

Estética y política: la sensibilidad para pensar la alteridad desde Latinoamérica

Año
2019

Autora
García, Rocío Soledad

Este documento está disponible para su consulta y descarga en el portal on line de la Biblioteca Central "Vicerrector Ricardo Alberto Podestá", en el Repositorio Institucional de la **Universidad Nacional de Villa María**.

CITA SUGERIDA

García, R. S. (2019). *Estética y política: la sensibilidad para pensar la alteridad desde Latinoamérica*. 1er Congreso Latinoamericano de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Villa María, articulando diálogos políticos y académicos en Ciencias Sociales. Villa María: Universidad Nacional de Villa María



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional

Estética y política: la sensibilidad para pensar la alteridad desde Latinoamérica.

Línea temática n° 20: Seguridad y desafíos en Latinoamérica

García, Rocío Soledad – UNVM – Villa María – rociogarciaa@gmail.com

Esta ponencia surge a partir del cursado de una diplomatura en Filosofía de la Liberación desde su corriente dusseliana articulada con algunos conceptos de la perspectiva decolonial que trabajamos en la investigación para la licenciatura. Las reflexiones que esbozamos se tejen a partir de la articulación y relación entre la decolonialidad¹ y la filosofía de la liberación en su vertiente dusseliana² (FL) como formas de comprender la realidad social. Dos corrientes que logran puntos de contacto y encuentro enriquecedores a la hora de pensar no sólo la alteridad como alteridad, sino la transformación social para un mundo donde prime la posibilidad de ser otrxs como otrxs.

De esta manera la ponencia se centra en una articulación de categorías que surgieron desde un andar académico y social, y que permiten adentrarnos a esta búsqueda del otrx como otrx desde la sensibilidad y como pensar la política desde ahí, desde una posición de vulnerabilidad en la relación entre nosotrxs/otrxs, y la posible reconstrucción de esa separación desde una mayor pluralidad. Partimos desde la premisa de que la transformación social hacia mundos más democráticos, justos, dignos y abiertos, no se pueden construir desde nociones cerradas y univocas del “nosotrxs”, sino desde la diversidad y la pluralidad, desde el derecho del otrx a ser otrx.

Lugares de enunciación: Latinoamérica.

Las perspectivas que traemos a estas reflexiones nos permiten comprender que pensar desde Latinoamérica significa reconocernos como parte de trayectorias históricas que construyen un lugar de enunciación. La decolonialidad utiliza las categorías de geo y corropolítica para explicitar que todo conocimiento tiene un donde, un cuerpo, un contexto donde se produce y enuncia, y que tiene consecuencias negarlo: cuando asumimos que hay un conocimiento universal y objetivo, el resto de los otros

¹ Para una introducción a los conceptos que plantea la decolonialidad véase Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa, (1) pp.51-86. Recuperado de <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/122.pdf>

² Consideramos que existen diversas filosofías de la liberación, la que encuentra su exponente en Dussel es una, que consta de determinadas maneras de comprender la realidad y la praxis liberadora.

conocimientos dejan de ser válidos (es el proceso de construcción del pensamiento científico europeo occidental en la modernidad) (Castro-Gómez, 2005; Mignolo, 2010, 2015). Estas coordenadas desde las cuales pararnos nos habilitan a reconocer la existencia de otros conocimientos y seres que construyen conocimiento.

Los sujetos marcados por la herida colonial son parte de esa otredad en la que estamos pensando, situarnos corpo y geopolíticamente en estos territorios nos ayuda a vislumbrar esa alteridad. La FL “toma al sujeto latinoamericano desde su dolor sacrificial inicial” (Heredia, 2019:5), desde esa situación de dominio y exterminio, de explotación y marginalidad que inicia con la conquista y que persiste hasta la actualidad a través de diferentes dispositivos.

Para poder adentrarnos de alguna manera a la complejidad de las realidades latinoamericanas, que se insertan en una matriz mundial de poder que organiza cada ámbito de existencia social desde diferentes ejes como la clase, el género y en estos territorios con mayor profundidad, la raza³, hay un concepto trabajado por Quezada: “Anaesthesia” (2018). La anaesthesia viene a significar una pérdida de la sensibilidad, en relación al otro como ser humano y como naturaleza. Y en el desarrollo de Quezada, se vincula a un modelo social que tiene como expresión actual al neoliberalismo.

