tensión política/ontológica, también morada de nuestros deseos y energías psíquicas-espirituales-sexuales-ancestrales, las cuales, no obstante, se encontrarían reprimidas, expropiadas, secuestradas. La necesidad de re-existir, en efecto, se fundamenta en la reclamación a este secuestro.

Considerando entonces que nuestro cuerpo y sus procesos de corporización se encuentran bajo la captura de la ontología moderna y su política racional (Blaser, 2019), una exploración a la genealogía de prácticas y experiencias (Espinosa, 2019) de la subjetivación colonial permitirá interrogar cómo el cuerpo es que ha llegado a ser una situación política/ontológica que enactúa divisiones coloniales. Recorriendo la pregunta de Espinosa (2019) -¿cómo hemos llegado a ser las feministas que somos?- aquí nos preguntaremos: ¿cómo es que hemos llegado a ser las mestizas que somos?. En particular, cómo es que “nuestra” -o la tuya- ser mestiza ha llegado a afirmarse a través de la negación del otre.

El campo de subjetivación como fenómeno político colectivo/subjetivo de la experiencia, lo comprenderé desde una perspectiva relacional no-antropocéntrica, y por tanto como parte del campo de producción de patrones, esquemas, símbolos, interacciones, y *con-tactos* (Barad, 2023), que establece *una* corporalidad *con y a través* de otra(s) corporalidades (humanas y no-humanas) y los entornos que las sostienen, y cuyos relacionamientos determinan negociaciones/consensos/pérdidas/coordinaciones que van estabilizando un sistema relacional corpóreo y extracorpóreo a través del cual nos vamos experimentando a sí mismas/es/os y al mundo(s).

A modo de herramientas conceptuales -ancladas en la experiencia- se propone la Corporalidad, Temporalidad y Territorialidad (referidas en adelante con la sigla CTT) como dimensiones de subjetivación que permitirán cartografiar las consecuencias de fragmentación/disociación colonial.

La Corporalidad comprende el espacio psico-neuro-biológico donde se hace(n) significable(s) la(s) vida(s), y *donde yace nuestra conciencia como experiencia vívida y corpórea* (Varela et al., 2011). Es decir, el cuerpo como matriz orgánica en la que se enactúan condiciones de aprehensión de realidad, y en efecto, donde se encarnan, reproducen y causan condiciones de mundo y del vivir (los territorios, otras vidas, otras no-vidas, etc.).

La dimensión de Temporalidad integra la vivencia y autoconciencia de la sensación inmanente del habitar humano, colectivo, ecológico y cósmico, *en* relación a un espacio/tiempo psico-físico determinado. Esto incluye desde la percepción de un tiempo mecánico inmediato hasta tiempos cíclicos ancestrales.

Por último, la dimensión de Territorialidad contiene la vivencia y autoconciencia del espacio cósmico, simbólico y material de las relaciones sociales-ecológicas con y a través del entorno, es decir, *cómo* el *tacto* con el mundo, sus huellas e influjos relacionales/materiales, se corporizan en la experiencia del sí-misma: *cómo* el territorio habla (o no habla) a través del cuerpo.

Varias de las fuentes vitales, relacionales y ancestrales que emergen de esta comprensión no-antropocéntrica, se encuentran, en efecto, secuestradas por la ocupación ontológica colonial. Como veremos, el ethos colonial no sólo ha venido operando mediante dispositivos materiales, culturales y geopolíticos, sino también, ha comprometido estructuras de percepción, modos epistémicos y lógicas ontológicas mediante *los cuales los cuerpos, los tiempos, y los territorios* son experimentados y re-presentados.

Como ya se han sincerado nuestros esfuerzos de habitar la propia experiencia y los ecos de sus contradicciones, nuestro análisis se aleja activamente del papel de *observadora abstracta e incorpórea que desciende en paracaídas*<sup>13</sup> a un cuerpo preconfigurado e independiente al cual pretendemos tomar notas. Por el contrario, es un ejercicio vivo que trata de correr los velos de la blanquitud que nos atraviesa, y ser un esfuerzo más de los que se han construido para romper con el pensamiento dicotómico y sus hábitos de negar las diferencias y coexistencias<sup>14</sup>.

¿Qué fue lo que te sacó de tu cuerpo? se pregunta Anzaldúa (2021, p. 202). Para quienes ya no soportamos las dicotomías que nos habitan en el cuerpo y sus dolores pasados-presentes-futuros, la búsqueda de respuestas y alternativas nos irán acercando a la orilla, encontrando en el trayecto formas de sanar la disociación/desconexión constitutiva de nuestro habitar.

Estar dispuesta a estos saberes por cierto es doloroso, pero estamos deseosas de movernos, *sumergirnos en la ambigüedad de la fase de transición y someternos a otro rito de pasaje* (ver Anzaldúa, 2021, p. 191). El análisis que sigue nos prepara para, y es parte de, estos movimientos.

