



**UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL**

Monografía Licenciatura en Trabajo Social

Cuerpes plurales desde la estética de la liberación

Paula Fernanda Gil Olivera

Tutora: María Noel Miguez Passada

**Montevideo, Uruguay
(2026)**

Agradecimientos

Hasta acá mi camino ha sido construido con la contención de mujeres fuertes, leales y amorosas,

solo me resta agradecerles por dejar en mi un poquito de ustedes, por abrazar todas mis versiones y ser refugio en muchas ocasiones,

esta monografía no tendría el mismo significado sin ustedes a mi lado,

gracias mamá, Fiamma, Vivi, abuelas, tías, a mis amigas y a Meme, quien supo acompañar con serenidad y cariño en esta recta final.

A mi ahijado Facu, que tan pequeño y sin saber fue mi fuente de energía en este proceso, gracias, muchas gracias pequeño de la nina.

Índice

Introducción.....	4
Capítulo 1: Estética de la liberación en las tramas de la decolonialidad.....	9
1.1 Principales nociones para un acercamiento a la perspectiva decolonial.....	9
1.2 Decolonialidad del poder, del ser/estar y del saber.....	11
1.3 Los aportes de Enrique Dussel a la perspectiva decolonial.....	15
Capítulo 2: Redes sociales y sus mandatos moderno-coloniales.....	18
2.1 Redes sociales, poder y la idealización del “sujeto uno”.....	18
2.2 La estética de la liberación y la otredad.....	21
Capítulo 3: Estética de la liberación y discapacidad desde Instagram.....	24
3.1 Primer comentario.....	25
3.2 Segundo comentario.....	26
3.3 Tercer comentario.....	27
3.4 Cuarto comentario.....	28
3.5 Quinto comentario.....	29
Reflexiones finales.....	31
Bibliografía.....	36
Anexos.....	38

Introducción

Este documento corresponde a la Monografía Final de Grado de la Licenciatura en Trabajo Social, de la Facultad de Ciencias Sociales, UDELAR.

El tema a ser abordado en el presente trabajo es: Cuerpes plurales desde la estética de la liberación. Tiene como cometido conocer cómo son vistas y/o reconocidas les cuerpos plurales desde la estética de la liberación, tomando una postura decolonial, abordando conceptos actuales, y observando las miradas coloniales que se propagan en las redes sociales virtuales en relación a este tema.

El interés de abordar esta línea de investigación en la presente monografía de grado surge luego de asistir al curso “Análisis Crítico en Discapacidad” dictado en el marco de la Licenciatura en Trabajo Social. En el curso se abordó a fondo todo aquello que tiene que ver con discapacidad, trayendo a mi¹ realidad conceptos hasta entonces desconocidos, o al menos que yo particularmente no los relacionaba con la discapacidad, entre tantos otros, está el concepto de decolonialidad, estética de la liberación y pluralidad. Hoy, estos conceptos son claves para desarrollar el presente trabajo. El curso no solo me permitió aprender nuevos conceptos, sino que también atravesó y quebró muchos estigmas, preconceptos, arrojándome a percibir cosas, situaciones, que desde la cima de mis privilegios no podía visualizar.

Este quiebre en mi percepción sobre la realidad, yendo más allá de lo que hace parte de la mía, permitió que comenzara a transitar por mis entornos de una forma más sensible a percibir a les otros, logrando identificar lo que me motivó a elegir esta temática. Percibí la presencia cada vez más activa de cuerpos plurales² en las redes sociales virtuales como forma de militancia activa para hacer visibles la pluralidad de seres en sociedad. En las plataformas digitales, como Instagram o Facebook, millones de personas exponen sus vidas día a día, abordan temáticas diversas e influyen en las vidas de quienes consumen sus contenidos. Frente a esta situación, les invito a sentipensar desde este lugar les cuerpos plurales a partir de la estética de la liberación.

¹ La presente monografía está escrita en primera persona, haciéndome cargo de mi sentipensar al respecto y de las reflexiones que de aquí surjan.

² Con “cuerpes plurales” estaré haciendo referencia a la pluralidad de corporalidades en sociedad.

El tema escogido para desarrollar en el presente trabajo final de la Licenciatura en Trabajo Social tiene como trasfondo la perspectiva colonial de la realidad social, en tanto ésta es la que se nos ha impuesto en los últimos cinco siglos. Se trata de una temática relevante para comprender desde las Ciencias Sociales cómo les cuerpos quedan mediados sistemáticamente por una mirada colonial de la realidad social, orientando deseos, anhelos, gustos, pasiones, etc., sin tomar en cuenta que esa es una manera de habitar el mundo, pero no la única. Para la perspectiva decolonial, la pluralidad de cuerpos, de cómo habitan sus existencias, de cómo son vistas y reconocidas, resulta fundamental para interpelar los instituidos estéticos que nos median como seres plurales en sociedad.