¿A qué apuntamos? Para comprender porque estamos planteando la idea de la ética, la política y la sensibilidad hacia el otro como otro, debemos de alguna manera dar cuenta de que la matriz de poder en la que producimos y reproducimos nuestras vidas limita y determina formas de relacionarnos que han sostenido, desde la conquista, la violencia con la alteridad. Hay un modelo epistémico, económico y ontológico: el eurocentrismo, el capitalismo, la colonialidad, atravesados por el patriarcado, que constituyen formas de organizar la existencia social que han generado y sostenido desde hace más de cinco siglos divisiones y jerarquías sociales. Son construcciones de dicotomías y escalas de superioridad que se imponen desde formas diversas de explotación y dominación, donde cada otredad es puesto en ese lugar desde una violencia física, epistemológica, racial, sexual, clasista, entre otras⁴.

³ El desarrollo argumentativo de Quijano y Segato para pensar la raza en nuestro continente es sumamente enriquecedor. Véase Quijano, A. (1999). ¿Qué tal raza!. Ecuador Debate, (48), pp. 141-152. y Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. En Crítica y Emancipación, (3), pp. 11-44; entre otros.

⁴ Las afirmaciones que realiza este párrafo se sostiene en un trabajo de investigación previa realizado por mí en el Trabajo Final de Grado: (2018) “Raza y Movimientos Indígenas. La recuperación y reapropiación de formas otras de

Este modelo tiene un costo, y es la posibilidad de ser alteridad. Porque las opciones que ha impuesto históricamente a todo ser que se presenta como distinto es constituirse como “Lo Mismo” (Dussel, 1994), despojándole toda posibilidad de pensarse y organizarse desde formas otras de existencia social; o la marginación y exterminio, la amenaza constante de destrucción. Ambas constituyen maneras violentas de relacionarse con la otredad: llamesé comunidades indígenas, afrodescendientes, sexualidades disidentes, etc.

Lo que proponemos es reconstruir lógicas otras donde la relación entre el nosotrxs y los otrxs ya no sean pensadas desde jerarquías y superioridades impuestas de manera violenta. Y esa posibilidad, donde las líneas de división ya no tengan que ver con dominio y explotación ni con imposiciones de modelos a ser “universales”, la podemos empezar a rastrear cuando dejamos de pensar a lxs otrxs en la fractura con el nosotrxs, y nos abrimos a la sensibilidad que nos permita escuchar al otrx desde su alteridad.

Ética y sensibilidad: heteronomías.

Consideramos que hablar de la ética de la liberación nos permite pensar una posible respuesta al problema de la otredad en América Latina. La ética de la liberación nace como parte de un pensamiento situado, geo-corpo localizado, que intenta co-construir con otros espacios teóricos y movimiento sociales una respuesta a ese grito de injusticia que se enuncia desde la exterioridad latinoamericana. Como nos sugiere Reyes López, el pensamiento dusseliano “no está en el punto culminante de la <historia> sino precisamente en la historia donde acontecen las más espantosas atrocidades” (2019:2). Hablar de ética, heteronomía, sensibilidad, estética, es introducirnos en un mapa conceptual que deja de producir una mirada violenta sobre la alteridad para dar paso a la responsabilidad, al compromiso ético-político.

Para pensar la praxis liberadora podemos partir de reconocer la matriz de poder moderno/colonial que Dussel, Quijano, y tantos otras/os autores analizan para entender cómo opera el poder en este lado oscuro de la modernidad (Dussel, 1994, 2011; Quijano, 2011). Porque necesitamos dar cuenta de la multiplicidad de mecanismos que generan la opresión, explotación, dominación e injusticia. La idea de la dispensabilidad de la vida humana que Maldonado Torres analiza a través del concepto de colonialidad del ser

democracia desde la perspectiva decolonial en América Latina”, la cual utilizó autores decoloniales o cercanos a dicha perspectiva como Castro-Gómez, Dussel, Maldonado Torres, Mignolo, Quijano, Walsh, entre otros.

(2007) resulta esclarecedora para ubicar la violencia de la relación entre los que habitan el lado de la modernidad y los que habitan el lado colonial. Las jerarquías de humanidad que generan y reproducen la clase, el sexo y la raza a través de las estructuras capitalistas, patriarcales, coloniales, eurocéntricas, que organizan la vida social en la mayor parte del mundo, son jerarquías que marcan cuerpos como dispensables, menos valiosos, menos humanos⁵.