## 1. Dimensión de corporalidad y efectos de subjetivación colonial:

**1.1 Sobrepresencia yoica**<sup>15</sup>. La distancia y negación que impone la división occidental mente/cuerpo implica el desecho del cuerpo como “fuente de ser/saber” en relación de mundo. Esto lleva a que nuestro yo egoico-racional experimente el cuerpo como instrumento prestado y su sí-misma *como “cosa experienciable” (el “yo” vuelve a su sí misma en forma de cosa)*<sup>16</sup>. Este distanciamiento del cuerpo por vía de la razón (“el cuerpo sirve para esto”, “el cuerpo son un conjunto de órganos que sirven para”), quita *organicidad* a la experiencia de-ser. Disociándose de la historia corporal-orgánica-relacional-psicosomática (borrando sus condiciones de posibilidad), aumenta la distorsión de la percepción de legitimidad del yo-egoico para determinar lo real. Entre otras consecuencias, esto lleva a la conciencia de sí a un centramiento en la historia del yo-individual, y en tanto, al centramiento en la historia egoica del sufrimiento, es decir, del Sujeto.

13. Expresión utilizada en Varela et al. (2011, p. 89).

14. Son varias las voces que han construido caminos para cuestionar y desmontar la blanquitud. Por ejemplo, ver Moraga y Castillo (1988); Flores (2010); Carreira (2018); Espinosa Miñoso (2019); Garzón Martínez (2018); Cortés y Restrepo (2023); y recientemente, Ibarra (2024). En particular este texto aporta una cartografía corporal de los efectos de la colonialidad y blanquitud en nuestra forma de ontologizar mundo.

15. Una de las fuentes que me inspiraron a abordar el problema en términos de “sobrepresencia” y/o “sobrerrepresentación” surge de Wynter (2003) y su idea de la sobrerrepresentación del Hombre.

16. Para una profundización de la idea de cosificación capitalista del ser/sujeto ver, Bautista (2019); Carpintero (2013).

**1.2 Descorporización/Racionalización de los afectos.** La sobrepresencia yoica vivida en el cuerpo, deviene en sobrepresencia yoica *en relación* a otros humanos y no-humanos. La división mente/cuerpo en realidad es Mente/cuerpos. Este proceso solo puede ocurrir mediante la negación del componente afectivo de la experiencia propia y del-otro. Mientras tienda a primar el yo-egoico-racional como *criterio relacional para acceder* a la experiencia del otro (Varela et al., 2011, p. 281), se puede “racionalizar” la diferencia(alteridad), y con ello, negar la afectividad del-otro. En este sentido, la racionalización del saber-del-cuerpo propio, habilita la sub-alterización de otros-cuerpos. Esto se encuentra en la base de todo proceso de naturalización y normalización de la violencia contemporánea. Por ejemplo, en la indiferencia e intereses que hoy vemos de creación/reanimación de fronteras (imaginarias y reales) entre territorios y comunidades definidas en la tensión Norte/Sur Global: Guerras, genocidios (Palestina...República democrática del Congo...Sudan...) y aumento de narrativas bélicas como signos de amor nacionalista se asientan en bocas y oídos que gozan de cuerpos disociados y disociantes, es decir, de la maximización de la razón como ego incorpóreo.

**1.3 Angustia desagenciante.** Los procesos anteriores devienen en sensación de inconsistencia y despotencia corporal. La instrumentalización del cuerpo (me sirve para) lleva al extrañamiento de la propia potencia vital (¿me sirve para?), lo que afirma una pérdida de la confianza de las propias *capacidades sanadoras*, ancestrales, relacionales y creadoras (“Mi mente desagencia mi cuerpo”). La ocupación ontológica colonial de este proceso intensifica las experiencias de autorechazo, desvalorización y cosificación del cuerpo propio y del otro/a/e, llevándonos *al abandono del cuerpo* y a una angustia ontológica de no poder ser-hacer: Mi cuerpo no va a-ser capaz. Por ejemplo, la medicalización o sedentarismo exponencial de la vida cotidiana es un síntoma de esta desagencia. Incluso las tendencias al aislamiento, desarraigo, resistencia y ansiedad a los lazos comunales devienen de esta desagencia y angustia corpórea.

## **2. Dimensión de temporalidad y efectos de subjetivación colonial:**

**2.1 Sobrerrepresentación del presente.** Junto con lo anterior se reduce el foco atencional-vivencial de la existencia, produciéndose una especie de *fetichización del tiempo* presente como forma de exaltación de la capacidad de dominio y control yoico, de dar sensación de permanencia, incluso de eternidad. Aun así, la sobrepresencia del Yo pendulea en un tiempo presente que puede vivirse vaciamente y con desamparo (de un pasado, de un futuro o de ambos). En vez de vivirnos/sentirnos en un tiempo que es multidimensional conectado a ciclos, expresiones y planos de la red plural en la que se manifiesta la vida, la división pasado/presente/futuro aparece como “segmentos vivenciales egotemporales”; unidimensionales, cosificados, autorreferidos y desterritorializados. Hechos vitales del individuo como por ejemplo la muerte, se experimen-

tan como una etapa cerrada en sí misma, que solo toma sentido en tanto se presenta y da muerte al sujeto egoico. Lo mismo ocurre en el caso del nacimiento. Una “crisis” de angustia (“de pánico”), se experimenta como una sobrerrepresentación del yo con sobrerrepresentación e hiperfoco del tiempo *presente* no integrado. No hay significado ni vivencia por fuera de la egotemporalidad.