Conceptos como “normalidad” y “anormalidad” se han construido socialmente en un contexto social moderno colonial. Lo que se define como “normalidad” es todo aquello que es predecible, que es esperado, deseado, que forma una hegemonía y es aceptado por todos. En este sentido, Kipen, A. Lipschitz (In Rosato y Angelino, 2009), dice que:

La normalidad y su ideología normalizadora son una construcción, en un tiempo y en un espacio determinado, fruto de ciertas relaciones de desigualdad que permiten a un grupo instalar ciertos criterios para delimitar qué es y qué no es, es decir, criterios hegemónicos, que aparecen como únicos e incuestionables (p.118).

En contraposición, la “anormalidad” sería lo cuestionable, lo no aceptado, lo marginado. Es decir se tratan de conceptos socialmente construidos desde la modernidad colonial, que se desarrollan y pasan de generación en generación. Los métodos para establecer lo que se considera “normal” varían a lo largo del tiempo, siendo los imperativos coloniales los que demarcan y exigen las sociedades occidentales modernas, tanto para el Norte Global³ como para el Sur Global. Su principal objetivo es regular y generar individuos que cumplan con las expectativas y normativas impuestas por las instituciones y discursos predominantes.

Para poder comprender este entramado, les invito a reflexionar desde la decolonialidad, perspectiva que va a “interpelar las formas aprendidas del conocimiento

³ “Cuando desde la perspectiva decolonial hacemos referencia al Norte Global y al Sur Global, estamos remitiéndonos a las diferencias epistémicas en las formas de conocer, más que a geolocalidades de un Norte y un Sur” (Míguez, 2022, p.119).

“unívoco” de la modernidad colonial, el cual engalana la “universalidad” (eurocéntrica) como absoluto indiscutible, invitándonos a experimentar formas otras de aprehensión de la realidad de la mano de la pluriversalidad y de la polisemia” (Díaz et al, 2023, p.20).

Este trabajo será relatado utilizando un lenguaje inclusivo, no sexista. El lenguaje inclusivo es una manifestación política para no encasillar a las personas en constructos sociales sobre género. Considero que utilizar el lenguaje no sexista va de la mano con el tema a ser abordado y es coherente con el enfoque decolonial que se le está dando al presente trabajo. La perspectiva decolonial busca dismantelar las jerarquías y las normas restrictivas impuestas por los sistemas coloniales, por lo que escribir con el lenguaje no sexista permitirá una mayor inclusión de las personas a la hora de la lectura. En conclusión, en lo que a mi concierne, utilizar un lenguaje que refleje y respete la pluralidad de identidades de género no es solo una acción ética, sino que también es una acción política para el reconocimiento de la pluralidad de seres en sociedad.

Más allá de que me posiciono desde la perspectiva decolonial, para dar respuesta a las exigencias modernas coloniales de la academia, planteo el siguiente objetivo general y objetivos específicos.

Objetivo general: Conocer cómo son vistas y/o reconocidas les cuerpos plurales desde la estética de la liberación.

Objetivos específicos:

- Estudiar los constructos teóricos en torno a la estética de la liberación desde la perspectiva decolonial.
- Analizar cómo a través de las redes sociales se materializan los instituidos moderno-coloniales en torno a les cuerpos.
- Analizar cómo la estética de la liberación se manifiesta en perfiles de Instagram de personas en situación de discapacidad.

Es fundamental destacar que este hecho no significa una adhesión ciega a los estándares coloniales, sino que es una estrategia consciente para llevar a cabo la investigación y plasmar conocimientos desde una perspectiva decolonial. En relación a las exigencias académicas modernas coloniales me refiero a las distintas formas de obtener conocimientos que se han ido consolidando en el mundo académico de una forma estandarizada, transformándose en modelos que se reproducen, que perpetúan estructuras de poder y conocimiento moderno coloniales, estableciéndose que las normas académicas que dan respuesta a estos instituidos son las únicas posibles para generar conocimientos y verdades absolutas. En este sentido, comparto con Lander (2003) cuando plantea que: *“Esta es una construcción eurocéntrica, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia, colocando su especificidad histórico-cultural como patrón de referencia superior y universal”* (p.10). Por lo que transitar por otras formas de generar conocimiento, permite romper con estas estructuras de poder.