Entonces, ¿cómo pensar la transformación social frente a esta matriz de poder? La decolonialidad y la FL encuentran en la alteridad la posibilidad de mundos otros. En las fronteras y fracturas de esta matriz de poder moderno/colonial habitan una multiplicidad de formas de ser y saber que desde diversos tiempos y lugares resisten y re-existen⁶.

Quezada (2018) habla de una constelación estética para una praxis liberadora donde plantea la sensibilidad como eje estructurador de dicha constelación, pensándola a través de diversos conceptos o categorías. Su desarrollo nos habilita a ubicar la **estética** en la cotidianidad, como lugar donde lo sensible nos permita prestar atención al dolor del otro y reflexionar críticamente desde allí. El autor remarca que debemos partir de nuestra propia corporalidad para una reflexión estética, en la medida en que la corporalidad se construye de manera sensible y cultural en esa relación otro-yo (Quezada, 2018). Es nuestra interpretación que construir la estética desde nuestra corporalidad, que nos lleva a la corporalidad del otro y nos permite, siguiendo a Quezada, hacernos responsables por la existencia del otro (2018), es un proceso de humanización de la alteridad.

La propuesta de Quezada es la idea de sinestesia, el “sentir con el otro” (2018:12), el abrirse a otras sensibilidades complejizando la nuestra:

La sinestesia como momento de afirmación busca combatir la somnolencia de un pueblo hambriento e inhabilitado, va contra las políticas de muerte, alza la voz y nos muestra quiénes somos, porque no hay manera de hallarse sin la comunidad, sin caer en ese solipsismo autodepredador que no es más que el sujeto negándose a sí mismo. A partir de la integración de sentires es que se afirma la comunidad y en esa afirmación se hace presente el potencial de acción que logra la colectividad (Quezada, 2018:13).

La filosofía de la liberación en su corriente dusseliana afirma dos momentos de la praxis liberadora: uno negativo, de crítica y deconstrucción, y uno positivo, de

⁵ Y es un ejercicio fácil de comprobar, los medios masivos de comunicación y la visibilización de ciertas víctimas por sobre otras. Cada atentado sobre tierra eurooccidental y/o estadounidense tiene una trascendencia distinta a cualquier otra parte del globo.

⁶ Para el desarrollo de este concepto véase Albán Achinte, A. (2003) *Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos*. En C. Walsh (Ed.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgente de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Tomo I.

construcción de otros mundos y órdenes distintos. Ambos momentos son pensados en términos colectivos, siguiendo a Roda (2018), no hablamos de un discurso filosófico individual sino que siempre partimos de una comunidad y la comunidad (o movimiento social, u organización, etc.) es ya un sujeto filosófico que puede construir su propio discurso político/filosófico. “Nadie se libera solo” (s/a: 161) nos dice Ardiles, apuntando a que la única forma de liberación es la del todo.

Retomando entonces la estética como teoría de la sensibilidad, y entendiendo a ésta como la capacidad de sentir con el otro, podemos entender la filosofía de la liberación, siguiendo a Bruce, a partir de una “conmoción ético-política como nutriente del filosofar” (2018) donde la raíz de esta corriente de pensamiento se aloja en la “sensibilidad ética” (2018:3), que es una ética para el otro, por el otro, en la medida en que nos está interpelando, incomodando y en esa incomodidad nos da cuenta la otredad de su “alteridad depreciada” (2018:3). Entendemos que cuando nos dejamos habitar por la otredad y nos desprendemos de los mecanismos que nos hacen ver a los otros como inferiores, que construye al otro de manera carenciada, faltante de- (uno de los dispositivos más exitosos ha sido el de raza y blanquitud), podemos construir una mirada, sostener una relación donde el ser de la alteridad se constituye por sí misma.

