

FENOMENOLOGÍA PARA LA SUBVERSIÓN DE LA RAZÓN MODERNA PATRIARCAL, COLONIAL Y ANTROPOCÉNTRICA

Érika Calvo Rivera

Facultad de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela,
Santiago de Compostela, España

© erikacalvorivera@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0001-6264-3405>

Recibido el 1 de junio de 2021; aceptado el 13 de septiembre de 2021
Disponble en Internet en agosto de 2022

RESUMEN: Este artículo fue pensado con el objetivo de desentrañar el fundamento patriarcal, colonial y antropocéntrico subyacente a dos de los mitos constitutivos de la razón moderna: la posibilidad de un conocimiento desencarnado y el dualismo sujeto-objeto. Se argumenta, en sintonía con la propuesta fenomenológica, que la experiencia del cuerpo vivido es el “punto cero” de nuestro estar en el mundo y, por ende, la condición de posibilidad de todo constructo epistemológico. La pretensión moderna de elevarse a una universalidad desprovista de toda subjetividad y condicionamiento espacio-temporal es, por tanto, nada más que un delirio encubridor de la experiencia en primera persona de un sujeto concreto: el varón blanco y occidental. Se apuesta así por caminar hacia una racionalidad ampliada que, desde la experiencia corporal y geopolítica, permita subvertir la situación de subalternidad en la que habitan tres cuartas partes de los habitantes del planeta.

PALABRAS CLAVE: Razón moderna; Fenomenología; Corporalidad vivida; Feminismo; Colonialidad

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Calvo Rivera, Érika. 2023. “Fenomenología para la subversión de la razón moderna patriarcal, colonial y antropocéntrica”, *Debate Feminista*, año 33, vol. 65, e2372. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.65.2372>

DEBATE FEMINISTA 65 (2023) pp. 35-63

Año 33, vol. 65 / enero-junio de 2023 / ARTÍCULOS

ISSN impreso: 0188-9478 | ISSN electrónico: 2594-066X

e2372|<https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2023.65.2372>

© 2023 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND

<<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>>.

PHENOMENOLOGY FOR THE SUBVERSION OF MODERN PATRIARCHAL, COLONIAL, AND ANTHROPOCENTRIC REASON

ABSTRACT: This article seeks to unravel the patriarchal, colonial, and anthropocentric foundation underlying two of the constituent myths of modern reason: the possibility of disembodied knowledge and the subject-object dualism. In keeping with the phenomenological proposal, it argues that the experience of the lived body is the “point zero” of our being in the world and, therefore, the condition of possibility of any epistemological construct. The modern attempt to achieve a universality devoid of all subjectivity and spatial-temporal conditioning is, therefore, nothing more than a delusion of the first-person experience of a specific subject: the white, Western male. There is therefore a commitment to walking towards an expanded rationality which, from the bodily and geopolitical experience, makes it possible to subvert the situation of subalternity in which three-quarters of the world’s inhabitants live.

KEYWORDS: Modern Reason; Phenomenology; Lived Corporeality; Feminism; Coloniality

FENOMENOLOGIA PARA SUBVERSÃO DA RAZÃO MODERNA PATRIARCAL, COLONIAL E ANTROPOCÊNTRICA

RESUMO: O propósito deste artigo é desvendar os fundamentos patriarcais, coloniais e antropocêntricos subjacentes a dois dos mitos constitutivos da razão moderna: a possibilidade do conhecimento desencarnado e o dualismo sujeito-objeto. Defende-se, em consonância com a proposta fenomenológica, que a experiência do corpo vivido é o “ponto zero” do nosso ser-no-mundo e, portanto, a condição de possibilidade de qualquer construto epistemológico. A pretensão moderna de se elevar a uma universalidade desprovida de toda subjetividade e condicionamento espaço-temporal é, portanto, nada mais do que uma ilusão de encobrimento da experiência em primeira pessoa de um sujeito específico: o homem branco e ocidental. Propõe-se, assim, caminhar para uma racionalidade ampliada que, a partir da experiência corporal e geopolítica, permita subverter a situação de subalternidade em que vivem três quartos dos habitantes do planeta.

PALAVRAS-CHAVE: Razão moderna; Fenomenologia; Corporeidade vivida; Feminismo; Colonialidade

INTRODUCCIÓN

Si a algún reto le tienen que hacer frente los movimientos sociales en la actual era global, este no es otro que el de alcanzar un punto de coalición en su natural diferencia (Lugones 2011: 106). Articular un proyecto común que englobe diferentes luchas y respete sus tiempos y caminos diversos no es, en efecto, una tarea simple. Ahora bien, es en ella que reside la posibilidad de deconstruir el orden heterárquico de un sistema-mundo moderno (co)constitutivamente colonial, patriarcal y antropocéntrico.¹

A lo largo de las siguientes líneas, intentaré argumentar por qué la fenomenología, una corriente filosófica que surge a principios del siglo pasado, ofrece un marco teórico-crítico adecuado para llevar a cabo esta subversión. Sus orígenes se sitúan en *la crisis de las ciencias europeas*, la frase con que se referiría su fundador Edmund Husserl (1991) al auge que desde el siglo XIX alcanzó el positivismo en el marco de las ciencias occidentales. La cientificidad se habría identificado con la posibilidad de obtener datos medibles y cuantificables, y también a estos —denuncia el filósofo moraviano— se habría pretendido reducir el estudio de las cuestiones humanas.

Husserl no niega el valor del mundo circundante como constitutivo de la experiencia humana. No obstante, y no sin razón, añade: el mundo nunca se presenta ante el sujeto como un conjunto de datos objetivos, sino que significa *algo* para él. ¿Desde dónde es que el individuo convierte la exterioridad en algo significativo desde el

¹ La expresión “heterarquía” es empleada por el pensador puertorriqueño Ramón Grosfoguel para referirse a la existencia de múltiples ejes de opresión, todos ellos constitutivos del sistema-mundo. No habría, por tanto, un sistema jerárquico predominante, sino diversas jerarquías, constitutivas de una matriz heterárquica más amplia (Grosfoguel 2006).

punto de vista subjetivo? No será desde el entendimiento al estilo kantiano, desde las categorías lógicas o la razón pura. Más bien, se trata de un ejercicio pre-reflexivo: antes de cualquier operación del entendimiento —observa el fenomenólogo— el mundo ya ha sido convertido en nuestro mundo por medio de la experiencia corpóreo-perceptiva. La corporalidad, la gran rechazada de la filosofía moderna, se convierte así en el punto cero del saber-poder humano.