**2.2 Escisión de la fuerza e influjo relacional-cósmico-ancestral.** La sobrerrepresentación del tiempo presente suspende la pluralidad temporal de la red de flujo vital extra-sujeto que acompaña a la experiencia “individual egoica”, desechando y disociándose de la historicidad de la memoria corporal/relacional/territorial y su influjo en espiral/ciclicidad. Esta desconexión de la «memoria larga» de la que nos habla Rivera Cusicanqui (2018), aumenta la vivencia de desarraigo, aislamiento e inestabilidad de la experiencia yoica, condenándola a un presente etéreo marcado por un pasado estéril y la angustia por un futuro estático donde tampoco hay poder de agencia. Así como se des-historiza el territorio, se elimina lo *ancestral* como experiencia de significación relacional, lo que también termina aumentando el sentido y el deseo de trascendencia egoica, la egotemporalidad.

**2.3 Régimen de lo inmediato.** La “condena al presente egoico” resulta en apego a lo que se produce en forma de cosa. Es decir, en una fijación por lo que “es” (la cosa presente) y no por lo que “no-es” (el proceso/sistema de relaciones “invisibles”). En este sentido, como régimen del tiempo ontológico moderno y capitalista, “lo inmediato”, es propiciado por la fantasía que despierta la compulsión actual del desarrollo tecnológico-digital, que requiere y es sostenida por una conciencia cerrada-fijada-hipnotizada “al resultado-sustancia”. Esto es opuesto, por ejemplo, a la “conciencia abierta” de la que habla la filosofía budista como una forma de “*presencia plena*”, que, de hecho, da lugar a la experimentación del “vacío”, “del yo-vacío”, “el yo sin fundamento” del sujeto<sup>17</sup>. Por el contrario, el régimen de lo inmediato maximiza la unicidad, rigidez, y objetividad de lo que se “es”. Esta fijación aumenta el sentido egoico, y convierte el principio “de lo que es” en el “principio de lo que ves” (colonialidad del ver). Así, lo que ves, es, y lo que no ves, no-es, quedando renegada de la experiencia relacional del sujeto aquellas otras-temporalidades en las que se expresa y aparece lo que no-es, que, en el fondo, es un “*todavía-no-es*”, “*ya-ha-sido*”, “*volverá-ser*” y “*está-siendo*” de un tiempo cíclico. Como sucede con la experiencia onírica, los sueños, *como no se ven ni están*, no se les da existencia en el mundo relacional del sujeto yoico moderno, más que, en ocasiones, desde un sentido que refuerza el ego y antropocentrismo del individuo, contrario, por ejemplo, al sentido de los *pewma* dentro de la filosofía del *azmapu* del Pueblo Mapuche (Loncon, 2023). El goce sexual y erótico también se encuentra hipnotizado y atrapado por el régimen de lo inmediato; el por-

---

17. Para una discusión completa del yo vacío, véase Varela et al. (2011, pp. 132-158).

no y el imaginario pornográfico hegemónico encarnan la narrativa temporal de la sexualidad ego-patriarcal-racista-moderna.

### 3. Dimensión de la Territorialidad y efectos de subjetivación colonial:

**3.1 Sobrerrepresentación de lo humano.** La sobrerrepresentación del yo, se impone como experiencia racional de la especie humana, organizando, a causa y consecuencia, una relación con el territorio-tierra que hace que lo viva y aprehenda como materialidad estéril, “independiente del sí-misma”, y a disposición de los intereses yoicos-humanos. De esta forma, la sobrepresencia de lo humano como criterio relacional, lleva a que el cuerpo se cierre al influjo cíclico de vitalidad que constituye la naturaleza y su lugarización, renegando de la armonía y bienestar ecológico recíproco. La “colonialidad del ser” se amplía a una “colonialidad de los seres”, es decir, al sometimiento de toda materialidad orgánica-inorgánica vital al dominio de los intereses humanos en su versión moderna ego-civilizatoria-nortecéntrica. De esta forma, el epistemicidio colonial, da lugar a un *ontocidio* o la negación/destrucción del poder ser/hacer mundos de otros sistemas relacionales no-humanos, desechando sus potencialidades como agentes orgánicos de conocimiento, sanación, convivencia, portadores de *espíritus de intimidad* (Somé, 1997).

**3.2 Globalidad sin lugaridad.** La sobrepresencia yoica congelada en un tiempo presente-egoico, bajo condiciones de globalización colonial, queda atrapada (fragmentada) en un no-lugar que incrementa la desmemoria del cuerpo y los territorios. Desde cuerpos/conciencias descorporeizadas, la experiencia de conectividad digital y material, continua y discontinua de gran escala, lleva a experimentar una conciencia de globalidad que profundiza la desagencia del yo sobre su sistema relacional local. Ante el universalismo del “desarrollo”, aparece la deslugarización como *desfuturización* del territorio, viviéndose como impotencia territorial/vital<sup>18</sup>.