Decolonizar el conocimiento y dar visibilidad a perspectivas otras y experiencias situadas me permite transitar por este proceso decolonizador (decolonizante)⁴, el cual en las lógicas moderno coloniales sería nombrado como proceso de investigación, desnaturalizando los conocimiento que tengo como verdades absolutas. Estos conocimientos son herencias del modelo académico moderno colonial en el que transitó la mayor parte de mi vida académica.

Embarcarme en un proceso decolonizador, es también ir buscando conocer formas otras de escribir, adquiriendo un nuevo lenguaje y nuevas palabras que den cuenta de la pluriversalidad de saberes. Para este proceso decolonizador, dejaré de lado las denominaciones moderno-coloniales para la producción de conocimientos, como son “investigación”, “técnicas”, “metodología”, con excepción de aquellos momentos en que sea necesario aclarar algo, hacer una comparación o hasta mismo cuando se haga indispensable seguir una norma académica. Desde la perspectiva decolonial se adoptarán palabras que den “cuenta de formas otras de pensar(nos), conocer(nos), reflexionar(nos), sobre las tramas de lo histórico-social que nos encuentran en nuestras particularidades comunitarias” (Chacón et al., 2023, p. 33-34). En este sentido, en el marco de este proceso decolonizador, llevaré adelante

⁴ Frente a la voluntad de generar un conocimiento desde formas otras de saber, en este caso la perspectiva decolonial, se hace relevante adoptar términos que den cuenta de esto, por lo que Ortiz y Arias (2019), plantean que *“no debemos continuar utilizando el término “investigación” porque “domina” y “aliena” la decolonialidad”*. Y traen consigo entonces la noción *“de proceso decolonizante, que se configura desde el hacer decolonial cotidiano, mediante huellas y acciones decoloniales concretas”* (p.155)

un hacer decolonial⁵ (lo que sería la metodología en la razón moderna colonial), que me permita transitar por acciones/huellas decoloniales⁶ que me guíen hacia formas críticas de cómo se construyen y se desafían los cuerpos plurales en los espacios digitales y sociales.

Este proceso decolonial estará dividido en tres capítulos. En el primero haré un recorrido teórico sobre la perspectiva decolonial y sus entramados con la estética de la liberación, con la intención de acercar a quien lo lee a estas nociones que son las raíces de esta monografía. En un segundo capítulo me dedicaré a desentramar la incidencia de los constructos moderno/coloniales en las redes sociales virtuales, y cómo en esta se reproduce la idealización de los patrones de belleza. Y en un tercer y último capítulo interpelaré las tensiones entre la estética de la liberación decolonial (a través de posts en Instagram de personas en situación de discapacidad) y la estética exigida colonial (a través de quienes le responden desde los lugares más coloniales, patriarcales, capacitistas, heteronormativos, etc.).

⁵ En este proceso descolonizante “urge desengancharnos de la metodología de la investigación. No tenemos otra alternativa. De lo contrario, seguiremos encapsulados en la modernidad/colonialidad eurocentrada y occidentalizada. Emerge así el hacer decolonial, no como una nueva metodología, sino como una opción, como una forma “otra” de conocer, pensar, ser, hacer y vivir” (Ortiz y Arias, 2019, p.151).

⁶ “Las vivencias y experiencias son las configuraciones biopráticas de acciones emocionales, cognitivas, intelectuales, axiológicas, actitudinales y praxiológicas. Es decir, son las huellas que configuran el sentir, pensar, conocer, aprender, saber, ser, hacer y vivir humanos” (Ortiz y Arias, 2019, p.156-157). Es el quiebre con las nociones de “método”, “técnicas”, “instrumentos”, conceptos fuertemente arraigados a la estructura de producción de conocimiento moderno/colonial.

Capítulo 1: Estética de la liberación en las tramas de la decolonialidad

1.1 Principales nociones para un acercamiento a la perspectiva decolonial

La decolonialidad es una perspectiva esencialmente desarrollada por intelectuales de América Latina, que buscan dismantelar las lógicas dominantes de la colonialidad. Esta perspectiva reconoce y reivindica formas del saber, así como de que existen una infinidad de formas de ser/estar en este mundo que cohabitamos con la naturaleza. La decolonialidad interpela las estructuras de poder heredadas del eurocentrismo, abriendo camino a epistemologías que han sido históricamente silenciadas y subordinadas. En palabras de Restrepo y Rojas (2010):

La inflexión decolonial puede ser entendida de manera amplia como el conjunto de los pensamientos críticos sobre lado oscuro de la modernidad producidos desde los ‘condenados de la tierra’ (Fanon 1963) que buscan transformar no sólo el contenido sino los términos-condiciones en los cuales se ha reproducido el eurocentrismo y la colonialidad en el sistema mundo inferiorizando seres humanos (colonialidad del ser), marginalizando e invisibilizando sistemas de conocimiento (colonialidad del saber) y jerarquizando grupos humanos y lugares en un patrón de poder global para su explotación en aras de la acumulación ampliada del capital (colonialidad del poder) (pp. 37-38).

