

Ontología y feminismo

Ontology and feminism

Leticia O. Minhot

Facultad de Psicología/
Facultad Ciencias Sociales

Universidad Nacional
de Córdoba

leminhot@gmail.com

Recebido em: 17/03/2019

Aceito em: 29/03/2019

Resumen

Este trabajo, de carácter programático, se propone contribuir a la elaboración de una ontología que nos permita reflexionar a partir de los desafíos que nos plantea el feminismo. Una especulación ontológica se hace necesaria si consideramos que uno de los interrogantes que emerge a partir de los planteos contra el patriarcado y la colonización de culturas, saberes y cuerpos es ¿existimos? Consideramos que es necesario responder a esta pregunta pues interpela nuestra propia existencia. Esperamos que esta ontología se transforme en un proyecto que posibilite una política de conocimiento emancipatorio y una sororidad politizada. Para ello desarrollaremos tres excesos respecto a la posibilidad de nuestras existencias, luego analizaremos las preguntas que se derivan del interrogante ontológico planteado para, finalmente, elaborar algunos rasgos de esta ontología.

Palabras claves: ontología, vida, ser-con, discurso, patriarcado

Abstract

This work, with programmatic features, aims to contribute to the development of an ontology that allows us to reflect on the challenges posed by feminism. Ontological speculation becomes necessary whether we consider that one of the questions that emerges from the arguments against patriarchy, the colonization of cultures, knowledge and bodies is 'do we exist?'. We consider that it is necessary to answer this question because it interpellates our own existence. We hope that this ontology becomes a project that allows an emancipatory knowledge policy and politicized sorority. For this, we will develop three questions regarding the possibility of our existences, then we will analyze the questions derived from the ontological interrogant proposed, to finally, elaborate some features of this ontology.

Key words: ontology, life, being-with, speech, patriarchy

1. Introducción

Bell Hooks (2000) define al feminismo como un movimiento cuya finalidad consiste en acabar con el “sexismo sistémico institucionalizado o patriarcado”. En este sentido, “feminismo” no es un término correlativo a “machismo”. Tanto el modo de pensar como los actos sexistas no dependen del género de quienes lo sigan. El feminismo busca poner fin a lo que está en la base de todas las opresiones. Se trata de un sistema de dominación que, amparado en el sexismo, ejerce opresión y violencia. Segato (2016) señala la precedencia histórica del patriarcado de todas las opresiones y cuya primera colonización es el cuerpo de las mujeres. La modernidad, colonial y patriarcal, con su binarismo: “positiviza la norma, contabiliza la pena, cataloga las dolencias, patrimonializa la cultura, archiva la experiencia, monumentaliza la memoria, fundamentaliza las identidades, cosifica la vida, mercantiliza la tierra, ecualiza las temporalidades” (Segato, 2016, p. 23). El colonialismo moderno, presente en las instituciones que van desde el Estado a la racionalidad científica, homogeniza cuerpos, culturas, pensamientos. Cuestionar este orden hegemónico conlleva controvertir nuestras realidades no sólo como mujeres, sino también las de transexuales, la de pueblos originarios sometidos, masacrados, expulsados de sus tierras, la de trabajador*s explotad*s, la de una tierra con sus especies asesinadas. Cuestionar estas realidades se sintetiza en el interrogante ¿Existimos? Mediante esta pregunta actualizamos y activamos el pensamiento crítico de nuestra época frente a esta gramática patriarcal y colonial. Cuando leímos esta pregunta planteada por Ana Mendieta de la mano de Bidaseca (2018) –aparece formulada en una introducción al catálogo de una muestra de la galería cooperativa de artistas feministas de color en Nueva York en 1980- sentimos que se trataba de una interpelación a nuestras ontologías. Dice Ana Mendieta:

¿Existimos? Cuestionar nuestras culturas es cuestionar nuestra propia existencia, nuestra realidad humana. Confrontar este hecho significa adquirir una consciencia de nosotros mismos. Esto a su vez, deviene una búsqueda, un cuestionar quiénes somos y en quienes nos convertiremos. (MENDIETA, *apud* BIDASECA, 2018, p. 25).