**3.3 Relacionalidad ganancial o desagencia del otro.** Al estar dissociado de todo sistema relacional que no sea autorreferencial ni ganancial, el Yo llega a corporizar la interacción con el otro (humanos) y lo otro (la totalidad de la vida en la tierra) como una amenaza constante para la propia desintegración yoica<sup>19</sup>. Las relaciones de complementariedad del sujeto para con su entorno, se disuelven y desaparecen, convirtiéndose en relaciones de conveniencia mediante el mundo del trabajo y el capital<sup>20</sup>. Al asumir que los otros sujetos lo someten mutuamente a una cosificación,

---

18. Sobre la importancia de la dimensión de temporalidad para una crítica y alternativa frente a la modernidad colonial, ver, por ejemplo, Espinosa Miñoso (2015, 2022); Escobar (2016); Krenak (2024).

19. Sobre la amenaza de desintegración desde una perspectiva de la política del deseo reactiva, véase Rolnik (2019, pp. 77-80).

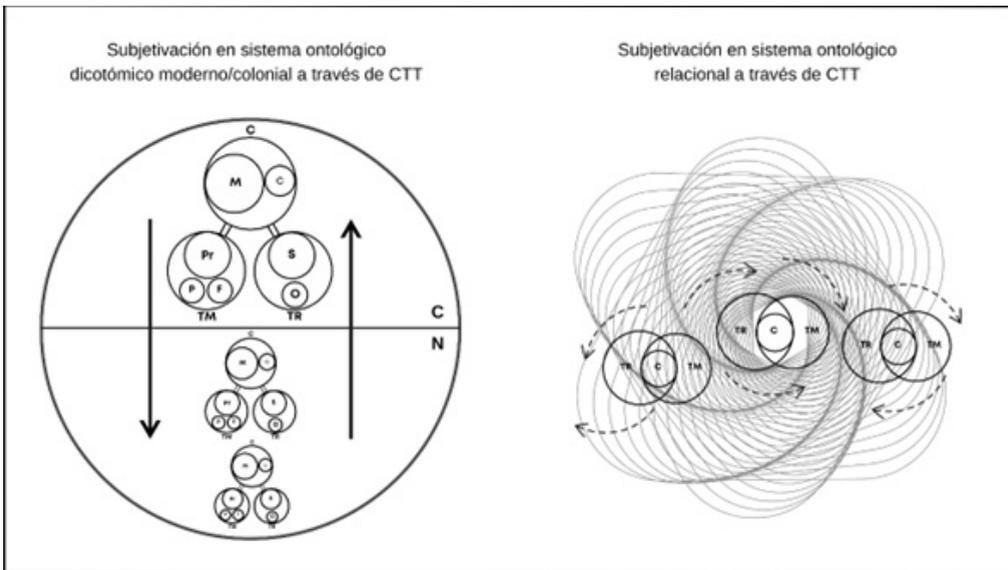
20. Para un análisis y discusión de este proceso, véase Rivera Cusicanqui (2023).

la autorrealización del sujeto racional ocurre a expensas de inferiorizar lo no-igual. La territorialidad como lugaridad de las diferencias, el cuerpo egoico la experimenta como relacionalidad ganancial(explotable) que responde al proceso de objetivación de sus sistemas relacionales.

A continuación, de acuerdo a la figura trabajada por Blaser (2019) sobre la política racional de la modernidad y la captura de mundos relacionales (p. 70), se propone una ampliación hacia los modos de subjetivación e interacción entre ontologías coloniales y relacionales.

**Figura 1**

*Modos de subjetivación y lógicas de interacción de sistemas/mundos ontológicos dualistas coloniales versus relacionales no coloniales.*



(izquierda) **Subjetivación en sistema ontológico dicotómico moderno/colonial a través de CTT:** Se produce bajo sistemas relacionales antropocéntricos, jerarquizantes y cosificantes. La división Cultura/naturaleza impone categorías identitarias superiores del lado de la cultura y la condición de humanidad que la sustenta, versus otros grupos identitarios que se construirán como inferiores y asociados a la condición de animalidad, subalternidad, subdesarrollo. Al interior de cada dimensión CTT, a su vez, se sostienen y experimentan las jerarquías de Mente/cuerpo, Presente/pasado-futuro, Sujeto/objetos.

(derecha) **Subjetivación en sistema ontológico relacional no-colonial a través de CTT:** Se produce a través de sistemas relacionales horizontales y pluriversales, conectados al influjo vital de la red de sistemas relacionales que forman parte del Pluriverso, simbolizado en el fondo de espiral. Este incluye el relacionamiento con otras entidades/subjetividades humanas y no humanas. La corporalidad se configura e integra en relaciones de acoplamiento cuerpo-territorio-tiempo. Bajo ocupación ontológica de la modernidad/colonial, los modos de interacción relacionales resisten dentro y fuera del mundo moderno.

Los efectos/condiciones de subjetivación colonial discutidos, por cierto, son reforzados y ratificados a lo largo de la vida a través de distintos ritos capitalistas, convenciones culturales, condiciones materiales y coyunturas políticas que deben analizarse y sentirse desde cada singularidad territorial.