Hay una problemática que nos atraviesa, ¿cómo explicitar una relación entre el nosotros y la alteridad donde podamos salirnos de lógicas salvatorias que no impliquen reproducir ciertas prácticas de superioridad/inferioridad? La idea de desprendimiento de Mignolo nos puede ayudar: “una vez que caes en la cuenta de que tu inferioridad es una ficción creada para dominarte (...) entonces te desprendes. Desprenderse significa que no aceptas las opciones que se te brindan” (Mignolo, 2015:179). Consideramos que en los múltiples procesos donde la otredad nos interpela se producen desprendimientos de ciertas estructuras y lógicas de dominación que nos involucran a todos como parte de ese proceso liberador. En ese sentido Bruce entiende la inequidad desde la cual reclama el grito del otro, que nos interpela como una inequidad que necesariamente nos involucra y por eso nos habla en términos de compromiso ético-político: “una solidaridad, como amistad alterativa que se origina por la responsabilidad para con el otro castigado, es la condición ética pre-ontológica de un pensar que se enraíce en nuestro continente” (Bruce, 2018:5).

El concepto de heteronomía se entiende como esa condición ética pre-ontológica, forma que propone esta filosofía de la liberación como praxis para actuar en el mundo y

para pensar las relaciones humanas. Entendemos que hablar de una condición ética pre-ontológica supone una concepción de cómo actuar humanamente previa a la definición del sujeto como yo, y esa condición heterónoma es la responsabilidad por el otro. Este concepto es trabajado desde el desarrollo argumentativo de Levinas, también trabajado por autores decoloniales. Lo que resaltan estas corrientes del pensamiento levisiano es la ruptura con una filosofía que se centra en el ser y la ontología como su fundamento, para proponer que el sustento del yo es la relación con el otro, lo que Levinas va a colocar en una dimensión trans-ontológica. Sin esa relación no hay subjetividad, ni razón, ni ser posible (Maldonado Torres, 2007).

Como bien aclara Rabinovich el concepto de heteronomía que propone Levinas está enmarcado en una razón ética pre-originaria, anterior a la razón lógica o la autonomía kantiana (s/a). Las interpretaciones de esta autora como la de Maldonado Torres sobre los escritos levisianos parecen indicar que hay un olvido sostenido en la filosofía occidental hegemónica, eurocéntrica, de esta relación o razón ética para sostener al ser como razón última. Esto, en el plano donde se concretizan las relaciones sociales, ha llevado a la opresión de la otredad en el nombre de un ser cuyo rostro es blanco, europeo, masculino, heterosexual. Detrás de la filosofía de Levinas, como judío que sobrevivió al Holocausto, hay una búsqueda de justicia, tal vez una ética de humanidad que nos permite reconstruir los lazos sociales a partir del reconocimiento del sufrimiento de los otros: “al definir al sujeto a partir de su responsabilidad por la fragilidad del otro, la heteronomía cuestiona radicalmente el esquema de autoafirmación que ha imperado en la ética y en el pensamiento occidental” (Rabinovich, s/a: 4). La idea del cara a cara como la interpelación del rostro de los otros desde la propia vulnerabilidad del yo nos puede remitir de nuevo a esa idea de la sensibilidad ética.

Otredad y Ser o como ser todos alteridad.

Si pensamos en la sensibilidad ética como un camino a la otredad, también nos permitimos reflexionar sobre la afirmación del otro a ser otro, y para ello necesitamos desmontar una matriz ontológica y epistémica que se impone desde hace siglos como modelo unívoco, universal: eso que el pensamiento decolonial denomina “sistema imperialista/ occidentalocéntrico/ capitalista/ patriarcal/ moderno/ colonial” (Grosfoguel, 2011: 98). Si no nos salimos de las lógicas de imposición de modelos universales a ser, si no dejamos de reproducir las prácticas que sostienen a lo Mismo y niegan al Alter, al

Otrx, como sub-humanidad, no podremos empezar a comprender la injusticia en la que se sostiene el lugar de la alteridad ni construir la pluriversalidad.

Proponemos dos caminos, entre tantos otros posibles, que nos habilitan a pensar el derecho del otrx a ser otrx. Por un lado, la crisis civilizatoria que nos atraviesa, en relación al agotamiento de un modelo económico, y más que eso, un modelo social que se sustenta en la destrucción de la otredad, como parte de la humanidad y como naturaleza. La colonialidad de la naturaleza (Achinte A., Rosero, 2016) nos está llevando al agotamiento de las condiciones de posibilidad de la vida humana, frente a esto la necesidad de encontrar formas otras donde la relación naturaleza-humanidad se constituya de otra manera. En Latinoamérica las comunidades indígenas nos suelen aparecer como esa otredad que resiste y re-existe, con sus propias conflictividades y atravesados por lo moderno/colonial, como espacio/tiempo que nos interpela y nos muestra esa diversidad de formas en que podemos entendernos con el mundo que nos sostiene.