Grosso modo, la valorización de la corporalidad, la reivindicación de la experiencia como el conocimiento primero o el cuestionamiento de la dicotomía sujeto-objeto constituyen los pilares de la corriente fenomenológica. Y es desde estos, a mi parecer, que resulta posible desarticular el paradigma sobre el que se sostienen muchas de las prácticas opresivas y discriminatorias que perviven en nuestra realidad más contemporánea. Este paradigma no es otro que el de la racionalidad moderna que, bajo la pretendida epistemología en tercera persona, universal y objetiva, estaría escondiendo la vivencia en primera persona de un único sujeto particular: el varón blanco europeo heterosexual y poseedor de las facultades cognitivas normativas. Husserl (1991) ya habría detectado la insuficiencia del ideal de la razón moderna como regulador de la cientificidad: si el objetivo es el de estudiar el mundo de la vida, las experiencias corpóreo-perceptivas de los sujetos no pueden verse canceladas por la imposición de una razón pretendidamente universal que, en verdad, nunca será tal. A mi parecer, esta denuncia fenomenológica del dispositivo epistemológico dualista (cuerpo-mente; objeto-sujeto), así como la crítica a una gnoseología desencarnada constituyen ejes fundamentales para las grandes teorías críticas contemporáneas: el feminismo y la teoría queer, el giro decolonial, la ecología y la ética animal son tan solo algunos ejemplos.

Cada uno de estos movimientos sociales y teóricos vienen cuestionando, desde sus respectivas tradiciones, la cara oscura de una Modernidad ilustrada que, bajo la proclama de libertad e igualdad universales, excluía a tres cuartas partes de la población mundial. La construcción de un paradigma epistemológico y ontológico para el que todas las vidas sintientes, en tanto iguales en aquello que de verdad importa, sean

percibidas, también social y culturalmente, como merecedoras de ser vividas y lloradas, constituye el horizonte eutópico al que aspirar.² Este nuevo proyecto civilizatorio solo será posible, no obstante, si se renuncia al dualismo característico de nuestra episteme (mente-cuerpo, humano-no humano, hombre-mujer, Norte-Sur) y se reconoce la experiencia corporal y emotiva de todos los sujetos como ética y políticamente considerables. Es en este sentido en el que, pienso, la propuesta fenomenológica resulta imprescindible.

En las próximas líneas intentaré fundamentar mi convicción acerca del potencial de la filosofía fenomenológica para la emancipación de los sujetos-otros que, pensados como más próximos a la emotividad, a la naturaleza y a la inmanencia son excluidos de la vivencia trascendental y hegemónica. El menosprecio por aquel primer extremo del par vendría justificando, desde los inicios de la época moderna, la privación de la agencia epistemológica, política y ontológica de la que son víctimas mujeres, personas racializadas y animales no humanos. En un ejercicio de honestidad cabe puntualizar, sin embargo, que el propósito de este ejercicio reflexivo no es el de ofrecer soluciones últimas, sino el de señalar puntos de encuentro entre distintas propuestas teóricas, con el fin de perfilar la alternativa de un futuro más habitable para todas las vidas.

LA CARA OCULTA DE LA RAZÓN MODERNA: UNA REVISIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA Y LAS TEORÍAS CRÍTICAS CONTEMPORÁNEAS

La presentación canónica que en los libros de texto se realiza de la Modernidad resulta inequívoca: el tránsito de los siglos xv al xviii es identificado como una edad dorada, caracterizada por el emerger de un nuevo método en la ciencia, de los estados modernos y de la de-

² El término *eutopía*, frente al de *utopía*, hace referencia a aquello que necesariamente ha de tener lugar (Hernández Castillo 2014).

mocracia en política, y por la emancipación de la razón humana en la filosofía. La revolución epistemológica, política y científica que vivió el hombre moderno con el fin de la Edad Media resulta, por cierto, incuestionable.³ Ahora bien, es necesario reparar en que, de forma simultánea, tendrían lugar otros acontecimientos igualmente constitutivos del nacimiento de la Modernidad y que, por lo general, son ocultados al imaginario colectivo: la colonización y esclavitud indígena en *Abya Yala*, el pacto sexual al que fueron sometidas las mujeres europeas tras la caza de brujas o la dominación de la naturaleza y de los animales no humanos fueron, en efecto, condiciones de posibilidad para el surgimiento del proletariado occidental asalariado, el contrato social entre los varones europeos y la nueva mentalidad productivista.

Los anteriores fenómenos constituyen la que bien puede ser denominada *la cara oscura de la Modernidad* (Mignolo 2007: 18), que consiguió pasar inadvertida hasta nuestros días gracias a la legitimación que de ella haría el nuevo aparato epistemológico y filosófico articulado del siglo xvii en adelante. Si algo caracteriza el discurso moderno es la aspiración a un conocimiento deslocalizado y atemporal, formulado por un sujeto que se pretende igualmente descarnado, carente de rostro. Como si de divinidades se tratase, el filósofo y el científico modernos observarán el mundo desde una plataforma a su vez inobservable, situada más allá de todo condicionamiento subjetivo, temporal o espacial. Su propósito no sería otro que el de “ubicarse en el punto cero de observación para ser como Dios” (Castro-Gómez 2010: 27). El conocimiento en primera persona, sustentado en la experiencia corporal y emotiva, debía abrir paso, por tanto, a una epistemología en tercera persona, objetiva y universal. Es en este contexto que Husserl, a finales del siglo xix, se vería en la obligación de evidenciar que

³ Para referirnos al ser humano evitaremos emplear el concepto *hombre*, limitando su uso para aquellos casos en los que se refiere específicamente al varón. En este contexto, su utilización vendría justificada por el intento de dejar constancia de que las mujeres no se vieron beneficiadas del mismo modo en que lo fueron los varones de las diversas revoluciones de la Modernidad.

no hay posibilidad de abstracción intelectual sin experiencia corporal pre-reflexiva previa. Así lo explica Veronica Vasterling:

Este tipo de objetividad tradicional es, fenomenológicamente hablando, una ilusión, incluso una ilusión peligrosa porque, en lugar de explorar y reconocer la perspectiva en primera persona que siempre, inevitablemente, permite toda experiencia, incluida la cognición y el juicio, la ignora. El resultado es una objetividad (científica) que simplemente generaliza sus propios prejuicios. La historia de la misoginia, el sexismo, el racismo y el heterosexismo está llena de este tipo de afirmaciones aparentemente científicas y objetivas sobre mujeres, homosexuales y personas de color (2020: 9).

Por más que la ciencia moderna hubiese pretendido ocupar el lugar de Dios, lo cierto es que nunca lo conseguiría.

El reconocimiento de la experiencia vivida como forma primera de saber supuso la apertura, por parte de Husserl, de un terreno hasta aquel momento inexplorado, pero que en décadas posteriores resultó tremendamente fructífero. Prueba de ello es la emergencia de diversas teorías críticas (feminismo, teoría decolonial, ecología) que, desde el siglo xx, han denunciado las pretensiones de neutralidad y objetividad del conocimiento occidental. El filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2010) se ha referido a esta pretensión como la *hybris del punto cero*, definida como el delirio en el que habría incurrido la Ilustración europea en la tentativa de presentar un punto de vista sobre todos los demás puntos sin que, a su vez, este pudiese ser cuestionado de ningún modo. El hombre occidental se pensó a sí mismo como fundamento de un conocimiento universal que difícilmente puede ser considerado como tal. Se trata, más bien, de un disfraz que sirve para camuflar la experiencia espacio-temporal de un sujeto concreto: el varón blanco europeo, occidental y heterosexual.