No obstante, el reconocimiento del mundo único de la modernidad -vivido como el tiempo civilizatorio que hace girar el mundo- permite observar cómo se diseñan y ocupan relaciones, pulsiones, materialidades y prácticas que, con resistencias y efectos comunes y diferenciadores, producen en los cuerpos que vivimos bajo condiciones de urbanización y virtualidad de la vida cotidiana (de acuerdo a lo que hoy aplica para la visión dominante del desarrollo urbano y digital), que nos enfrentemos a la intensificación de la vivencia de pérdida, amenaza, y/o destrucción constante del vínculo con el entramado relacional, orgánico, ancestral e histórico de los territorios, aumentando, como en un círculo cerrado, la (co)dependencia ontológica para con el proyecto/mundo moderno colonial.

#### **IV. Y ahora qué hago con eso que heredé: comentarios finales**

*No voy a pensar lo que no voy a practicar*  
María Lugones

El mundo único de la modernidad discutido no es por suerte el único mundo. Como se advertía al inicio, la interrelación de mundos y prácticas relacionales coexisten y agrietan el proyecto moderno colonial.

Reconocer esto contribuye a no caer en el peligro de universalizar ni pluralizar la modernidad (Escobar, 2016), así como también abre paso a no limitar ni homogenizar las prácticas y ontologías relacionales exclusivamente a mundos indígenas o afros. Las dos ontologías de mundo proyectadas en la figura anterior, en efecto, deben asumirse superpuestas y en relación de conflictos y conexiones parciales de mundos (de la Cadena, 2020).

Sin duda afirmar lo anterior esboza nuevos debates atravesados por contradicciones, limitaciones y potencialidades que trascienden el espacio de este trabajo. Sin perjuicio de ello, la tarea principal de este artículo ha sido fundamentar y ofrecer un marco de referencia acerca de los daños de subjetivación colonial que cargamos en el cuerpo y sus implicancias ontológicas al devenir en prácticas fragmentarias y disociantes sobre el entramado relacional cuerpo-territorio-tierra, para así con ello poder orientarnos hacia la formación sensible de criterios políticos y metodológicos que nos permitan desmontar el diseño de prácticas funcionales a las divisiones ontológicas coloniales, y sobre todo, disputar la capacidad de creación, imaginación y reconocimiento de otros mundos.

En este sentido, la necesidad de reexistir *para* coexistir puesta en discusión a lo largo del trabajo abre nuevos horizontes que se expresarán en planos micropolíticos, vinculados a la subjetivación y el deseo, y otros macropolíticos, vinculados al tejido territorial-comunitario, y para cuyos futuros diseños vale apuntar algunas consideraciones, en el marco de la activación política de la relacionalidad y las transiciones al pluriverso discutidas ampliamente por de la Cadena (2018, 2020), Escobar (2018, 2022) y Blaser (2024):

- Aun frente a las condiciones de ocupación ontológica, la coexistencia de mundos relacionales dan cuenta que siempre hay y habrá un “exceso” que resiste la definición y reducción a lo moderno (de la Cadena citado en Escobar, 2014, p. 108).

- Lo anterior abre el debate sobre los límites de coexistir “con” la modernidad dominante, y así también la pregunta por aquellas capacidades, personales y colectivas, que se requieren para el diseño de prácticas que puedan sostener una cosmopolítica del pluriverso, es decir, el desarrollo de coaliciones (Lugones, 2021), traslocaciones de nuevas contradicciones, imaginarios políticos de lo pequeño y *lo incomún* (Blaser, 2024), y donde el respeto a la divergencia (de mundos) implique practicar la posibilidad de “*defender a su manera, a mi manera, y a la manera que puede surgir como nuestra*” (cursiva añadida, de la Cadena, 2020, p. 305).

- Los procesos de búsqueda, recuperación y sanación que desafían los dualismos disociantes y jerarquizantes, como el ejercicio que aquí se ha propuesto, responden a lo que Escobar (2016) llama «el regreso de los polos reprimidos», vale decir, el deseo y la conciencia creciente de reapropiación de aquellas “dimensiones importantes de lo que constituye la vida como (...) las emociones, los sentimientos, lo espiritual, la materia viva, los conocimientos no científicos, el cuerpo y el lugar, los no humanos, la vida no orgánica, la muerte” (pp. 113- 114).

- La pregunta *por aquello que retorna*, nos llevará a la memoria intuitiva del saber-del-cuerpo y la memoria ancestral del saber-del-territorio como una de aquellas dimensiones que, habiendo quedado relegadas y reprimidas del proyecto de individuo y sociedad de la modernidad, persisten -como excesos- en el cuerpo y el territorio, portando un sentido de (re)integración de la vida que va a cumplir una función vital de (re)conexión con las tramas vinculares -de la vida y lo-vivido con y a través de sistemas relacionales humanos y no humanos- presentes en la red de la vida. A diferencia de una memoria (corporal-colectiva) secuestrada por la ontología colonial que responde a la historia racional del Yo-Sujeto y por ende a su capacidad de “abstracción” de la misma, la restitución de una memoria en términos relacionales y cosmopolíticos *defenderá el agua, sin importar del río que venga*. En esta línea, el lugar de la memoria orgánica, pulsional y ancestral del cuerpo-territorio es y será irremplazable para cualquier diseño de transiciones en clave pluriversal y transmoderna, en especial la recuperación y reinterpretación crítica de las memorias ancestrales de Sur a Sur (Dussel, 2021).