La perspectiva decolonial surge como una manifestación epistemológica del giro decolonial. Este giro representa la apertura hacia el reconocimiento de formas otras de existencia, de saber y de poder, desplazando las formas universalizadas impuestas por Europa, que históricamente se autoproclamó como el modelo único y legítimo a seguir. Gomez *et al.* (2021) señalan que el giro decolonial: “*Se trata de un proceso que devela las subjetividades sometidas, las vivencias, sentires, experiencias y saberes de quienes hemos sido contruidos como subalternos/as, como subordinados/as, como “otros/as”*” (p. 35). Entiendo que es el comienzo de un cambio por parte de quienes hemos sido sometidos desde hace más de quinientos años por las lógicas del ser/estar, saber y poder del Norte Global. Así, el giro decolonial se disemina como una invitación a liberar el pensamiento de las ataduras coloniales, y a imaginar formas de vida que no se encuentren guionadas por los instituidos modernos/coloniales. Como lo expresa Mignolo (2007):

El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otras (economías-otras, teorías políticas-otras); la limpieza de la colonialidad del ser y del saber; el desprendimiento de la retórica de la modernidad y de su imaginario imperial articulado en la retórica de la democracia (Mignolo, 2007, p. 29-30).

Es la búsqueda por la dignificación de saberes y prácticas históricamente negadas, y por la estructuración de un mundo que entiende de pluralidades.

El intercambio sobre temas como el eurocentrismo y la colonialidad del poder entre intelectuales del Sur Global, dio origen a muchos de los textos que tratan de dar cuenta de lo que es la decolonialidad. Se ha formado un reconocido grupo llamado “Modernidad / Colonialidad / Decolonialidad” (GESCO, 2012). En sus inicios el debate se centró en indagar sobre la verdadera historia de América Latina, visibilizando cómo está socavada y distorsionada por la perspectiva eurocéntrica de los hechos. El eurocentrismo ha colocado a un sin fin de culturas y formas de existir en una posición de subalternos y quitándoles su legitimidad epistémica.

Estes intelectuales sitúan el comienzo de la modernidad en la llegada/invasión de los españoles a la tierra que luego sería denominada América, en 1492, concretando así la expansión del capitalismo y la conectividad del mundo. Plantean que la cara oscura de la modernidad es la colonialidad, con la dominación que comienzan a implementar los invasores, se da origen a lo que se conoce como la colonialidad. En la actualidad se continúan reproduciendo las lógicas coloniales, con imposiciones culturales, políticas y económicas, sosteniendo las colonialidades del ser/estar, saber y poder. Frente a esta realidad los autores comienzan por abordar la colonialidad del poder, trayendo a debate temas como la jerarquías raciales y de género que han estructurado históricamente los sistemas de dominación y de explotación. También se fueron expandiendo a otros campos de estudio, como la colonialidad del saber, que es la percepción de que existe una diferenciación de los conocimientos, donde unos son legitimados y otros negados. Esto fue poniendo en tensión la colonialidad del ser/estar, en cuanto negación de la pluralidad de formas que pueden tener los cuerpos de existir y vivir en el mundo. En este sentido, GESCO (2012) plantea que:

La expansión de los estudios decoloniales además de estar ligada al crecimiento de la producción teórica y sus derivados, ha estado caracterizada por la investigación histórica, sea ésta en el sentido de marco de procesos globales o en el estudio de casos situados local y regionalmente (p. 13).

Este vínculo entre teoría y análisis histórico es lo que permite desarrollar el pensamiento decolonial en realidades subalternas, promoviendo el enaltecimiento de las múltiples formas de resistencia.

1.2 Decolonialidad del poder, del ser/estar y del saber

En el devenir de la perspectiva decolonial, como se ha mencionado, se tensionan tres conceptos que guían la comprensión de todo aquello que nos rodea y que se hace necesario para producir nuevos conocimientos desde la perspectiva decolonial, y estos son: la decolonialidad del poder, la decolonialidad del ser/estar y la decolonialidad del saber.