La matriz patriarcal latente en nuestros días en las ciencias empíricas es, quizás, la evidencia más contundente a favor de la tesis que apunta a que la objetividad y neutralidad epistemológica son nada más

ilusiones que se apoyan sobre la vivencia del sujeto particular hegemónico. Pensemos, por ejemplo, en el desarrollo de anticonceptivos orales para mujeres que no tienen en cuenta el riesgo de coagulación de la sangre o la aparición de tumores (Longino 1990: 82), o los estudios que analizan la influencia hormonal en el comportamiento humano para legitimar las conductas violentas de los varones (Longino 1990: 112). Pensemos en el sesgo antropocéntrico sobre el que fueron realizados aquellos artículos científicos que atribuyeron la lluvia ácida y la destrucción de la capa de ozono a causas naturales y no antropogénicas (Oreskes y Conway 2011). Y no podemos olvidarnos del auge de la craneología en los siglos XIX y XX, cuyas investigaciones fueron dirigidas, en no pocas ocasiones, a demostrar que las personas racializadas estaban en posesión de una inteligencia menor a la del varón blanco europeo (Gould 1997). Estas prácticas motivaron a Virginia Woolf a sentenciar: “Parece que la ciencia no carece de sexo; es un hombre, un padre e infectado también” (Harding 1996: 118).

La pregunta que nos compete es la de si verdaderamente es posible una ciencia —y, por extensión, una filosofía— neutral o si, por el contrario, toda ella figura irremediabilmente atravesada por las experiencias particulares de sujetos que también lo son. Lo cierto es que, a la luz de evidencias históricas, resulta que no es posible, ni tan siquiera deseable, renunciar a nuestra subjetividad y a nuestras coordenadas espacio-temporales en la tarea de construcción epistemológica. Coincidiríamos en que las prácticas científicas anteriormente mencionadas resultan condenables, en tanto promotoras de conductas discriminatorias y opresivas hacia determinados colectivos. No toda ciencia, por tanto, es válida. Una vez que la neutralidad científica ha sido descartada como ideal, nuestra tarea es la de determinar en dónde reside la posibilidad de un rigor epistemológico que no figure atrapado por una suerte de relativismo gnoseológico.

Consciente de las limitaciones que el positivismo suponía para la cientificidad, Husserl (1981) no renunció nunca a la construcción de una ciencia estricta. De hecho, este fue el objetivo de toda su obra. Ora bien, era consciente de que el *quid* para su consecución no yacía

en la cancelación de la experiencia corpórea-perceptiva del sujeto, sino más bien en su reivindicación. Tan solo desde esta puesta en el centro del componente vivido y del conocimiento subjetivo sería posible discriminar entre aquello que hay en el conocimiento de construcción cultural y aquello que es natural. Por el contrario, ocultarlo bajo una pretensión de objetividad no sería más que una forma de hacer pasar por natural aquello que, en realidad, es cultural. Al igual que Husserl, la contemporánea filosofía de la ciencia viene concluyendo, al estilo de Sandra Harding, que:

La objetividad nunca ha podido ni podrá incrementarse mediante la neutralidad respecto a los valores. En cambio, los compromisos con los valores y proyectos antiautoritarios, antielitistas, participativos y emancipadores sí aumentan la objetividad de la ciencia (1996: 25).

Aun así, no son pocos los científicos que, en la actualidad, persisten en ver en el conocimiento desencarnado el ideal por excelencia de la científicidad; padecen, al igual que lo hacían los herederos de Kepler y Newton, de lo que Husserl daría en identificar como una suerte de “unilateralidad ingenua” (Pintos Peñaranda 1991: 55), la cual consiste en la tendencia de la comunidad científica a percibir nada más que el lado objetivo de la realidad, renegando de todo lo subjetivo, es decir, de aquello que el padre de la fenomenología concibe, precisamente, como la *conditio sine qua non* para la fundamentación de la ciencia.

Si no hay posibilidad cognoscitiva sin experiencia pre-reflexiva, es menester preguntarnos cuál fue la vivencia que le permitió al hombre moderno presentarse como un sujeto capaz de desprenderse de su cuerpo, de su contexto y de su emotividad en la construcción de una epistemología pretendidamente universal. A mi parecer, se trata de un estar en el mundo atravesado —cuanto menos— por un triple privilegio: colonial-racial, patriarcal y antropocéntrico. La recuperación que la fenomenología propugna de las experiencias particulares y de la disolución de la dicotomía sujeto-objeto son de suma importancia en el apoyo a los distintos proyectos de emancipación social liderados por

las y los pensadores decoloniales y antirracistas, por las (trans)feministas y, asimismo, por animalistas y ecologistas. Veamos en qué consiste cada uno de ellos y sus posibles conexiones con la fenomenología.

EL GIRO DECOLONIAL DEL *EGO CONQUIRO* AL *COGITO* MODERNO

El año 1992 fue celebrado victoriosamente en Europa como el quinto centenario del descubrimiento de América. De forma simultánea, al otro lado del charco, representantes de pueblos indígenas, afrodescendientes y mestizos venían organizando la *Campaña Continental 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, en la que se identificaban como comunidades que, a lo largo de medio milenio, habían venido resistiendo a la masacre, la opresión y el extractivismo que estaban en la base de las antiguas colonias. Acordaban, a la vez, adoptar la antigua denominación con la que los Kunas (comunidad precolombina que habitaba los actuales Panamá y Colombia) se referían a su territorio (Walsh 2016: 2): *Abya Yala*, cuyo significado etimológico identifica la tierra de sangre vital o en plena madurez. De esta forma, la Continental manifestaba su rechazo a una *América Latina* que desde ahí era pensada como producto de una invención colonial (Mignolo 2007).

De forma paralela al auge que en este momento vive el movimiento indigenista en la región, la década de 1990 es testigo de un giro en el pensamiento académico latinoamericano, protagonizado por la *red Modernidad/Colonialidad*: el giro decolonial. La teoría decolonial, simultánea de la posmodernidad europea, surge de la conciencia de la inadecuación del término posmodernidad para referirse a un continente que había fracasado en la consecución del ideal occidental (céntrico) del progreso moderno. Algunos de sus principales exponentes —como Aníbal Quijano (1992, 2014) o Enrique Dussel (1994, 2011)— señalaron que si las luces de la razón no habían llegado a América Latina no había sido por la negativa de sus habitantes a salir de la minoría de edad. Más bien, la respuesta era otra: el subcontinente

se encontraba preso de la cara oscura, pero igualmente constitutiva, de la razón moderna: la colonialidad.