El pensamiento de la existencia que este interrogante demanda no puede hacerse desde la abstracción pura, sino que debe tener presente las circunstancias de quienes se formulan la pregunta. En Minhot (2011) señalo los límites de las ontologías científicas para responder las cuestiones relativas a los sentidos de la realidad humana. Una ontología científica es apta para producir explicaciones causales de cómo se produce una enfermedad pero no sirve para reflexionar sobre el sentido de ésta. Además, estas ontologías son producidas por la racionalidad científica resultante de la gramática del sexismo sistémico institucionalizado. Por eso, la respuesta a la pregunta de Mendieta requiere de una ontología filosófica capaz de erigirse en un proyecto político. Para Foucault (1984), Kant plantea el interrogante por el campo de experiencias posibles que disponemos hoy -la ontología de nosotr*s mismos, de la actualidad-. Esta ontología es una interpelación crítica que afronta aquello que hizo posible nuestras experiencias actuales. Butler (2009) sostiene que si deseamos ampliar las reivindicaciones sociales y políticas con respecto a ciertos derechos se requiere una nueva ontología corporal. Así, si nuestro enigma plantea ¿por qué una ontología? Decimos: porque es necesario atender a la cuestión ¿existimos? la cual interpela nuestra vida. La respuesta debe darse desde un pensamiento político de la existencia humana. Donde l* human* no sea algo dado y para siempre. Pero, fundamentalmente, que subvierta la gramática sexista. Avanzar en esta elaboración es el propósito de este trabajo. Para lograrlo desarrollaremos, en el primer apartado tres excesos respecto a la posibilidad de nuestras existencias. En un segundo, analizaremos las preguntas que se desprenden del interrogante ontológico planteado y de los excesos descriptos para, finalmente, en el último, elaborar algunos rasgos de esta ontología. Consideraremos una ontología relacional para abordar estas cuestiones.

2 Los excesos de mi posibilidad

En este apartado, para acercarnos a la pregunta ¿existimos?, abordaremos aquello que hace posible la existencia humana. Tomamos de Butler la noción de exceso, pero también de Virno (2003) la idea de realidad preindividual, para referirnos a aquello que está fuera de nosotr*s mism*s, que nos precede y nos hace posibles. Es preciso señalar que estos excesos no son fundamentos ni son determinismos. Hacen a nuestra posibilidad, no a lo que concretamente llegamos a ser. Aquí distinguimos tres de esos excesos: vida natural, el ser con y lenguaje y discurso. Ninguna de estas realidades se da de forma aislada sino que siempre están entrelazadas. Lo que nos proponemos en este punto es introducir una forma de posibilismo ontológico concebida desde estos excesos. Una ontología de lo posible es aquí una ontología del exceso.

La vida, ese trasfondo biológico, como la ve Canguilhem (1971), es entendida como un sentido que organiza un entorno desde una necesidad. Por lo que no hay un organismo en un medio, más bien el segundo es una función de una necesidad del primero. Ésta está constituida, en un primer momento, por un mandato de la especie. El centro que crea esa realidad no es un algo, no es una entidad, es un “siendo”. La necesidad no es una sola, por eso los entornos son complejos y el núcleo no se mantiene idéntico a sí mismo pues es múltiples movimientos. Esa necesidad hace poroso cualquier borde de cualquier pretensión de ser un algo aislable. La satisfacción proviene desde fuera, desde el mismo entorno que ha organizado desde su demanda de vida. La “continuidad de su ser” -noción que tomamos en el sentido que le da Winnicott- no se da de modo automático sino que depende de esta satisfacción pues la necesidad, en tanto tal, es para quien la vive “un sistema de referencia irreductible y por lo tanto un absoluto” (Canguilhem, 1971, p. 181).