Un ejemplo de esto es la ética de la crianza mutua con el mundo (Vilca, 2018), que nos invita a reflexionar sobre estas praxis, que se gestan en otras trayectorias históricas pero profundamente marcadas por la colonialidad, y que nos ponen de manifiesto que podemos existir humanamente de otra manera:

Entonces el saber tendrá que ver con una conformación relacional con el mundo cuyo valor parece estar en la reciprocidad; en el cuidado y en la crianza mutua. La reciprocidad parece constituir un valor mediador (chakana) entre los diversos existentes, su frontera no se limita a lo humano sino que se entiende al universo de los diferentes seres no humanos. Se diferencia de la solidaridad en tanto la reciprocidad debe ser permanente, mientras que la solidaridad termina cuando el que es ayudado satisface sus necesidades, o el dador rehúsa seguir siendo solidario. La reciprocidad supone la hospitalidad (korpachay/korpachaska) e incluye en su seno la solidaridad, constituyendo una base y a la vez un horizonte de una justicia global (Vilca, 2018: 4).

Queda más claro en sus palabras, por eso la cita extensa. La reciprocidad, junto con otros conceptos que describen como se comprende las relaciones humanas y no-humanas en varios pensamientos indígenas, es una categoría fundamental porque nos retrotrae a pensar la heteronomía, la responsabilidad por la vida de lxs otrxs y la sensibilidad ética. Y nos parece pertinente aclarar que si bien encontramos en el pensamiento zapatista, andino, mapuche, guaraní, entre tantos otros, una concepción de comunidad y naturaleza que los acerca, también, desde otras alteridades, se plantean esas relaciones por fuera de la lógica sujeto/objeto eurocéntrica.

La pregunta que termina en el derecho de la otredad a afirmarse como otredad puede ser abordada, como decíamos anteriormente, desde la preocupación por una crisis

civilizatoria que nos lleva a mirar la otredad y ver en ella posibles respuestas, alternativas, para salirnos de las lógicas capitalistas/coloniales. El otro camino posible es desde un posicionamiento ético-político que nos habilita a ser capaces de escuchar la humanidad de la alteridad, que irrumpe en una totalidad construida en base a su marginación y que se vuelve un acto político trascendental. Aquí vamos a introducir un concepto de la filosofía liberacionista dusseliana para pensar el diálogo entre alteridades, complejizando el nosotros para poder reflexionar sobre nuestra propia alteridad, se trata de la **analéctica**.

Vamos a retomar la idea de Totalidad y exterioridad para explicarnos desde Dussel. Cuando hablamos de Totalidad, en esta corriente filosófica, podríamos entenderla como ese sistema dominador constituido por aquello que venimos denominando patrón de poder moderno/colonial/capitalista/patriarcal/eurocéntrico, es decir, una serie de relaciones sociales que son determinadas/impuestas en cada ámbito de existencia social. La idea de una Totalidad cerrada apunta a una configuración donde prevalece la dominación, explotación, y la violencia que conlleva. Suponen verdades totalitarias donde el Otrx es negado, exteriorizado (Reyes López, 2019). Lo interesante aquí, para explicar la irrupción del Otrx en la Totalidad, es la concepción de la alteridad desde dos momentos, como diferente y como distinto (Reyes López, 2019). Como diferente, Dussel entiende al otrx de la Totalidad como oprimido por ésta, es una parte funcional del sistema, es la alteridad en su negatividad. Pero el oprimido también es la alteridad en su positividad, es la exterioridad de la Totalidad y como tal es distinto a ésta (Dussel, 1988). Así, Reyes López, siguiendo a Dussel, entiende a la otredad, como exterioridad, como el momento de “revelación”:

Otro como “revelación” no puede ser objeto de un análisis conceptual e intelectual en primera instancia, sino que es ante todo la crisis misma que fractura toda “verdad” o “justicia” vigentes, y por ello es ética y no intelectual. Es la experiencia del des-fondamiento. No es actitud ante los entes y sus cualidades sino actitud re-ligante con un Otro que no termina por someterse, por integrarse, por doblegarse a lo constituido (2019:10).