¿En qué sentido la colonialidad puede ser pensada como inherente al proyecto moderno? Enrique Dussel desarrolla su argumentación a través del desocultamiento del *Mito de la Modernidad*: a saber, la creencia de que los orígenes de la Modernidad se sitúan en un conjunto de fenómenos intraeuropeos, entre los que destacaría la Revolución Francesa, los movimientos liberales o la Ilustración. Para Dussel, el *ego cogito* cartesiano, suma expresión del discurso moderno, tan solo pudo ser postulado en la medida en que fue precedido por una experiencia previa del hombre moderno. Esta experiencia no es otra que la del *ego conquiro*. La vivencia de la colonización que constituyó a Europa como centro del sistema-mundo posibilitó la consagración de la razón moderna occidental como la única razón humana. El orden de las variables es así alterado al estilo husserliano: el sujeto moderno no existió en tanto poseedor de racionalidad, sino que pudo afirmar su razón como universal solo en tanto, con anterioridad, vivió la experiencia concreta de la conquista-colonización por medio de la cual anuló todas las otras formas de racionalidad en el denominado Nuevo Mundo. De esta forma, se da primero la vivencia pre-reflexiva (la conquista) y, *a posteriori*, la afirmación de la racionalidad como posesión exclusiva del varón, europeo y heterosexual:

El “yo conquisto”, que comenzó con la expansión colonial europea en 1492, es el cimiento y la condición de posibilidad del “yo pienso” idolátrico que seculariza todos los atributos del Dios cristiano y reemplaza a Dios como nuevo fundamento del conocimiento. Una vez que los europeos conquistaron el mundo, el Dios de la cristiandad se hizo desechable como fundamento del conocimiento. Después de conquistar el mundo, los hombres europeos alcanzaron cualidades “divinas” que les daban un privilegio epistemológico sobre los demás (Grosfoguel 2013: 38).

Según Ramón Grosfoguel (2013), entre los casi cien años que separan el *yo conquisto* del *yo pienso*, mediará un *yo extermino*. En efecto, el

siglo XVI sería el siglo de los grandes genocidios, los cuales no pueden ser comprendidos solamente como los últimos intentos de resistencia del *ethos* medieval, sino también como la condición de posibilidad de la emergencia del sistema-mundo moderno, colonial, capitalista y patriarcal: el exterminio y expulsión de musulmanes y judíos en Al-Andalus, la gran cacería de brujas en Europa, el etnocidio de indígenas en América Latina o el asesinato por agotamiento de la población negra llevada al subcontinente como mano de obra esclava aparecen así como los cuatro grandes genocidios de la Historia de la humanidad, todos ellos perpetrados entre 1492 y la proclamación del *cogito* cartesiano. Lejos de tratarse de una coincidencia anecdótica, advierte Grosfoguel, la aniquilación de toda episteme alternativa o, en su defecto, el exterminio de todos aquellos que no se dejaban asimilar a la nueva racionalidad, se presentó como el fundamento subyacente al *cogito* cartesiano. La negación del *Otro* como racional y humano permitió, en última instancia, la afirmación de lo propio como el único modelo de humanidad posible. Buen ejemplo de este imaginario lo ofrecen las palabras del sacerdote Juan Ginés de Sepúlveda, quien se pronuncia al respecto de las comunidades indígenas del modo que sigue:

Los más grandes filósofos declaran que estas guerras pueden emprenderse por parte de una nación muy civilizada contra gente nada civilizada que son más bárbaros de los que uno se imagina, pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales, durante largas jornadas. Y aquí están las pruebas de su vida salvaje, parecida a la de los animales: sus sacrificios execrables y prodigiosos de víctimas humanas a los demonios; el que coman carne humana, que entierren vivas a las mujeres de los jefes con sus maridos muertos, y otros crímenes semejantes (cit. en Todorov 1987: 167).

DEL VALOR DEL CUERPO, LA SENSIBILIDAD Y LA EXPERIENCIA: UNA CRÍTICA FEMINISTA

ÉRIKA CALVO RIVERA

El inicio de la Modernidad no supuso únicamente la negación de la experiencia de los que posteriormente fueron caracterizados como *los otros racializados*, sino también de las mujeres y, como veremos más adelante, de los animales no humanos y la naturaleza. Uno de los cuatro genocidios enumerados por el pensador puertorriqueño Grosfoguel es la caza de brujas, un fenómeno problematizado por autoras como Federici (2019). Para ella, la caza de brujas fue pensada como un ejercicio de control sobre el cuerpo de las mujeres, su independencia sexual y económica y sus saberes tradicionales. Solo impidiendo que las mujeres siguiesen ejerciendo sus habituales profesiones como parteras y curanderas podía el nuevo médico y científico, en efecto, afirmar su *estatus* y la incuestionabilidad de su conocimiento. Era menester someterlas al escarnio público y garantizar que perdiesen la confianza que habían ganado en sus comunidades a lo largo de la época medieval.

Con ese objetivo, las mujeres europeas fueron presentadas —de la misma forma que las poblaciones indígena y africana— como entes más próximos a la naturaleza y a los animales no humanos que a sus congéneres. De la misma forma, no fue casualidad que entre las acusaciones de brujería más socorridas se encontrase el señalamiento por depravación sexual, hechicería, prácticas abortivas y otras en contra de la fertilidad, etcétera: todo lo relacionado con el cuerpo debía ser censurado con el afán de asegurar que las mujeres se dedicasen plenamente a la reproducción de las fuerzas productivas, a la par que los indígenas y los esclavos negros debían hacer lo propio como mano de obra. Junto con la naturaleza y los animales no humanos, el cuerpo se convirtió, en este momento, en objeto de dominio y manipulación al servicio de los intereses de la emergente sociedad capitalista.

Aunque la censura de la corporalidad ya estaba presente en la Edad Media y encuentra su antecedente en la obra de filósofos antiguos, como Platón, fue a partir de la publicación de la obra cartesiana y de la afirmación del *cogito* como la única certeza posible, que el cuerpo se

convirtió en objeto de duda y alteridad radical del *yo pensante*. El individuo moderno es así alienado por partida doble de un cuerpo y de una naturaleza circundante que, paradójicamente, constituyen la posibilidad de su experiencia vital. Cuerpo y naturaleza serán ahora pensados desde una perspectiva mecanicista como un conjunto de piezas que pueden ser alteradas por el ser humano sin mayor repercusión, lo cual legitima el espolio de la naturaleza a la par que el adoctrinamiento del cuerpo del proletariado, convertido en una máquina de trabajo. La transgresión de los límites naturales del sujeto permitiría, finalmente, “extender el día de trabajo más allá de los límites definidos por la luz solar, los ciclos estacionales y el cuerpo mismo, tal y como estaban constituidos en la sociedad pre-industrial” (Federici 2019: 186).

Sin la instauración de un dualismo humano-naturaleza y mente-cuerpo, la economía capitalista no hubiera podido asegurar su éxito: el trabajo, convertido en una fuerza dinámica infinita debía ir acompañado de una materia inerte y estéril, útil en tanto (re)conducida por la razón. En esto se convirtió el cuerpo: en la fuerza del trabajo que haría posible el triunfo de la economía capitalista pero que, no obstante, se consagraba a la vez como su límite constitutivo. Por este motivo, “no era suficiente [...] decidir que en sí mismo el cuerpo no tenía valor. El cuerpo tenía que vivir para que la fuerza de trabajo pudiera vivir” (Federici 2019: 196). Con la entrada en la Modernidad, la cuestión ya no era, por tanto, si el cuerpo debía o no vivir, sino cómo era que debía vivir. El resultado es bien conocido: el cuerpo vivió, pero vivió, hasta el día de hoy, como una máquina puesta al servicio de la racionalidad capitalista.