La decolonialidad del poder es resultado de las indagaciones en torno a la colonialidad de poder, sobre cómo el impacto del colonialismo fue forjando las relaciones sociales que reproducimos hasta la actualidad. Quijano (2014) plantea que:

Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico –que después se identificarán como Europa–, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico patrón de poder. (p.286)

En este entramado de dominación global, la decolonialidad del poder propone una ruptura con el eurocentrismo que estructura y condiciona cada aspecto de la vida social. Este posicionamiento busca cuestionar las formas hegemónicas de organización impuestas, incentivando el reconocimiento de los pueblos y comunidades que han sido situadas desde la invasión colonial en condiciones de subalternidad. Les pensadores que se abocan a

desmantelar las construcciones coloniales, lo hacen desde la lectura del contexto histórico del Sur Global, y es ese el camino para desvelar las verdades ocultas de las vivencias de aquellos que fueron silenciados. En palabras de Quijano (2014) “los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales.” (p.780) Este sistema de organización social mediante características externas, que apuntaba a una hegemonía eurocéntrica, se asentó como mecanismo de dominación, y que de diferentes formas se extienden hasta la actualidad, impregnadas en la sociedad. La decolonialidad del poder no es meramente una producción epistémica, sino más bien un movimiento ético y político, que intenta llegar a las personas activando su sentido crítico para escuchar las verdades de un otre, y reconocer las heridas coloniales aún latentes.

La descolonización no se puede llevar a cabo sin un cambio en el sujeto. Este asunto está relacionado a lo que otros han denominado como la descolonización de la mente o del imaginario histórico y la memoria (Pérez, 1999; Ngugi, 1986). (Maldonado-Torres, 2008, p.67).

En el devenir de los estudios decoloniales también se trae el concepto de decolonialidad del ser/estar, que se enfoca en cuestionar y transformar las concepciones dominantes sobre la identidad y la existencia, especialmente aquellas moldeadas por sistemas coloniales. Es importante reconocer la existencia de los otros y legitimarla como forma de ser y estar, ya que todos somos seres singulares en entramados plurales. La decolonialidad del ser/estar se reconoce como la contracara de la colonialidad del ser, que es la negación, en un contexto de dominación colonial de un otre. Según los aportes de Maldonado-Torres “La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser.” (2007, p. 150). Se genera una relación de dominación, donde unos validan su superioridad humana sobre otros, según parámetros que los dominadores mismos crean. Desde la colonización este sentido de superioridad por parte de los recién llegados, se da mediante la idea de raza, pero también se dio una diferenciación según género. En esta búsqueda por catalogar al ser, a través de la enfatización en características externas, también tiene como cometido incidir en la percepción de la otredad.

Maldonado-Torres (2007), plantea que:

La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. (p.150)

Entre las líneas escritas por Maldonado-Torres, se puede ir tomando conciencia en cómo la colonización afectó profundamente la estructura de la existencia humana, permeando la colonialidad, negando la existencia de una otredad, derivando en la deshumanización del otre. Se consolidó un sistema que invalidó formas otras de conocer, de sentir y a su vez de existir. Reconocer a los otros en su pluralidad y en sus propias formas de ser/estar puede verse como un acto fundamental para desmontar los legados de la colonialidad del ser/estar.

Maldonado-Torres (2007) tomando los aportes de Fanon (1973) expresa:

El mensaje de Fanon es claro: la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa. El fundamento de este principio se encuentra en la concepción del cuerpo humano como la puerta de la conciencia, o bien, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad. (p.155)

Por otro lado, la decolonialidad del ser/estar, así como con la decolonialidad del poder, interpelan a la decolonialidad del saber, ya que el reconocimiento de la existencia de ese otre que ha sido descalificado como lo no-humano, trae a la luz todos sus saberes así como su carga histórica. La decolonialidad del saber, es la contracara de la colonialidad del saber, que según GESCO (2012):

Esta categoría conceptual se refiere específicamente a las formas de control del conocimiento asociadas a la geopolítica global dispuesta por la colonialidad del poder. En este sentido el eurocentrismo funciona como un locus epistémico desde el cual se erige un modelo de conocimiento que, por un lado, universaliza la experiencia local europea como modelo normativo a seguir y, por otra parte, designa sus dispositivos de conocimiento como los únicamente válidos (p.11-12).

Es en el lenguaje, en la supremacía del lenguaje de los recién llegados frente a los ya habitantes de América, que autores como Maldonado-Torres (2007), ven el inicio de esa relación de sumisión, del no reconocimiento de una otredad. El autor expresa que :

El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad (Maldonado-Torres, 2007, p.145).