Para quienes somos mestizas y hemos crecido en comunidades (o des-comunidades) que viven “sin un mandato ancestral de pervivir como comunidad” (Escobar, 2016, p. 225), la restitución de estas *memorias otras* conducirá a nuevos desafíos que sin duda deberemos proponernos recorrer en este siglo XXI.

El reconocimiento de la memoria intuitiva y ancestral como parte del exceso pulsional y orgánico de la mestiza, es decir, como dimensiones de la existencia negada que sin embargo cohabitan en nosotras, da cuenta que los efectos de subjetivación coloniales son resultado de grados de ocupación ontológica disímiles, y, por lo tanto, la restitución de estas pasará por la capacidad de disputar las condiciones -ontológicas, políticas, territoriales- para su experimentación.

En este sentido, con el cuidado de no caer en posturas subjetivistas, pero tampoco negando el cuerpo como parte del problema y solución, a decir de Rivera Cusicanqui (2018), “no podemos permitirnos hacer de lo privado una esfera privativa al pensamiento. Tenemos que hacer de todo aquello que miramos, que vivimos, una materia para el pensamiento” (p. 107). En esta dirección, la práctica reflexiva sobre el lugar del cuerpo puesta en juego forma parte de este pensamiento vivo, y se suma a los esfuerzos de distintos trabajos que se han comprometido con la recuperación de una sensibilidad ancestral y relacional y su reubicación en procesos más amplios de sanación y memoria (ver Colmenares, 2022; Ferrera- Balanquet, 2015; Guerrero Arias, 2010; Tineo Durán, 2024; Videla, 2021).

Así, restituir la memoria en clave cosmopolítica (una conciencia planetaria de un mundo donde existen muchos mundos), abrirá rutas para el trabajo de *imaginar* y *futuralizar* nuevos territorios de existencia y coexistencia que interpelarán nuestra propia herencia colonial mestiza: la tentación de caer en la comprensión de la “intuición” desde el Yo y sus intereses egoístas, o en la “ancestralidad” como exacerbación antro-po-logo-falo-céntrica de “nuestros antepasados” y/o su reapropiación folklórica, institucionalizada y estática respecto a la de otros pueblos.

Por el contrario, se trata de volver a darles escenas en nuestros sistemas relacionales, partiendo esta vez desde criterios políticos y metodológicos sensibles a la equivalencia ontológica de la coexistencia de otros mundos y a las dimensiones negadas de la existencia: *la espiritualidad, la comunidad-naturaleza, el nosotros*. La responsabilidad de esta tarea será doble para quienes hemos habitado de alguna u otra forma la blanquitud. En mi caso, como mestiza racializada/blanquizada nacida en Chile: winka por *fatalidad histórica*, latina tercermundista por denominación de origen, hija moderna de changas, mapuche, o tal vez de ninguno, pero de todas formas comprometida con las memorias indias y *amefricanas*. Lo cierto es que: mestiza por deseo, de clase media por las circunstancias, y de paso en la academia por la porfía<sup>21 22</sup>.

---

21. Expresión *fatalidad histórica* ver en Mariátegui (2007, p. 28).

22. Propuesta de *Amefricanidad* en González (2022).

Lo fundamental es que “tenemos que revertir el lamento y transformarlo en gesto de celebración de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser y de los saberes que nos han ayudado a sobrevivir. Celebración que no es narcisista, sino un agradecimiento humilde a la pacha que también sobrevive junto con nosotros. Y ese nosotros se está ensanchando e interconectando” (Rivera Cusicanqui, 2018, p. 100).

A decir de Cabnal (2018), la recuperación de una *relacionalidad cosmopolítica como camino de sanación* no sólo es urgente porque reconecta, armoniza y reestablece un estado de conciencia alterado, enajenado y descorporeizado, si no, porque al mismo tiempo, en dicho movimiento fundamental se está protegiendo la vida misma en su pluriversalidad y ciclicidad.

¿Y ahora que hago con eso que heredé?

Las heridas que forman parte de nuestra historia corporal y territorial no desaparecerán por solo un acto individual de voluntad, ni tampoco de la noche a la mañana. Pero sí, como *nos susurra* Anzaldúa (2021) , “para saber en qué transformarte, preguntas: ¿cómo puedo contribuir?” (p. 204). No hay respuestas a priori, debemos hacerla desde las comunidades, los deseos y los conflictos en los que nos involucramos activamente como neplanteras, cuidando de no repetir hábitos ontológicos coloniales. Preguntamos en conjunto ¿dónde estamos relacionamente?, y cuidamos que el centro de gravedad no sea el humano ni su interés egoísta, sino la historicidad de los sistemas de vidas que nos rodean y habitamos.