Pese a todo, el control a que fue sometido el cuerpo femenino no fue análogo al que se sometió el cuerpo masculino. El cuerpo de las mujeres pasó a ser concebido bajo una mirada pornográfica, como un territorio que puede ser manipulado, cultivado e incluso violado, al igual que la naturaleza, sin ningún tipo de resistencia. Una de las innumerables evidencias del sometimiento del cuerpo femenino es relatada por Naomi Wolf en su *Mito de la belleza* (1992). En esta obra, la autora describe cómo, a mayores logros del feminismo, mayor rigidez en las

imágenes de belleza que se imponen a las mujeres, las cuales suscitan en ellas el odio hacia sí mismas o el miedo a envejecer. El deterioro de la salud mental de las mujeres impide que los logros conquistados en el ámbito económico y político hagan mella en la construcción de una subjetividad emancipada y de relaciones intersubjetivas igualitarias. Se torna así en una urgencia de la empresa feminista entender la corporalidad femenina como un espacio atravesado por múltiples relaciones de poder. Ya no es suficiente con reconocer que lo personal es político, sino que hace falta reconocer que nuestros cuerpos también lo son. Lo son desde el momento en que las industrias de la dieta, las empresas de cosmética o las marcas de ropa se convierten en censores culturales de nuestra experiencia corpórea. Esta coerción se evidencia incluso en alto grado mediante la imposición de la heterosexualidad, el puritanismo sexual o la obligatoriedad de la maternidad.

Mención aparte merece la cuestión de la maternidad cuando de mujeres se habla. Y es que, tal y como dieron en proclamar algunas ecofeministas, es necesario adquirir conciencia de que, si bien es cierto que la gestación y el parto se realizan de manera análoga a la que se da en animales no humanos, la maternidad es una actividad absolutamente social. Tanto la maternidad como las tareas de cuidado son componentes de una dinámica social para la que resultan esenciales. Con todo, a pesar de su carácter primordial para el funcionamiento del régimen sociocultural y económico vigente, no dejan de ser pensadas como actividades relativas a lo natural, a la inmanencia y a lo irracional. Lo que se oculta es que, sin lo corpóreo e inmanente, no habría cabida para razón trascendente alguna. En otras palabras: sin la reclusión de las mujeres —y, cada vez en mayor medida, de las mujeres del Sur Global— en las tareas de reproducción y de cuidado, el varón occidental no tendría la posibilidad de consagrarse a la producción de lo que se considera realmente valioso. Es en este sentido que Mary Mellor habla de parasitismo: si algunos sujetos tienen la posibilidad de renunciar a un contacto directo con su inmanencia corporal es porque la otra mitad de la población está sosteniendo, además del peso de su propia condición natural, la correspondiente a aquel que cree vivir al

margen de ella (Mellor 2000). Opera aquí el cisma cuerpo-mente en detrimento del primer concepto del par, jerarquía que, como vimos, ha sido objeto de crítica por la fenomenología. No obstante, aún existe una tercera cara oscura de la razón moderna sin examinar: el antropocentrismo y el especismo.

LA ECOLOGÍA Y LA ÉTICA ANIMAL: UNA DECONSTRUCCIÓN DEL DUALISMO SUJETO-OBJETO DESDE LA CRÍTICA AL ANTROPOCENTRISMO

Si el contrato moderno se construye sobre un pacto colonial y sexual, también lo hace sobre un pacto antropocéntrico: la vida humana es considerada la única realmente merecedora de ser vivida; la naturaleza y los animales no humanos se convierten en materia instrumental al servicio y a la disposición de los intereses humanos (o, en la mayoría de los casos, de los intereses del varón blanco occidental cis-heterosexual y dotado de capacidades físicas y cognitivas *normales*).

Si hasta el Renacimiento la naturaleza era pensada en Occidente como un organismo vivo dotado de una lógica interna, con la filosofía mecanicista y la ciencia moderna, pasa a ser presentada como un conjunto de piezas que pueden ser alteradas por el ser humano sin mayor repercusión: es él quien le da sentido al cosmos, al igual que el relojero lo hace con el reloj. El individuo se separa así de la naturaleza y de los demás animales, y se considera a sí mismo superior y autónomo. Las consecuencias resultan bien conocidas: la deuda ecológica, la pérdida de ecosistemas y el consecuente sufrimiento animal son tan solo algunas de ellas.

Desde las críticas al antropocentrismo, son varias las alternativas propuestas: la ecología profunda, por una parte, en su apuesta por negar las diferencias cualitativas entre lo humano y lo no humano, abogar por una puesta en el centro de la vida (biocentrismo) o los ecosistemas (ecocentrismo). Por su parte, la ética animal es partidaria de reconocer

la sintiencia, es decir, la capacidad de tener experiencias, de sentir dolor o placer, como el criterio para decidir qué seres son merecedores de consideración moral.

Aunque son notorios los debates y controversias dentro de los movimientos señalados, todos rechazan la concepción ontológica que traza una línea radicalmente diferenciadora entre lo humano y lo no humano. Finalmente, la subjetividad del individuo lo desborda en su proyectarse infinitamente hacia el exterior: el *Yo* humano depende irremediamente de la existencia de lo no humano y, sin lo no humano, carecería de existencia. Así lo explica Judith Butler en unas líneas que bien podrían pertenecer a alguno de los fundadores de la fenomenología:

la expresión “vida humana” designa una combinación difícil de manejar, ya que el término “humano” no califica sencillamente a “vida”, sino que “vida” relaciona lo humano con lo que no es humano y viviente, y establece lo humano en medio de esta relacionalidad. Para que lo humano sea humano, debe relacionarse con lo no humano, con lo que está fuera de sí mismo, pero que es continuo consigo mismo en virtud de su interimplicación en la vida. Esta relación con lo que no es uno mismo constituye al ser humano en su existencia, de manera que lo humano excede sus límites en el mismo esfuerzo de establecerlos (Butler 2006: 29).

La cuestión no es renunciar a toda diferencia entre lo humano y lo no humano, pero sí a aquella que se pretende jerárquica. Se trata —volviendo a la “igualdad en la diferencia” proclamada por Merleau-Ponty— de asumir la existencia de una igualdad subyacente a la diversidad de lo real que, a pesar de todo, no se afirma como negadora de las diferencias, sino que convive con ellas. El reconocimiento de la presencia de la naturaleza en el sujeto en tanto corporeidad vivida, y del sujeto en la naturaleza en tanto constitutivo de esta, es la única vía de escape al ecologicidio que estamos viviendo. Una fiel imagen de las pretensiones del hombre moderno en la manipulación utilitarista de la naturaleza nos es ofrecida por Susan Griffin a través del siguiente relato:

Los árboles del bosque deberían ser altos y no tener esas ramas que les van formando nudos a lo largo de todo el tronco. Deberían ser rectos. Los árboles que crecen en el bosque tendrían que ser útiles. Cada árbol tendría que preguntarse si vale el espacio en el que crece. El álamo temblón, el pino achaparrado, los árboles frutales silvestres, el gomero negro, el roble achaparrado, el cornejo, la cicuta, el haya son matorrales y habría que eliminarlos. Cuando la finalidad es talarlos lo deseable es que los árboles de un bosque sean todos de la misma variedad y tengan el mismo tiempo de crecimiento. Nada tendría que crecer en el suelo del bosque: ni árboles pequeños, ni hierba, ni arbustos (cit. en Vandana 1995: 145).