El no validar el lenguaje del otre, se lo tomó como una herramienta de dominación, que a su vez genera una descalificación epistémica de los pueblos originarios. Les condiciona a ser vistos como un ser no-humano, ya que no tienen un lenguaje válido para la comunicación, según lo establecido por los europeos, se les negó la capacidad de pensar, que tuvo como consecuencia una negación ontológica, relacionando la capacidad de pensar con el ser. Generando así una exclusión de aquellos que no encajan en sus criterios epistémicos. Es entonces desde la decolonialidad del saber que se buscará validar todo ese conocimiento que ha sido subestimado, y estimulará la producción de nuevos saberes desde perspectivas otras, con experiencias de vida y realidades otras. Es un movimiento esencial para conocer el verdadero recorrido de aquellos que fueron callados por tanto tiempo frente a la dominación moderno/colonial.

La perspectiva decolonial no busca “*consolidarse como un nuevo paradigma teórico dentro de la academia (como lo son el postestructuralismo, la postcolonialidad, etc.), sino cuestionar los criterios epistémicos de producción del conocimiento académico articulados al eurocentrismo y a la modernidad*” (Restrepo y Rojas, 2010, p.20). Buscará, a partir de la diferencia colonial, crear un paradigma otro, adentrando en un enfrentamiento con las estructuras de poder eurocéntricas instaladas y perpetradas en la producción de conocimientos. En este recorrido hacia la construcción de saberes que procuran romper con la homogeneización de conocimientos, es que se comienza a explorar en las distintas dimensiones de la vida humana, las cuales se encuentran moldeadas por la colonialidad del poder, del ser/estar y del saber.

1.3 Los aportes de Enrique Dussel a la perspectiva decolonial

En este movimiento por desestabilizar las estructuras heredadas del colonialismo, Dussel (2013, 2018) da voz y letra a la estética de la liberación, la cual hace parte de un gran movimiento por el reconocimiento de formas otras de saber, de ser/estar y de poder. En sus estudios, dicho autor trae a debate temas sobre las culturas que han sido socavadas por las influencias y autoridades eurocéntricas, desde sus pensamientos en torno a la relación entre la belleza y la vida. Estos movimientos parten de una búsqueda por la decolonización del saber. Dussel (2018), pone en tensión, a través de esta estética de la liberación, los instituidos coloniales que nos han marcado *“la interpretación de toda la estética desde el criterio de la vida (como belleza) y de la muerte (como criterio de fealdad)”* (p.7). Trae esta definición como noción básica para comenzar a entender los entramados que pueden darse a partir de esta idea de lo “bello” y la “fealdad”. En base a esta definición, que tensiona la noción de “estética” moderna colonial, plantea un doble movimiento: en un primer momento, “el sujeto humano representa la cosa como un objeto” (p.7); en un segundo momento, “ese sujeto se pone en el mundo como extático, como admirado, lo maravilloso, como entusiasmado gracias a un sentimiento-inteligente, o una inteligencia-emotiva, que hemos llamado *áisthesis*” (p.7).

Los estándares de belleza impuestos desde la cultura eurocéntrica son una manifestación de la colonialidad del poder, dictan lo que se va considerar feo o bello, aceptado o no, incidiendo fuertemente en la subjetividad del ser, en su imaginario, lo que Dussel llama “la *áisthesis*”: “La *áisthesis* es la apertura al mundo des-cubierto como bello (no solo su interpretación, su querer volitivo, su presencia sensible, etcétera), y de las cosas reales (o imaginarias) del mundo como manifestando su belleza” (Dussel, 2018, p.3). Es la interpretación que le da el ser, desde todos sus sentidos, a aquello que ven sus ojos, atravesados por un montón de factores externos acumulados en su vivir, que van a hacer que le dé significado a lo que está viendo. Los factores externos son construcciones culturales, formados desde el saber, pero también desde el poder; poder que tienen aquellos que dominan el saber. Es por esto que se procura, mediante la decolonialidad del saber, transitar hacia una decolonialidad del poder, con el propósito de incidir en las construcciones moderno/ coloniales que hemos absorbido como únicas aceptables. Ello va lograr provocar cambios en la *áisthesis* del ser, promoviendo el reconocimiento de la pluralidad de la estética, donde existe un intercambio entre las culturas estéticas existentes y se da el reconocimiento de más

de una forma de belleza. La noción de estética está fuertemente atravesada por esos constructos dominantes del ser y estar, en tanto, por lo general, “las estéticas vigentes son las de los grupos (cultos), clases (burguesía en la modernidad), culturas dominantes (eurocentrismo estético)” (Dussel, 2018, p.22), las que definen lo socialmente estandarizado como “bello”.