El segundo exceso -segundo sólo en un sentido del discurso-, enlazado con el anterior, es el “ser con”. Basad*s en el *Mitsein* heideggeriano, McGuire y Tuchanska (2000) lo piensan como el **en-entre** y Nancy (1996) como **co-existencia**. Para el primer trabajo, somos simultáneamente nuestras relaciones y lo que hacemos por medio de lo cual nos sustentamos y nos integramos a las acciones de l*s otr*s. En este sentido, la praxis de la comunidad a la que pertenecemos nos constituye. Para Nancy (1996), la **coexistencia** funda una **praxis del sentido-con**, el cual no debe entenderse ni como horizonte ni como simple exterioridad. En la teoría de la maduración de Winnicott uno de sus conceptos fundamentales es “ambiente”. El ambiente es **ser con** y es indisociable de la dependencia absoluta del recién nacido, dependencia para satisfacer sus necesidades. Winnicott nos habla de la importancia de éste para la continuidad del ser del* bebé. El **ser con** aquí no está atravesado por la representación sino que tiene que ver con los cuidados que lo sostienen en su **siendo**. La necesidad nos hace **ser con** en un sentido originario y preindividual. El ser humano no puede comenzar a ser, excepto bajo ciertas condiciones (WINNICOTT, 1965, p. 43) Para llegar a ser “los genes no bastan” (WINNICOTT, 1968, p. 125) El **ser con** ya sea en el seno del vínculo entre el* recién nacido* y su madre o en el seno del **entre** comunitario nos excede y es la fuente de nuestra posibilidad.

El tercer exceso es el lenguaje entendido tanto en su sentido natural como cultural. Hace posible el discurso en el que se formula y sociabilizan las normas, los códigos, los valores. Determina la comprensión que tenemos de nosotr*s mismos y de los otr*s y la que l*s otr*s tienen de nosotr*s. Comprensiones que nos hacen visibles o no los unos con respecto a los otros. Esos entendimientos están en constante movimiento pues los modos en que circulan por los **entre** obligan a constantes rearticulaciones. Sin embargo, en algunos momentos, gozan de una apariencia de estabilidad lo que les da un anclaje a todas nuestras consideraciones. Estas comprensiones consolidadas constituyen el mundo y nuestras percepciones (FLECK, 1935) y condicionan nuestras formas de reconocimiento (BUTLER, 2000). Este mundo que se desprende de este anclaje se presenta como un orden homogéneo y se establece como un poder hegemónico, un orden político que decide qué circula y que no puede circular. Ese poder nos lleva a creer que las fijeas que se han establecido son permanentes y universales. Este anclaje le da identidad al colectivo que lo porta y su conservadurismo se desprende de esta identidad-fijeza. Aquí encuentra su fundamento la función normalizadora -como la entendió Foucault-. Podemos definirla como la corrección y reducción de las desviaciones, esto es, de la distancia entre las conductas y los preceptos. La función normalizadora es la base de la educación, el derecho, la salud y el conocimiento científico. Impone una homogeneidad -de cuerpos, conductas, de modos de resolver problemas,

de prácticas- que es lo que el colectivo considera como normal y, por ende, la toma como su identidad. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos del colectivo por mantener esa homogeneidad estática, los conceptos y las prácticas se mueven y, en esos movimientos, muchas veces se suele modificar la homogeneidad. Con ello, el criterio de lo que es normal cambia, a veces tan profundamente, que se modifica el mismo colectivo. Muchas veces los cambios se dan de modo espontáneo como una consecuencia de los propios movimientos en el interior del colectivo, sin embargo, otras veces se dan como efecto de formas de resistencia y son generados con una intencionalidad de cambio. Para subvertir órdenes hegemónicos es necesario crear nuevos modos de circulación generando nuevas redes.

Estas tres realidades hacen posible nuestra existencia: soy posible desde una vida que reclama, soy posible desde mi ser con otro que desde mi comienzo me sostuvo en la continuidad de mi ser al satisfacer las demandas de la vida y sigo siendo posible desde el **soy con** al participar en las praxis de sentido de mi comunidad; soy posible desde las comprensiones disponibles de mi mism* y de los otr*s y los símbolos que puedo poner a mis vínculos. Mi posibilidad proviene de fuera de mí y me precede. Estos excesos me hacen posible.