TRAZANDO CAMINOS COMUNES DESDE LA FENOMENOLOGÍA

Las trayectorias interseccionales del movimiento decolonial, feminista, ecologista y antiespecista evidencian las múltiples exclusiones que son constitutivas de la razón moderna y que se condensan, en última instancia, en un rechazo a todo aquello que pudiese ser de algún modo asimilado a lo corporal, lo subjetivo, lo natural. No obstante, atendiendo al postulado fenomenológico según el cual no hay conocimiento posible sin corporeidad, tampoco el paradigma moderno podría haber sido afirmado sin la reivindicación de la experiencia perceptivo-corporal. Ora bien, se trataba de la experiencia subjetiva y particular de un sujeto —el varón blanco europeo— que, paradójicamente, aspiraba a representar lo objetivo y universal.

Para pensadores decoloniales como Dussel o para feministas partidarias del conocimiento situado, y así también para la fenomenología, no es que el sujeto piense y, con posterioridad, exista; más bien, existe como corporeidad vivida y, con posterioridad, se dota de los conceptos necesarios para la reflexión: no *cogito, ergo sum*, sino *sum, ergo cogito* (Pintos Peñaranda 1991: 49). Esta existencia previa y necesaria para la proclamación del *cogito* cartesiano estaría atravesada por numerosas jerarquías. Por este motivo, no pudo más que dar lugar a

una racionalidad legitimadora de la misma desigualdad que le precede.

Es en este sentido en el que se evidencia la necesidad de reivindicar, al estilo merleau-pontiano, una razón ampliada que, asentada en el mundo de la vida, se construya, ya no sobre la experiencia del hombre occidental, sino de la totalidad de los seres vivos (López Sáenz 2014). Solo esa razón puede garantizar que todas las vidas sean reconocidas como dignas de ser vividas y partícipes, no de un pensamiento abstracto, sino de un *senti-pensar* que entienda el cuerpo vivido como el punto cero desde el cual, irremediabilmente, nos aproximamos al mundo.⁴

La corporalidad se le presenta al fenomenólogo como un factor imprescindible en el proceso cognoscitivo: el mundo nunca es para nosotros neutral, sino que se nos aparece ya como *nuestro* mundo, convertido en ello por medio de los procesos pre-reflexivos de temporalización y espacialización. El ideal moderno no asume, sin embargo, que toda experiencia en tercera persona se construye sobre una experiencia en primera persona (López Sáenz 2019: 251); que no hay, en fin, reflexión racional que no se asiente en una actitud natural y precientífica anterior. Sobre el intento de esconder esta actitud natural fue que se construyó el discurso moderno racional que, bajo el ideal de neutralidad y objetividad, ocultaría los sesgos de una experiencia colonial, patriarcal y antropocéntrica. El propio Husserl advirtió al respecto:

La posibilidad de conocimiento tiene, pues, sus raíces en la subjetividad primeramente viviente, es decir, operante, ejecutiva, constituyendo sentido en una vida de *praxis*, y siempre sobre la base de la certidumbre en que el mundo se le presente como dado ahí, efectivamente, real; certidumbre sobre la que podemos inducir unos aspectos de otros, y actuar conforme a unos hábitos, y aunque es un único e inalterable mundo, y el único y mismo mundo para todos (1991: 33).

⁴ El término *senti-pensar* es empleado por algunas poblaciones indígenas latinoamericanas como alternativa al pensamiento racionalista que excluye la corporalidad y la emotividad de las facultades cognoscitivas (Marcos 2011).

Estimo que no resulta desorbitado identificar en la corriente fenomenológica los orígenes de las distintas epistemologías y éticas encarnadas que en la actualidad son reivindicadas por el feminismo, el antiespecismo o por los pensadores del Sur Global bajo diversos rótulos: *epistemología del punto de vista, ética de la sintiencia, conocimiento situado, geo-política del conocimiento, epistemología del Sur*, son solo algunos de ellos. Se trata de propuestas que abogan por reconocer la experiencia corporal y espacio-temporalmente situada del sujeto epistémico como elementos constitutivos de toda formulación teórica. En concreto, desde estos movimientos se reivindica lo que Dussel (2011) dio en denominar como una fenomenología de la exterioridad o de la liberación, reconociendo la potencialidad epistemológica de los sujetos que habitan en los márgenes del sistema y que, la mayor parte del tiempo, son percibidos como objetos de conocimiento y no como sujetos vivientes de experiencia corpórea:

El chofer del taxi pareciera ser como una prolongación mecánica del auto; el ama de casa como un momento más de la limpieza y el arte culinario; el maestro como un ornamento de la escuela; el soldado como un miembro del ejército... Pareciera que es difícil recortar a otro ser humano de su sistema donde se encuentra inserto. Es entonces un ente; es parte de sistemas (Dussel 2011: 77).

De lo que se trata es de mirar cara-a-cara al otro subalterno, apunta Dussel, para reconocer en él la corporalidad vivida, hasta ahora reducida a un ente fáctico. Haciéndonos cargo del grito de aquellos desamparados en el sistema-mundo moderno será que las grietas del orden global se desvelen y será desde ellas que se pueda sembrar otras alternativas civilizatorias. Finalmente, el punto de vista del esclavo nos otorga la oportunidad de aproximarnos a la realidad desde una perspectiva más amplia que la que puede ser ofrecida por el amo, pues el esclavo siempre “incluye al amo como humano, mientras que el conocimiento del amo tiene que excluir al esclavo, excepto como una ‘cosa’” (Vandana 1995: 167).

Conforme a la propuesta dusseliana, y atendiendo a las demandas que nos interpelan desde la exterioridad del orden global, podremos cuestionar aquello que consideramos como natural pero que, en verdad, no es más que el resultado de un imperativo socio-cultural. Como diría Bourdieu, “el cuerpo cree en lo que juega” (1991: 124), hasta el punto de que las corporalidades, envueltas simbólicamente por una matriz de poder, terminan por habituarse a los privilegios y opresiones que las atraviesan y las perciben como naturales. Se trata de la actitud natural característica del ser humano, tendiente a tomar “como ‘natural’ lo que tan solo es ‘cultural’, es decir, propio de su mundo cultural concreto (*Lebenswelt*)” (Pintos Peñaranda 2010: 145). Los hábitos naturales, es cierto, forman parte de nuestro ser desde que nacemos. Ahora bien:

Que estemos indefectiblemente empujados por la propia naturaleza al establecimiento de reglas culturales de acción y de pensamiento no quiere decir que tengamos que seguir rigiéndonos por esas inaceptables reglas que, desde el principio de la historia, nos fueron impuestas a las mujeres por los compañeros humanos poseedores de mayor fuerza bruta; reglas con las que obviamente siempre fueron ellos los máximos beneficiarios (Pintos Peñaranda 1997: 45, traducción de la autora).