No puede ignorarse la existencia de una estructura de poder que ha definido lo éticamente aceptable y lo estéticamente bello como si fueran verdades universales y naturales. Esta imposición ha generado históricamente la exclusión y deshumanización de aquellas corporalidades, subjetividades y formas de vida que no se encuentran dentro de los marcos hegemónicos establecidos por el sistema moderno/colonial eurocentrado. En este contexto, Dussel (2018) trae el concepto de “estética de la liberación”, como una apuesta epistemológica y política por una nueva manera de ver, sentir y existir en el mundo. Esta propuesta no busca universalizar una nueva estética, sino abrir espacio para el reconocimiento de la pluralidad ontológica de los pueblos, las culturas y las corporalidades históricamente subalternizadas. Se trata de reconocer la belleza en la pluralidad de la existencia humana. El reconocimiento de las distintas formas de ser/estar implica reconocer que la hegemonía no es la realidad del mundo, especialmente cuando hacemos referencia a los cuerpos. No somos todos iguales, ni siquiera quienes parecen ajustarse a los estándares normativos escapan a los mecanismos de disciplinamiento y exclusión del sistema moderno/colonial.

La Estética de la Liberación piensa esta temática y sabe que el camino hacia una estética futura pluriversal (no universal por la imposición de la estética de una sola cultura dominante) significará una sin-fonía (muchas expresiones musicales en diálogo y mutuo aprendizaje) respetuosa de las distinciones analógicas que se darán entre todas ellas (Dussel, 2018, p.34).

En el camino hacia el reconocimiento del otro históricamente marginado y silenciado en los marcos modernos/coloniales, Dussel(1994) trae consigo categorías que hacen pensar, como la alteridad y la sensibilidad, y las relaciona con la ética de la liberación. El pensador plantea la ética como la filosofía de los oprimidos. En este sentido la estética y la ética, desde la mirada de Dussel, son claves en un proyecto liberador que trata de ir más allá de los marcos eurocéntricos de la filosofía. En palabras de Dussel (1994):

La ética de la liberación piensa y explica el sentido de un nuevo proyecto histórico, la nueva bondad, el ser futuro como utopía positiva, el interés de los oprimidos como horizonte de liberación. El nuevo momento de ser destruye al anterior, pero todavía no rige estados ni tiene leyes a su servicio, ni ha triunfado todavía. El proyecto de liberación, es así fundamento de la nueva moral, pero fundamento distinto y opuesto al antiguo proyecto. La dialéctica entre el proyecto vigente en nombre del cual se reprime al pobre, y el nuevo proyecto de liberación por el que lucha el oprimido, es el origen de toda la ética (p.118).

La estética de la liberación está atravesada por la ética de la liberación, por lo cual se entiende que el camino hacia una transformación en la realidad social comienza por el reconocimiento del otro como sujeto ético y estético. En una sociedad que se encuentra dentro de las normas modernas/coloniales, existe un otro, que ha sido excluido e invisibilizado, y fue reducido a un objeto, a una alteridad subordinada. Dussel (1998), al referirse al “Otro”, lo entiende como: “El Otro será la/el otra/o mujer/hombre: un ser humano, un sujeto ético, el rostro como epifanía de la corporalidad viviente humana; será un tema de significación exclusivamente racional filosófico antropológico” (p. 16). Para Dussel es necesario una apertura ética hacia un otro para desmontar esta matriz de poder. Por esto, cuando hablamos de estética de la liberación, debemos cuidar de no caer en la mera representación o incorporación simbólica del otro dentro de los marcos hegemónicos, sino buscar desde la sensibilidad ética que ese otro sea percibido tal como desea y tiene derecho a mostrarse.

Capítulo 2: Redes sociales y sus mandatos moderno-coloniales

2.1 Redes sociales, poder y la idealización del “sujeto uno”

Los constructos sociales actuales, determinan la áisthesis de los sujetos, encontrando en internet el medio para absorber los distintos campos estéticos existentes⁷, más precisamente las redes sociales virtuales cuando se habla de reproducción de estándares de belleza.