3 Las interpelaciones

Ahora, vamos a considerar de qué modo la interpelación ¿existimos? produce otros interrogantes que intiman a una reflexión sobre nuestras consideraciones respecto a estos excesos. Tomemos en primer lugar al exceso que llamamos *vida*. Vida como exceso no es ni un fundamento de ninguna categorización ni una determinación de lo que llegamos a ser. Siguiendo a Canguilhem dijimos que el medio del que el organismo depende está estructurado por el mismo organismo. El ser humano, en tanto viviente, no queda fuera de esta lógica y, al igual que los demás seres vivos organiza su entorno desde sus demandas. Por lo que su mundo es un mundo humano, a partir de sus necesidades humanas. “De modo que el alrededor en el que está considerado reaccionar se halla generalmente centrado sobre él y para él” (CANGUILHEM, 1971, p. 179). Luego construye un saber sobre ese mundo que lo tiene por absoluto. Cuando hace esto, toma a ese alrededor como real y único y en su abstracción lo despoja de su humanidad y de su condición de viviente. Esto es exacerbado en la ciencia y en las epistemologías de la modernidad. Este saber “confiere al medio propio una suerte de privilegio sobre los medios propios de los otros vivientes” (CANGUILHEM, 1971, p. 180). Este orden cognitivo otorga mayor valor y realidad al entorno propio. La estrategia epistemológica consiste en hacer del centro que organiza el entorno humano -única realidad para este saber- un centro anónimo, inhumano, no viviente, y lo lleva a cabo haciendo abstracción de este centro. Este saber se legitima en el olvido de que el mundo que estructura cada viviente contiene un saber de ese mundo que forma parte del mismo. El filósofo llega al interrogante ¿a qué necesidad del mundo humano corresponde la ambición de la universalización de ese mundo humano? ¿A qué necesidad del mundo humano responde la búsqueda de dominación de la vida a la que llama **naturaleza**? La biología se perdió a sí misma cuando perdió la noción de sentido. Confundió categorías abstractas provisionales y locales con universales y con fundamentos preexistentes.

Este saber, claramente, legitima el especismo, es decir, la discriminación moral y cognitiva de los individuos de acuerdo a la especie a la que pertenecen. Especismo y patriarcado están íntimamente unidos. Mientras el primero hace de la noción de especie un sistema de dominación de human*s a no human*s, el segundo es un sistema de opresión entre seres human*s. Ambos sistemas se valen de discursos que proveen de contenido semántico a cuerpos. Un rasgo principal de la gramática de este saber es el binarismo: naturaleza/cultura, objeto/sujeto, animal/humano, cuerpo/mente, mujer/hombre. El dualismo de la modernidad se ha caracterizado por estos pares de excluyentes. En un sentido puede considerarse que el primer par es el que engloba y da origen al resto. La idea de que la vida debe ser dominada proviene de esta oposición: objeto, animal, cuerpo, mujer, naturaleza deben ser subyugados. Pero también la idea de que la naturaleza es independiente de lo human*, inalterable e inevitable se hace equivalente a esencia, de ahí que la barrera que separa los extremos es infranqueable, olvidando que es siempre humana pues es organizada por el* ser human*, como señalamos más arriba.

Con esta lógica se genera un sistema de asimetrías que engendra sistemas simbólicos en los que esas asimetrías se reproducen. Una consecuencia de estos binarismos es que los polos de los mismos no tienen un valor equivalente sino todo lo contrario, uno de ellos se presenta como superior al otro y con derecho a la dominación. La ciencia, durante mucho tiempo ha legitimado esta lógica binaria y ha naturalizado estos pares de opuestos. El poder que cada binomio otorga a uno de los términos tiene como consecuencia la legitimización de la instrumentalización del otro término. El saber sobre la naturaleza funciona como un discurso legitimador de prácticas de dominación. Estos pares fueron y son las piezas certificadas por la ciencia que sirven a las prácticas de dominación (HARAWAY, 1991, p. 177). “La unión [de lo político y lo fisiológico] ha sido una gran fuente de justificaciones de la dominación, modernas y antiguas, especialmente de aquellas basadas en las diferencias vistas como naturales, dadas, inevitables y, por lo tanto, morales” (HARAWAY, 1978, p. 22).

Estos binomios universalizantes deben ser interpelados por ontologías que los cuestionen críticamente. Su desplazamiento provocará nuevas inflexiones y podremos ver nuestras demandas vitales historizadas. La historia, la filosofía de la ciencia y la ciencia serán reconfiguradas cuando estas oposiciones sean eliminadas, cuando sea revelado que no hay nada que sea pre-constituido, ni autónomo ni autosuficiente. Retomando la pregunta de Canguilhem, ¿a qué necesidad del mundo humano corresponde la ambición de la universalización de ese mundo humano? Y fundamentalmente, ¿quiénes estamos dentro y quienes fuera de este mundo? ¿qué voces pueden escucharse y cuáles no en este mundo humano? Reconfigurar el opuesto naturaleza/cultura es fundamental para generar alternativas a la ambición hegemónica. Si el mundo de objetos producidos por la modernidad se ve reordenado las categorías como “humano” y “no humano” son contravenidas en la nueva disposición.