## Agradecimientos

Quiero especialmente agradecer a GLEFAS (Grupo Latinoamericano de Estudios, Formación y Acción Feminista) por su trabajo generoso e incesante en sostener la articulación con los movimientos sociales de la región, y por brindar una formación política dialogante y a la altura de la complejidad de nuestros tiempos. Los horizontes invocados en esta investigación no podrían ser sin el agua y semilla de sus experiencias e interpelaciones tan fecundas. Asimismo, agradezco a Iris Toli Hernández, maestra y compañera, por su vitalidad cómplice en este camino. Por último, a mis compañeras feministas, de la Región de Coquimbo y otras latitudes, por ser campo florido y juntas sostener el deseo de trazar genealogías propias.

## Referencias

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands La Frontera*. La Nueva Mestiza. Capitán Swing.
- Anzaldúa, G. (2021). *Luz en lo oscuro*. Hekht.
- Bautista, J. (2019). Hacia la reconstitución de “el ser humano” como sujeto. *Educere*, 23(76), 851-858.
- Barad, K. (2023). *Cuestión de Materia. Trans/Materia/Realidades y performatividad queer de la naturaleza*. Holobionte Ediciones.
- Blaser, M. (2019). Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3(2), 63-79. <http://dx.doi.org/10.13125/americanacritica/3991>.
- Blaser, M. (2024). *Incomún: un ensayo de ontología política para el fin del mundo* (único). La Cebra.
- Brah, A. (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Traficantes de Sueños.
- Cabnal, L. (2018). Tzk’at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, 100–104.
- Carpintero, E. (comp). (2013). *El fetichismo de la mercancía*. Topía.
- Carreira, D. (2018). El lugar de los sujetos blancos en la lucha antirracista. Provocaciones y pautas para conversaciones. *Sur Revista Internacional de Derechos Humanos*, 15(28), 127 – 137.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización*. Ediciones Universidad de La Frontera.
- Colmenares Lizárraga, K. (2022). De la sociedad moderna a la comunidad de vida: agenda para una filosofía decolonial transmoderna y posoccidental. *Tabula Rasa*, 42, 133-152. <https://doi.org/10.25058/20112742.n42.06>.
- Cortés, V. & Restrepo, E. (2023). Blanquidad y privilegios raciales: apuntes conceptuales. *Tabula Rasa*, 45, 13-21. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.01>.
- de la Cadena, M. (2016). Naturaleza disociadora. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*. 31(52), 253-263. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v31n52a16>.
- de la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311. <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>.

- de la Cadena, M., Risør, H., y Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista De Antropología Y Arqueología*, 1(32), 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>.
- Dussel, E. (1974). *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Editorial Guadalupe.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Plural Editores.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander, *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. (pp. 41-54). CLACSO.
- Dussel, E. (2008). Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tábula Rasa*, 9, 153-197. <https://doi.org/10.25058/20112742.344>.
- Dussel, Enrique. (2021). *Filosofía del Sur: Descolonización y transmodernidad*. Ediciones Akal.
- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y Blanquitud*. Ediciones Era.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de ellos "derechos al territorio". *Desenvolv. Meio Ambiente*, 35, 89-100. <http://dx.doi.org/10.5380/dma.v35i0.43541>.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latino-América*. Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2022). Reinterpretando las civilizaciones: de la crítica a las transiciones. *ARQ(Santiago)*, 111, 24-41. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-69962022000200024>.
- Espinosa, Y. (2015). El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yal. En R. Moarququeh Ferrera- Balanquet (comp.), *Andar erótico decolonial* (pp. 21-39). Ediciones el Signo.
- Espinosa, Y. (2019). Hacer genealogía de la experiencia: el método hacia una crítica a la colonialidad de la Razón feminista desde la experiencia histórica en América Latina. *Revista Direito e Práxis*, 10(3), 2007-2032. <https://doi.org/10.1590/2179-8966/2019/43881>.
- Espinosa, Y. (2022 ). *Racionalidad y temporalidad cimarrona afrocaribeña contra la catástrofe y la aniquilación moderno-colonial*. Organizado por Centre for Apocalyptic and Post-Apocalyptic Studies de Heidelberg University, 13 julio 2022 [Youtube]. <https://www.youtube.com/watch?v=zsmHqjU1YcM&t=2060s>.

- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009 [1952]). *Piel negra, máscaras blancas*. Ediciones Akal.
- flores, v. (2010). Escribir contra si misma: una micro-tecnología de subjetivación política. En Y. Espinosa (coord.), *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, vol. 1, (pp. 211-230). En la Frontera.
- Garzón Martínez, M. T. (2018). Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala. *Descentrada*, 2 (2), e050.
- Goldsmán, F. (2019, noviembre 8). Lorena Cabnal: “Recupero la alegría sin perder la indignación, como un acto emancipatorio y vital” [Entrevista a Lorena Cabnal]. Pikara Magazine. <https://www.pikaramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/>.
- González, L. (2022). La categoría política-cultural de Amefricanidad. *Epistemologías do Sul*, 6(1), 256-265.
- González Casanova, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el siglo XXI*. Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Grosfoguel, R. (2007). Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 63-78). Siglo del Hombre Editores.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39646776006>.
- Guerrero Arias, P. (2010). Corazonar el sentido de las epistemologías dominantes desde las sabidurías insurgentes, para construir sentidos otros de la existencia (primera parte). *Calle14: revista de investigación en el campo del arte*, 4(5), 80-94. <https://doi.org/10.14483/21450706.1205>.
- Ibarra E., M. I. (2024). *Tumbar la blanquitud. Ensayos urgentes sobre raza y colonialidad*. Editorial Descontrol.
- Krenak, A. (2024). *Futuro Ancestral*. Taurus.
- Ferrera-Balanquet, R. Moarquech (2015). Navegar Rutas Eróticas Decoloniales. Rumbo a Relatos de Orígenes Karibeños. En R. Moarquech Ferrera Balanquet (comp.), *Andar erótico decolonial* (pp. 39-71), Del Signo.
- Lander, E. (ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Lepe-Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Ediciones Abya Yala.

- Loncon Antileo, E. (2023). *Azmapu. Aportes de la filosofía mapuche para el cuidado del lof y la madre tierra*. Ariel.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>.
- Lugones, M. (2012). Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. En *Conexión Fondo de Emancipación, Pensando los feminismos en Bolivia*, (pp. 129-139). Serie Foros 2.
- Lugones, M. (2021). *Peregrinajes. Teorizar una coalición contra múltiples opresiones*. Ediciones del Signo.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la Colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp.127-167). Siglo del Hombre Editores.
- Maturana, H. y Varela, F. (2006). *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria.
- Mariátegui, J. C. (2007). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho.
- Moraga, C. y Castillo, A. (1988). *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. Ism Press.
- Moya Vega, S. (2021). Newen para una puma herida. En V. Peralta Moya (Ed), *Susana Moya Vega: Wallmapu* (pp. 21-22). <https://susanamoya.com/wp-content/uploads/2021/03/wallmapu-susana-moya-web.pdf>.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y Modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Quintero Weir, J. A. (2022). *Conocer desde el sentipensar indígena. Teoría y práctica del conocimiento para la vida*. UAIN y WAINJIRAWA.
- Restrepo, E. y Escobar, A. (2004). Antropologías en el mundo. *Jangwa Pana* (3), 110-131. <https://doi.org/10.21676/16574923.575>.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. Piedra Rota.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo chi'xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2023, 3 de julio). *Papel de las mujeres indígenas y cholitas en la ciudad de La Paz. Potencialidades micro-políticas* [Charla magistral]. En Núcleo de Investigación NEII UCT. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=abc123xyz>.
- Robinson, C. J. (2019 [1983]). *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*. Traficantes de Sueños.

- Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Tinta Limón.
- Said, E. (2008). *Orientalismo*. De Bolsillo.
- Sarr, F. (2019). *Afrotopía*. Casa África.
- Sibilia, G., (2024). Algunas notas sobre la cuestión de la temporalidad en Descartes. *Tópicos*, (68), 425-459. <https://doi.org/10.21555/top.v680.2454>.
- Somé, B. (1997). *The spirit of intimacy. Ancient african teachings in the ways of relationships*. William Morrow & Company.
- Tuhiwai, L. (2016). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. LOM.
- Tineo Durán, J. d. C. (2024). Geografías del (des)amparo: Bosquejos en salud mental antirracista. *Salud Colectiva*, 20; e4890, 1-12. <https://doi.org/10.18294/sc.2024.4890>.
- Varela, F., Thompson, E. y Rosch, E. (2011). *De Cuerpo Presente: Las Ciencias Cognitivas y la Experiencia Humana*. Gedisa Editorial.
- Viveros Goya, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de la Familia*, 1, 63-81.
- Videla, M. (2021). *Psicología Andina. Descolonización*. Universidad Nacional de la Plata.
- wa Thiong'o, N. (2021). *Descolonizar la Mente: La Política Lingüística de la Literatura Africana*. Penguin Random House.
- Walsh, C. (Ed). (2017). *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo II*. Ediciones Abya Yala.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3, 257-337. <https://dx.doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>.

### Sobre la autora

DANIELA ÁLVAREZ WATANABE es Psicóloga Social y Activista feminista descolonial, Magíster en Estudios de Género e Intervención Psicosocial de Universidad Central de Chile, y actualmente cursa Doctorado en Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Chile. Cuenta con diversas especializaciones en educación, teoría feminista, pensamiento andino y metodologías decoloniales, y su trayectoria profesional abarca una versatilidad de campos, incluyendo políticas públicas, educación sexual integral, docencia, y el diseño de proyectos sociales. Desde una sensibilidad transdisciplinaria, desarrolla una investigación militante comprometida con los procesos de descolonización y sanación, los estudios críticos de la modernidad y blanquitud, filosofía política latinoamericana, y la cuestión del diseño, ontología y pluriverso. Correo Electrónico: danywata@gmail.com.

 <https://orcid.org/0009-0009-3736-4100>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADOR EDITORIAL

Víctor Navarrete Acuña

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Mabel Zapata

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Trabajo sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0)