Es interesante esta comprensión de la relación entre la Totalidad y la exterioridad, y la doble vinculación del oprimido. La importancia de la otredad es que cuando nos interpela, cuando la alteridad es sentida desde la escucha, lo que oímos es la injusticia de esa Totalidad cerrada, unívoca, opresora. Es la estructura a la cual hemos sido funcionales la que genera el sometimiento, el dolor, la pobreza. La misma posibilidad de interpelación está dada, siguiendo a Reyes López y Dussel, por la semejanza entre el Otrx y yo, porque el Otrx es mi posibilidad radical, y me abre a la trascendencia como especie, como humano, me desubica y desarraiga de la Totalidad, genera un espacio crítico de

comunicación (Reyes López, 2019). Lo que resalta la filosofía de la liberación dusseliana es que el diálogo se establece entre semejantes y no idénticos, análogos en su vida, “devenimos semejantes en la procuración de la realización digna del Otro como otro” (Reyes López, 2019:7), lo que podríamos entender como una humanización de la alteridad frente a la develación de los mecanismos de deshumanización. Para ir cerrando, Reyes López, siguiendo a Dussel, introduce el concepto de Totalidad Abierta: la irrupción de la otredad desacraliza la totalidad y abre la puerta a una construcción otra, porque su palabra es una palabra otra (2019). Si hay una imposibilidad de cierre “no hay nunca una Totalidad idéntica consigo misma porque aquello que sostiene toda Totalidad es la libertad plena del Otro que en el momento del <desbordamiento> irrumpe como potencia purificante, liberadora” (Reyes López, 2019:13). Lxs otrxs son la posibilidad misma de la creación histórica (Reyes López, 2019).

Creemos que un camino de comprensión del derecho del otrx a ser otrx puede ser pensando desde ahí, desde la alteridad como aperturante y liberadora. Por eso decíamos que es un acto político trascendental, como “la posibilidad <realista> de superar las formas concretas de dominación” (Reyes López, 2019:6). Y esto es posible porque el Otrx es real, concreto: es el/la pobre latinoamericanx, colonial, explotadx “que tiene <rostro> porque tiene memoria, tradición, es el Pobre que se levanta contra el poder y hace historia, su historia” (Reyes López, 2019:15).

La analéctica, entonces, es pensar al otrx como análogo, como más allá del logos cuando el logos es la lógica de la Totalidad. Es poder establecer, desde el respeto a la vida del otrx, desde las heteronomías, desde la sensibilidad ética, la posibilidad de la apertura porque cuando niego la alteridad niego la posibilidad radical de un mundo pluriversal y me niego a mí mismo como distinto (Reyes López, 2019). La pluriversalidad es una propuesta que, en los términos de Mignolo, se entiende como “la diversidad como proyecto universal” (2003:20), semejante a la Transmodernidad (2011) de Dussel, y muchas otras propuestas más, que desde diferentes lugares de enunciación evidencian la pluralidad radical de la alteridad y la potencialidad para construir mundos dignos.

Comunidades otras desde heteronomías otras

A partir de lo trazado hasta aquí queremos dejar planteadas dos reflexiones: como pensar la heteronomía en el marco de comunidades que superan los lazos sociales entre

otrx-yo, y como pensar sociedades diversas donde las formas de entender la heteronomía surgen de distintas genealogías, ambas sin reproducir lógicas de imposición.

Rabinovich (s/a) entiende, en su lectura sobre Levinas, que en la sociedad “la ética desempeña un papel de horizonte, de promesa” (s/a: 4), la heteronomía se establece como parte de la genealogía de la autonomía política, la antecede. La posibilidad de autonomía de una comunidad sin tiranía está dada por la mantención de la heteronomía, porque la libertad se entiende en relación a lxs otrxs: cuando el rostro del otrx nos interpela y nos da cuenta de su situación y nuestra propia vulnerabilidad, ahí podemos empezar a ejercer nuestra libertad (Rabinovich, s/a). Nos permite afirmar al otrx como otrx ejerciendo la posibilidad de ser otrx.

Lo segundo que nos planteamos tiene que ver con deprendernos un poco del concepto de heteronomía levisiano y acercarnos a otras formas de construir pensamiento y prácticas donde el nosotrxs comunitario se construye desde la afirmación de la diversidad.