Para finales del siglo XX la frontera entre humano y animal ha sido completamente traspasada en la cultura científica en Estados Unidos. Los últimos resquicios con características únicas han sido contaminados o transformados en parques de diversiones. Ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los eventos mentales, logran, hoy día, establecer una separación convincente entre humano y animal (HARAWAY, 1991, pp. 151-152).

Hay una distinción borrosa entre animal-humano (organismo) y máquina. (...) Las máquinas de finales del siglo XX han hecho completamente ambigua la diferencia entre lo natural y lo artificial, entre mente y cuerpo, entre lo autopoiético y lo externamente diseñado, y entre muchas otras distinciones que solían aplicarse a organismos y máquinas (HARAWAY, 1991, pp. 152).

Desde estas nuevas reconfiguraciones interpelamos ¿qué es la especie a la que pertenezco?

Los interrogantes que consideramos ahora se dirigen al **ser con**. Este exceso **ser con otr*** nos hizo posible cuando en nuestros comienzos nos sostuvo en la continuidad de nuestro ser satisfaciendo las demandas que la vida nos presentaba y, luego, con los modos en que continuamos siendo posibles a través del **ser con** que nos hace participar en las praxis de sentido de nuestras comunidades. Ciertos modos de **ser con** pueden caer en un espacio que engloba todos los vínculos y centraliza lo político. El patriarcado que proviene de la modernidad colonial se caracteriza por ser esa esfera englobante. Como señala Segato (2016), el Uno es el referente universal a través del cual pasa toda forma de alteridad. El binarismo al que nos referimos antes es la estructura opresiva que procede de esta modernidad colonial. Por eso, destacamos la presencia de un binomio muy anterior al de naturaleza/cultura que es resignificado en la modernidad: se trata del binomio lo Uno/lo múltiple. Lo múltiple puede ser pensado de distintas formas. Aquí distinguimos tres estructuras: pluralidad de unidades, pluralidad en la unidad y pluralidad sin unidad. Aristóteles, en La política, distingue dos significados de la palabra “todos”: como “cada uno” y como “colectivo” (Aristóteles, 1261b 20-30) La pluralidad de unidades está asociada al primer significado y pluralidad en la unidad al segundo. El primer modo nos da un pluralismo de unidades el cual puede ser incorporado en un holismo o no. El pluralismo de

unidades en el seno de un holismo tiene como representante paradigmático justamente a la teoría del estado que Aristóteles presentara en *La Política*. Pero también está aquí el Estado como lo entiende Hobbes. El pluralismo de unidades sin holismo tiene como consecuencia una concepción atomista de la sociedad, esto es, lo social explicable en términos de propósitos individuales. Es lo propio de las posiciones liberales. El segundo modo, la pluralidad como totalidad, nos lleva a pensar el pluralismo en la unidad. El modelo paradigmático es *República* de Platón y muchos modos comunitaristas. En estos modos de multiplicidad encontramos que operan otras concreciones de la misma estructura binaria: individuo/sociedad, privado/público. El primer extremo es una ontología de individuos que tiene a la sociedad como un peligro que violenta los derechos particulares. El segundo extremo hipostasia los vínculos avasallando la vida de las personas en aras de un propósito colectivo. La modernidad danza en un movimiento pendular entre estas dos formas de multiplicidad, lo cual tiene algunas consecuencias importantes: cuando se considera lo múltiple desde alguna forma de unidad esto determina toda forma de alteridad. Lo Uno es lo divino, lo múltiple es el mal. Ya sabíamos, desde tiempos antiguos, a quién se llama legión. “Legión me llamo porque somos muchos” (Marcos 5,9) Lo Uno en las formas que este binomio encarna en la modernidad se presenta como anónimo pero claramente se trata de un sistema que tiene género, nacionalidad y raza. Segato (2016) reflexiona:

De acuerdo con el patrón colonial-moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar su plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y sólo dejará de serlo cuando esté tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el otro-no-blanco, la mujer, si no son depurados de su diferencia o exhiben una diferencia conmensurada en términos de identidad, reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal (SEGATO, 2016, p. 129).