Es necesario, por tanto, poner entre paréntesis aquellas construcciones socioculturales que se nos aparecen como naturales. Tan solo así podremos identificar entre aquellas actitudes que vulneran la igualdad natural subyacente a todos nosotros en tanto corporalidad vivida, capaz de espacializar, temporalizar y emotivizar; necesitada, en fin, de hacer del mundo *su* mundo. El objetivo de prestarle atención a la experiencia vivida (y, en el caso de la fenomenología de la liberación, a la experiencia de los oprimidos) no es el de quedarse en la superficie de la diversidad de vivencias. Más bien, se trata de realizar el “esfuerzo por alcanzar lo común desde la situación particular”, de remitir estas experiencias concretas a una estructura compartida, a la condición de posibilidad de esta diversidad (López Sáenz 2014: 55). En esta búsqueda

da consiste, precisamente, la reducción trascendental fenomenológica. Cabe señalar que el sujeto trascendental nunca abandona la experiencia concreta, sino que profundiza en ella respetando la diferencia y procurando la identidad en la propia diversidad.⁵

La fenomenología no renuncia —como tampoco lo hace el feminismo, la ecología o la teoría decolonial— a la universalidad. Más bien, rechaza la universalidad abstracta propugnada por la Modernidad, porque esconde el particularismo del varón europeo. El horizonte es así el de una universalidad existencial que respete, en su unidad, la diferencia irrenunciable (López Sáenz 2015). Se trata de procurar un mundo en el que, como proclaman los zapatistas, muchos mundos tengan cabida (Grosfoguel 2013: 23); un mundo en el que la igualdad natural sea ratificada, también, por una normatividad socio-cultural que no es inmutable, sino construida a través de nuestros hábitos y performatividades:

Lo que no viene dado como efecto de nuestra propia naturaleza no hay por qué consagrarlo eternamente; puede modificarse; puede y debe modificarse —segunda conclusión— justamente para hacer realidad también a nivel cultural lo que de hecho ya se da en nuestra capa primigenia del cuerpo-*Leib*: nuestra más íntima naturaleza, previa a cualquier diferencia cultural, es lo que hace posible la comunicación del sujeto con los otros, estableciendo una co-participación de todos por igual (Pintos Peñaranda 1991: 53).

El ideal fenomenológico es, por tanto, el de la restauración de la continuidad entre la mente y el cuerpo, el sujeto y el objeto, pero también la naturaleza y la cultura. Lejos de presentarse como antitéticas, ambas son pensadas como co-constituyentes y recíprocamente necesarias: la naturaleza es siempre vivenciada culturalmente, de igual forma que

⁵ Como afirma Merleau-Ponty en *Le visible et l'invisible*, “la trascendencia es identidad en la diferencia” (cit. en López Sáenz 2015: 84).

la cultura necesita siempre de un soporte natural. No es la fenomenología, por tanto, ni un idealismo ni un materialismo, sino que su apuesta es otra: la de la reconciliación de los opuestos por medio de la corporalidad. Y es que, finalmente, el cuerpo no es ni puramente natural ni tampoco puramente cultural, sino que, tal y como apuntó Simone de Beauvoir, se trata de una situación: el vehículo desde el cual comprendemos el mundo y el boceto de nuestro proyecto (Beauvoir 2015: 97). Dicho de otro modo: es por medio del cuerpo que vivimos el mundo como *nuestro* mundo.

En efecto, el cuerpo no es algo que tenemos y acerca de lo cual reflexionamos, sino algo que somos; es nuestro punto cero de aproximación al mundo y tan solo por medio de su performatividad podemos llegar a conocer tanto el mundo como el cuerpo. No es, en fin, ni un objeto físico e inerte (*Körper*) ni puramente sujeto, sino que actúa como una suerte de bisagra entre ambos, garantizando el fluir recíproco entre humano y no humano, naturaleza y cultura, etcétera. Así presenta la Célida Godina esta tesis original de la obra de Merleau-Ponty:

El cuerpo es quien organiza el mundo de los objetos, de los que estamos rodeados, en él se asienta la percepción, de tal forma que una de sus funciones es la de ponernos en contacto con el mundo por medio de la relación perceptiva. El cuerpo, al mismo tiempo, forma parte del mundo percibido y se tiene experiencia de él como integrante del mundo (cit. en Gibu 2005: 206).

Esta defensa de la continuidad entre cuerpo y naturaleza emerge de la conciencia de que el pensamiento dualista, aunque se nos presenta como natural y necesario, no es más que uno de los múltiples constructos del discurso moderno que pueden ser modificados. De hecho, existen aún en nuestros días culturas que no construyen su epistemología sobre un binarismo excluyente y, a su vez, en el pasado, este resultaba ajeno a las sociedades no occidentales. Sylvia Marcos reflexiona acerca de cómo las sociedades mesoamericanas pre-intrusión colonial se desarrollaban con base en una filosofía en que el binarismo

no tenía cabida. Por el contrario, toda la realidad figuraría articulada en torno a dualidades no jerárquicas (Marcos 2010).

La renuncia a organizar el mundo en pares excluyentes, fundamentados en la división primigenia sujeto-objeto, constituye, en efecto, una oportunidad para la lucha feminista y también para la ecologista. Así lo defiende la propia Marcos, quien afirma que, en sociedades precolombinas, el par masculino-femenino y humano-no humano aparecía como uno más entre otros (muerte-vida, arriba-abajo, luz-oscuridad, divino-terrestre) cuyos extremos, lejos de ser excluyentes, se complementaban en una relación de reciprocidad y equilibrio fluido.

El género vernáculo no era construido —señala Marcos (2012), recuperando la propuesta de Iván Illich— sobre una diferencia sexual natural(izada): la ausencia de una dicotomía biología-cultura o mente-cuerpo imposibilitaba que el género fuese pensado como estanco y predeterminado. Por consiguiente, no eran las características genitales las que diferenciaban lo masculino de lo femenino, sino su forma de interactuar con el mundo. Era tan escasa la relevancia del sexo en la organización de los géneros —advierte la autora— que no solo la realidad humana era clasificada como femenina o masculina, sino que estas categorías se aplicaban a la totalidad de la naturaleza. Además, de la misma forma que el maíz era, por turnos, femenino (*Xilonen-Chicomocoatl*) o masculino (*Cinteotl-Itztlacoliuhqui*) en función de las necesidades del momento, también las personas podían fluir de un género a otro, sin jerarquía alguna entre ellas. De forma similar a la empresa desempeñada por Marcos, Silvia Rivera Cusicanqui (2014) analiza las relaciones de género ya no en la cultura mesoamericana, sino en la realidad andina precolonial. Concluye que la patriarcalización de su sociedad responde de forma directa a la occidentalización causada por los procesos de colonización. La modernización de las comunidades indígenas está obligando a las mujeres a contraer matrimonio a edades cada vez más tempranas y a consagrarse al cuidado de los hijos y al trabajo reproductivo, con el fin de obtener el apoyo y el reconocimiento social que habrían perdido con la crisis y desvalorización de sus labores como pastoras, tejedoras y ritualistas.

Los estudios sobre el impacto de la colonización en la organización de género en Mesoamérica y en la zona andina nos permiten pensar que no son las diferencias de los órganos sexuales las que dan lugar a una jerarquización de género, sino que el origen de tal desigualdad está en la performatividad de lo masculino y de lo femenino. El propio Merleau-Ponty afirma que lo masculino o femenino es una idea histórica y en ningún caso una especie natural. Finalmente, aquello que nos separa no es nuestra capa “más natural, espontánea y salvaje”, sino nuestras propias construcciones socio-culturales (Pintos Peñaranda 1991: 5).