En las alteridades hallamos heteronomías que son posibilitadoras de autonomías políticas, que piensan la comunidad desde lazos sociales sostenidos en el respeto al otrx en su otredad como condición de posibilidad de sociedades pluriversales, abiertas. Rabinovich cita al pensamiento andino, tojolabal, judío, entre otros, como maneras de concebir la existencia social en comunidad donde “la heteronomía funge como garantía de la autonomía con justicia” (s/a:10).

Para cerrar

El sentido de la ponencia fue plantear algunos conceptos en el marco de este encuentro de saberes y praxis que se articulan alrededor de Latinoamérica. La búsqueda constante de herramientas y comprensiones que permitan conocernos, conocer las realidades diversas que atraviesan estos territorios. Introducimos la estética como la sensibilidad ética de abrirnos en la cotidianidad al otrx como otrx y las potencialidades de la alteridad cuando irrumpe, denuncia y se afirma como otredad. La heteronomía y la posibilidad de encontrar heteronomías otras desde genealogías diversas, marginadas por procesos históricos de dominación, que re-existen y convocan a una apertura creadora, transformadora, radicalmente plural. Ahí la importancia del derecho a la otredad, a romper con dicotomías y binarismos para afirmar que todxs somos humanidad. Y la idea de humanidad para reafirmarse en contra de filosofías políticas que históricamente discutieron eso y que justificaron los más atroces mecanismos de violencia. Abrir

múltiples reflexiones y posibilidades de discutir lo establecido como Totalidad unívoca, como dado y normal, para explotar las pluralidades de seres y saberes.

Bibliografía

Achinte A., A. y Rosero, J. (2016, octubre) *Colonialidad de la naturaleza: ¿imposición tecnológica y usurpación epistémica? Interculturalidad, desarrollo y re-existencia*. Nómadas. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/noma/n45/n45a03.pdf>

Ardiles, O. (s/a). "Lo estético" como mediación liberadora. Capítulo 1.

Bruce, B. (2018). *La conmoción ético-política como nutriente del filosofar liberacionista*. Clase 3. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Colombia: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Dussel, E. (1988). *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Iztapalapa, México: Siglo XXI.

_(1994). 1492. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: UMSA y Plural editores.

_(2011). *Transmodernidad e Interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación)*. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 45-72). Buenos Aires, Argentina: CICCUS, CLACSO. (2da edición)

Gotta, C. (2019). *Cosmovisiones, identidades y derechos epistémicos: O cómo desmontar la crisis civilizatoria y la mercantilización de la vida*. Clase 17. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Grosfoguel, R. (2011). *La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos*. En A. Vianello (Coord.), *Formas-Otras Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). Barcelona, España: CIDOB. Recuperado de <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>

Heredia, N. (2018). *Vigencia de la Pedagógica dusseliana desde la Ética y la Política de la Liberación*. Clase 20. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Lima Rocha, O. (2018). *Lo "estético" como horizonte utópico y mediación liberadora en la filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles*. Clase 10. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Maldonado Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para*

una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (pp. 127-168). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores y otros.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Editorial Akal.

_(2010) *Desobediencia epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad y gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Signo.

_(2015) *Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica*. En W. Mignolo, *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad* (Antología, 1999-2014) (pp. 173-190). Barcelona, España: CIDOB.

Morete, J. (2018). *Descolonización Cultural – Los Derechos Humanos desde una comprensión ética y política de la Filosofía de la Liberación*. Clase 8. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Quijano, A. (2011). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 219-264). Buenos Aires: CICCUS CLACSO (2da edición).

Rabinovich, S. (s/a). *Heteronomía*.

Reyes López, J.A. (2019) *De la dialéctica de la Univocidad a la ana-dialéctica de la Distinción. Una ética latinoamericana de la apertura. Comentario crítico al capítulo VI del Tomo II de Para una ética de la liberación latinoamericana*. Clase 14. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Roda, H. (2018) *La ética de la liberación: los sujetos filosóficos y los principios éticos para la afirmación de la vida*. Clase 13. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Ruiz Sotelo, M. (2018). *Fundamentos indoamericanos del pensamiento decolonial*. Clase 9. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.

Vilca, M. (2018). *Ética de la crianza mutua con el mundo*. Clase 12. En Diplomatura Universitaria en Filosofía de la Liberación: ÉTICA, POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. Tercera Cohorte (2018/2019). Universidad Nacional de Jujuy- Universidad Nacional del Comahue/ AFyL Argentina.