Como muy bien lo señala la autora, el binarismo moderno proviene de la episteme del mundo del Uno. El binarismo hace reductible el dos: toda forma de otredad es problemática por eso tiene que pasar por la grilla del Uno o, de lo contrario, serán arrojados por el despeñadero. A partir del Uno, la lógica binaria coloniza toda posibilidad de multiplicidad. Ese Uno, ya sea bajo la forma de individuo o de Estado produce todas las sujeciones de los sujetos colonizados. Todas las ideas de identidad son funciones del Uno. El interrogante que nos interpela aquí es ¿Cómo pensar la acción sin invocar la unidad que supone la identidad? Este interrogante requiere de una ontología que se parte tanto del liberalismo, con o sin gestión estatal, como del comunismo. Tenemos así al tercer modo de pluralidad: la pluralidad sin unidad que cohesiona o atomiza, es la pluralidad sin presupuesto, es la pluralidad del *ser con* que propone Nancy. La reflexión aquí se centra sobre la in-esencialidad de la comunidad. No se trata de considerar a las comunidades como objetos, éstas no son entidades ni estructuras previas que condicionan a los individuos.

El tercer exceso que tratamos fue el lenguaje y del discurso que hace posible y en el que se formula y sociabilizan las normas, los códigos, los valores. La comprensión que tenemos de nosotr*s mismos y de los otr*s y la que l*s otr*s tienen de nosotr*s y nuestr*s visibilidades. Vimos que en el universo aséptico del Uno la otredad es problemática. Para salir de esa situación este universo recurre a estrategias epistémicas que forjan esencias para fijar identidades que luego ecualizan en sus grillas representacionales. Bidaseca (2018), siguiendo a Spivak (1942), sostiene que el mismo acto de representar la otredad es colonizador y cosificante. Y como enfatiza Bidaseca, las representaciones de la historia oficial hablan con la voz del colonizador, lo que equivale a no tener voz propia. Hay una imposibilidad de representar al otro en tanto otro sin traducirlo a las formas de Uno. Las formas de representación tanto políticas como estéticas son formas de traducción al mundo del Uno: todo lo múltiple queda subsumido bajo La Historia, El Destino, La Obra, El Humano, La Mujer, El Arte, La Ciencia, La Nación, La Patria, entre infinitas otras. Estas formas representacionales operan dictando esencias fijas las cuales son expuestas como identidades. Esta es la modalidad en la que el discurso

del Uno esconde un hombre moderno, europeo y blanco, que también es legión aunque son menos que los múltiples. Como señala Segato (2016), un Uno que establece los modos en los que la otredad debe encontrarse en las cartografías de clasificaciones existentes. El otro deja de ser otro cuando se instrumentaliza para los fines del Uno. Y si la otredad quiere ser escuchada debe hacerlo en el sistema simbólico que establece el Uno. Porque la narración del colonizador siempre es homogeneizante y hegemónica. Así, el colonizado -el subalterno para Spivak- no tiene voz en el sentido que no tiene lugar de enunciación. El epistemicidio consiste en eso, en callar la voz de la otredad. En las representaciones y en la historia oficial habla sólo el colonizador porque el colonizado perdió la voz. Como señala Bidaseca, sólo se puede recuperar la voz si se habla fuera de la representación. Por eso, ante este exceso la interpelación es ¿quién habla? Si la esencia nos ata a la lógica del Uno ¿cómo nombro a la otredad? ¿Cómo me nombro?