Esta breve cartografía del feminismo decolonial en Abya Yala deja constancia de la posibilidad de superar un pensamiento dualista netamente occidental. Por medio del cuestionamiento de la naturalización de la diferencia sexual, autoras como Marcos o Rivera Cusicanqui manifiestan lo arbitrario en la construcción de una dicotomía entre lo cultural y lo natural-material, una crítica que puede ser extensiva a otros pares del dualismo jerárquico que forman parte del dispositivo perceptivo occidental, y así han naturalizado y perpetuado la exclusión de tres cuartas partes del mundo.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de estas páginas he intentado poner de manifiesto las que son, a mi parecer, las conexiones de la fenomenología con aquellos movimientos sociales de los que me siento más próxima. Como espero haber evidenciado, encuentro en el dualismo sujeto-objeto y en el mito de una epistemología neutral, universal y en tercera persona, los orígenes de buena parte de las discriminaciones vividas en el actual orden global. La fenomenología nos otorga herramientas para cuestionar estos dos componentes del discurso moderno y para asentar las bases de otro paradigma, una racionalidad ampliada de la que formen parte la corporalidad y la emotividad, desterradas del racionalismo clásico.

Considero urgente reconocernos en nuestra experiencia vivida como parte constitutiva de nuestro entorno, en recíproca e igualitaria relación con todos los sujetos —humanos y no humanos— que en él habitan. Si —como afirma Merleau-Ponty (1993)— la auténtica filosofía consiste en aprender a ver de nuevo el mundo, es mi convicción que la fenomenología aún tiene mucho por enseñarnos, con vistas a avanzar hacia un mundo cuyo horizonte sea el de la sostenibilidad de todas las vidas, incluso aquellas que hasta el momento no son consideradas dignas de ser vividas ni tampoco de ser lloradas.

REFERENCIAS

- Beauvoir, Simone de. 2015. *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- Butler, Judith. 2006. *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, Enrique. 1994. *1492. El encubrimiento del Otro: hacia el origen del mito de la modernidad*, La Paz, Universidad Mesoamericana de San Agustín.
- Dussel, Enrique. 2011. *Filosofía de la liberación*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Federici, Silvia. 2019. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Gibu, Ricardo. 2005. “Reseña de *El cuerpo vivido. Una mirada desde la fenomenología y la teoría de género* de Célida Godina”, *La lámpara de Diógenes*, vol. 6, núm. 10, pp. 203-209.
- Gould, Stephen Jay. 1997. *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica.
- Grosfoguel, Ramón. 2006. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, *Tabula Rasa*, núm. 4, pp. 17-48.
- Grosfoguel, Ramón. 2013. “Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo xvi”, *Tabula Rasa*, núm. 18, pp. 31-58.

- Harding, Sandra. 1996. *Ciencia y feminismo*, Madrid, Morata.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2014. “Algunos aprendizajes en el difícil reto de descolonizar el feminismo”, en Margara Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar*, Ciudad de México, Red de Feminismos Descoloniales, pp. 183-312.
- Husserl, Edmund. 1981. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.
- Husserl, Edmund. 1991. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- Longino, Helen. 1990. *Science as Social Knowledge. Values and Objectivity in Scientific Inquiry*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
- López Sáenz, María del Carmen. 2014. “Fenomenología y feminismo”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, núm. 63, pp. 45-63.
- López Sáenz, María del Carmen. 2015. “Diálogo intercultural una utopía del siglo XXI?”, *Pensamiento. Revista de investigación y formación filosófica*, vol. 71, núm. 265, pp. 73-94.
- López Sáenz, María del Carmen. 2019. “Razones del feminismo frente a la arrogancia de la razón dominante”, *Investigaciones fenomenológicas*, núm. 16, pp. 233-257.
- Lugones, María. 2011. “Hacia un feminismo decolonial”, *La manzana de la discordia*, vol. 6, núm. 2, pp. 105-119.
- Marcos, Sylvia. 2010. *Cruzando fronteras: mujeres indígenas y feminismo abajo y a la izquierda*, San Cristóbal de las Casas, Universidad de la Tierra.
- Marcos, Sylvia. 2011. Mujeres, rebeldes, indígenas, zapatistas. Disponible en <<https://radiozapatista.org/wp-content/uploads/2018/04/mujeres-indigenas-rebeldes-zapatistas-sylvia-marcos.pdf>>.
- Marcos, Sylvia. 2012. “El género vernáculo de Ivan Illich”, *Tamoanchan. Revista de Ciencias y Humanidades*, núm. 2, pp. 1-13.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1993. *Fenomenología de la percepción*, Ciudad de México, Planeta-Agostini.
- Mellor, Mary. 2000. *Feminismo y ecología*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Mignolo, Walter. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

- Oreskes, Naomi y Erik Conway. 2011. *Mercaderes de la duda. Cómo un puñado de científicos ocultaron la verdad sobre el calentamiento global*, Madrid, Capitán Swing Libros.
- Pintos Peñaranda, María Luz. 1991. “Estamos atados. Justificación de la lucha feminista desde una perspectiva fenomenológica”, *Ágora. Papeles de Filosofía*, núm. 10, pp. 47-57.
- Pintos Peñaranda, María Luz. 1997. “Corpo de muller. Ruptura e nova identidade”, en María Xosé Agra Romero (comp.), *Corpo de muller. Discurso. Poder. Cultura*, Santiago de Compostela, Laiovento, pp. 13-59.
- Pintos Peñaranda, María Luz. 2010. “Fenomenología de la corporeidad emotiva como condición de la alteridad”, *Investigaciones fenomenológicas*, vol. 2, pp. 141-168.
- Quijano, Aníbal. 1992. “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, pp. 11-20.
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina”, en *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 777-832.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2014. “Lección de derecho o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, en Yuderlys Espinosa Miñoso, Diana Gómez Correal y Karina Ochoa Muñoz (comps.), *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Popoyán, Universidad del Cauca, pp.123-130.
- Todorov, Tzvetan. 1987. *La conquista de América. El problema del otro*, Ciudad de México, Siglo XXI.
- Vandana, Shiva. 1995. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*, Madrid, horas y HORAS.
- Vasterling, Veronica. 2020. “La relevancia de la fenomenología feminista”. Conferencia impartida en el Instituto de Filosofía de la Universidad Diego Portales. Disponible en <https://institutodefilosofia.udp.cl/cms/wp-content/uploads/2021/01/Ca%CC%81tedra-Dotti_La-relevancia-de-la-fenomenologi%C3%81a-feminista_VVasterling-versio%C3%81n-castellano.pdf>.

- Walsh, Catherine. 2017. “Interculturalidad y (de)colonialidad? Gritos, grietas y siembras desde *Abya Yala*”, en Alai García Diniz *et al.* (orgs.), *Poéticas e políticas da linguagem em vias de descolonização*, São Carlos, Pedro e João Editores, pp. 19-53.
- Wolf, Naomi. 1992. *O mito da beleza*, Río de Janeiro, Rocco.