4 El proyecto filosófico y político

Partimos del interrogante ¿existimos? y en el camino se fueron presentando otros: ¿a qué necesidad del mundo humano corresponde la ambición de la universalización de ese mundo humano? ¿A qué necesidad del mundo humano responde la búsqueda de dominación de la vida a la que llama **naturaleza**? ¿Qué es la especie a la que pertenezco? ¿Cómo pensar la acción sin invocar la unidad que supone la identidad? ¿Quién habla? Si la esencia nos ata a la lógica del Uno ¿cómo nombro a la otredad? ¿Cómo me nombro? Estos interrogantes que interpelan nuestras existencias nos señalan que el camino, tal como lo entendió Segato (2016, p. 23), consiste en revelar el binarismo colonial-moderno y en desplazar las ontologías del Uno. Es necesaria una ontología que abra las posibilidades de una nueva filosofía crítica que considere nuestra actualidad y, siguiendo a Segato, una ontología como proyecto político. Desarrollaremos en este apartado algunos rasgos de ese propósito. Sin embargo, la relacionalidad de la ontología es el principal requisito.

Esa relacionalidad está presente en la noción de compostaje de Haraway para expresar nuestra condición terrenal como una materialidad que nos excede. Como nos muestra Emmanuel Theumer (2018) inspirada en las resistencias culturales agrícolas en Argentina propone las **comunidades de compost** para mostrar el camino de la relacionalidad. El patriarcado binario sistemático que adquiere en el capitalismo su forma más acabada nos muestra a través del especismo uno de sus desarrollos más dramáticos. Frente a esta extinción sistemática de diferentes formas de vida y que seguramente terminará incluyéndonos, sin embargo, no tiene sentido proclamar un regreso a una naturaleza original concebida como un paraíso perdido que nunca existió. No hay posibilidad de regreso. La relacionalidad constitutiva de la Tierra ha sido sistemáticamente atacada y ha tenido la consecuencia de la pérdida de muchos mundos. Sin embargo, para Haraway, la recuperación es posible. **Somos compost**. El camino consiste en lograr nuevos vínculos que desplacen el binomio humano/no humano y con ello se posibiliten nuevas acciones colectivas críticas. Es lo que Haraway denomina sororidad tentacular. Esta sororidad nos permitirá desplazar la ambición de dominar la vida y otros mundos.

El **ser con** nos planteó otros interrogantes, el **ser con** se nos presenta como una ontología relacional que está presente en el **entre**, es la forma de relación en la que se da el ser. Desde esta relacionalidad evitamos la cosificación tanto de las comunidades como la de los individuos. La identidad y sus fronteras tanto de unas como de otros se vuelve difusa. Para Nancy la existencia es lo que compartimos, el ser existe desde el exceso de su exposición. Con esto eliminamos las fronteras que establecía el binomio lo interno/lo externo, pues nada es totalmente interno o totalmente externo. La comunidad constituye al ser como relación, y con ello transforma las identidades, las cuales dejan de ser rasgos que portan individuos o grupos. Desde esta ontología, la pluralidad sin Uno se opone a las cohesiones de las unidades: los muchos se mantienen como muchos. La comunidad se mantiene como pluralidad o multitud en el sentido de Virno. L^* s much*s, cada un^* de l^* s much*s es constituido, y nunca de manera acabada, desde la relación, no son átomos solipsistas. Desde esta relacionalidad encontramos lo que Lagarde (1989) considera como una sororidad politizada y ética que permita enfrentar formas de opresión. Se trata de mantenernos como muchas y distintas creando cada vez más vínculos. Es un pacto político horizontal que no busca homogeneizarnos. Se trata de mantenernos

como much*s y distint*s. Si como manifiesta Segato, es el proyecto de darle continuidad al ser con lo que hace a una comunidad, entonces la sororidad nos pone en el camino de la constitución de un arraigo relacional. “Elegir el camino relacional es optar por el proyecto histórico de ser comunidad” (SEGATO, 2016, p. 116). Desde esta sororidad se resiste a todas las acciones del patriarcado colonial capitalista a través de una agenda que lo único que universaliza son los derechos.

Desde las interrelaciones que surgieron de las consideraciones del lenguaje y el discurso, la ontología relacional debe posibilitar una política de conocimiento. Estos deben ser emancipatorios. Se requiere de una epistemología que, en primer lugar, los términos de los binomios ya no sean explicativos; en segundo lugar, que se aleje de la representación. Como señala Bidaseca (2018), es necesario crear espacios de escuchas que se aparten de las representaciones de la historia oficial. Recuperar las **memorias orales** frente a los archivos estatales.

Así pues, en el nuevo orden geopolítico, construir un lugar en que las memorias de las mujeres afrocubanas, palestinas, iraníes, indígenas, africanas, asiáticas, y tantas otras narren sus historias es vital para la superación de prácticas “metodológicas extractivistas” en la producción de conocimiento... Cómo alcanzar lo que llamo una justicia cognitiva que puede lograrse a partir de una puesta en suspensión de las metodologías hegemónicas convencionales (BIDASECA, 2018, p. 52).

Infringir el relato representacional desde una ontología relacional para construir un espacio de escucha y visibilidad de l*s oprimid*s es una forma de sororidad desde la realidad narrativa. Que esas memorias trabajen como enunciados que se enlacen creando contrasentidos que subviertan las identidades que las representaciones colonizantes establecieron.

5 Conclusión

Recorrimos así un camino que nos llevó desde un primer interrogante a otras formas de interpelación de nuestras existencias. La ontología relacional se nos presentó como un proyecto de sororidad ligado a la vida, a la política y al conocimiento. Una ontología que nos permita sumarnos a un proyecto político que afirme el arraigo vincular a la tierra y que nos permita reconstruir la vida, nuestros modos cotidianos de ser, nuestros relatos, en fin, nuestros modos de sororidad.

Referencias

- BIDASECA, K. A. La revolución será feminista o no será. La piel del arte feminista descolonial. Buenos Aires: Prometeo libros, 2018.
- BUTLER, J. Competing Universalities. In: BUTLER, J; LACLAU, E.; ZIZEK, S. Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left, London & New York: Verso, pp. 141-184, 2000.
- _____. Universalidades en competencia. In: BUTLER, J; LACLAU, E.; ZIZEK, S. Contingencia, Hegemonía, Universalidad, Diálogos contemporáneos en la izquierda. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. Frames of War. When is Life Grievable. New York & London: Verso, 2009.
- _____. Marcos de guerra. Las vidas lloradas. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- CANGUILHEM, Georges. La connaissance de la vie. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.
- _____. El conocimiento de la Vida. Barcelona: Anagrama, 1976.
- FLECK, L. La génesis y el desarrollo de un hecho científico. Madrid. Alianza Editorial. 1986
- FOUCAULT, M. ¿Qué es la ilustración? Conferencia (1984). Córdoba: Alción Editora. 1996. pp. 83-111.

HARAWAY, D. J. Animal sociology and a natural economy of the body politic, part I: a political physiology of dominance. *Signs*, 1978, vol. 4, n. 1, pp. 21- 36.

_____. *Simians, cyborgs, and women. The reinvention of nature*. London: Free Association, 1991, p. 287.

HOOKS, Bell. *Feminism is for everybody: passionate politics*. New York: South End Press, 2000.

_____. *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficante de sueños, 2017.

LAGARDE, M. Pacto entre mujeres. Sororidad. In: *Aportes para el debate*. Publicado en www.celem.org (Coordinadora Española para el lobby europeo de mujeres), 1989.

MCGUIRE, J. E.; TUCHANSKA, B. *Science Unfettered: A philosophical Study in Sociohistorical Ontology*. Ohio: Ohio University Press, 2000.

MINHOT, L. El psicoanálisis, las ontologías de la ciencia y el pensamiento de la existencia. *Natureza humana*, 2011, Vol. 13/2. ISSN 1517-2430.

NANCY, J-L. *Être singulier pluriel*. Paris: Éditions Galilée, 1996.

_____. *Ser singular-plural*. Madrid: Arena Libros, 2006.

SEGATO, R. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de sueños, 2016. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018)

THEUMER, E. “Donna Haraway: la revolución de las hijas del compost.” In: LATFEM. 2018. Disponible on-line: <http://latfem.org/donna-haraway-la-revolucion-las-hijas-del-compost/> Acceso: 30 nov 2018.

VIRNO, P. *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficante de sueños, 2003.

WINNICOTT, D. W. La integración del yo en el desarrollo del niño. In: _____. *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires: Paidós, 2007 [1965].

_____. La comunicación del bebé con la madre y de la madre con el bebé: comparación y contraste. In: _____. *Los bebés y sus madres*. Barcelona: Paidós, 1998 [1968]. Márcia Maria Tait Lima