Las redes sociales virtuales van más allá de ser una herramienta para la comunicación de las personas, sino que son una nueva forma de estar en sociedad. Desde las lógicas modernas-coloniales, se las concibe como una “sociedad red” (Castells, 2009), es decir, como *“una estructura social (que) está compuesta de redes activadas por tecnologías digitales de la comunicación y la información basadas en la microelectrónica”* (pp.50-51). Para este autor, lo compartido, reproducido, expresado en esta nueva forma de socializar, puede ser comparado con la sociedad real. Para él, la diferencia está en que su alcance es global, rompe con las barreras de la distancia física, atravesando y conectando diferentes culturas.

Esta nueva forma de sociedad, como la plantea Castells (2009), carga con los constructos moderno/coloniales que moldean a la sociedad real y que determinan la subjetividad de las personas. La idea de unión global que trae el autor omite cómo sigue existiendo una abismal desigualdad entre el Sur y el Norte global. Castells (2009) entiende que el *“poder en la sociedad red es el poder de la comunicación”* (p. 85). Pero, ¿quienes tienen el poder de legitimar cuáles son los discursos válidos y cuáles serán silenciados? ¿Cuáles son los saberes que dominan la comunicación? Éstas y otras tantas preguntas más se me generan al leer los argumentos de Castells (2009). El autor se avoca a hablar únicamente desde una perspectiva técnica, estructuralista y aunque en su análisis trae puntos donde deja ver que es consciente de la existencia de grupos con mayor poder que otros, capaces de influenciar y esparcir sus epistemologías con mayor alcance, no profundiza en cómo las epistemes del Sur van siendo socavadas por estos que tienen el poder. Por lo tanto, en vez de ser la “sociedad red” un espacio donde se da lo que Castells (2009) llama *“autocomunicación*

⁷ Para Dussel existe una pluralidad de campos estéticos, que son las cualidades que forman y que es posible percibir en la cosa real, en lo que vemos, estos pueden ser los colores, el perfume, el sonido, la textura, entre otros. Dussel, 2018.

de masas”⁸ (p.88), la realidad es que la “sociedad red” se convierte en un espacio donde se reproduce la colonialidad del poder, donde la libre expresión de las personas para comunicarse no es real sino que está controlada por las estructuras dominantes de la colonialidad del ser y del saber. En esta estructura de poder la narrativa es guionada por unos pocos, excluyendo las voces de los que históricamente fueron silenciados, como en la sociedad real misma, por lo tanto tampoco se la puede considerar universal, ni global.

Para Mignolo (2005):

La imposibilidad de ver las historias y las experiencias que no están incluidas en la historia del cristianismo de Occidente tal como la consideran los laicos europeos, (...) ha sido el sello distintivo de la historia intelectual y de sus consecuencias éticas, políticas y económicas (p. 34).

En este contexto de sociedades altamente conectadas en las formas predichas, el tema de la “estética” es puesto en debate a través de la reproducción de estándares de belleza, patrones idealizados que las personas intentan (y/o son obligadas a) seguir. Los estándares de belleza son moldeados a partir de la idealización de la figura del “sujeto uno”, desde lo que se considera como la simetría corporal “normal”.

La construcción de esta corporalidad normalizada hace parte de la hegemonía que es propagada por la modernidad/colonialidad, sin dejar espacio para que todos los cuerpos puedan ser reconocidos como otra forma de ser/estar, ni superior, ni inferior, sino simplemente otra. En este sentido, Díaz, et al (2023) plantean: *“Lo “no-humano” quedó fijado como contraposición a lo “humano” moderno-colonial, como un “no-ser”, como la “nada”, en tanto imposibilidades “naturales” para reproducir la hegemonía del “sujeto uno” de la modernidad colonial”* (p.40).

Las construcciones en torno a la idea de raza, de lo humano y lo no humano, refuerzan esta idea del sujeto uno, las cuales han sido adoptadas como forma de organización social por

⁸ “A esta nueva forma histórica de comunicación la llamo autocomunicación de masas. Es comunicación de masas porque potencialmente puede llegar a una audiencia global, como cuando se cuelga un video en YouTube, un blog con enlaces RSS a una serie de webs o un mensaje a una lista enorme de direcciones de correo electrónico. Al mismo tiempo, es autocomunicación porque uno mismo genera el mensaje, define los posibles receptores y selecciona los mensajes concretos o los contenidos de la web y de las redes de comunicación electrónica que quiere recuperar.” (Castells, 2009, p.88)

Europa. Esta forma de organización permitió establecer estructuras de poder, donde el “sujeto uno” (blanco, heteronormativo, funcional), controla la existencia o no existencia de otros, y mediante la estratificación social, determina cuáles culturas serán reconocidas, cuáles saberes serán validados, e incluso determinan qué lugar va a ocupar cada persona en el mundo del trabajo. Esto es así debido a que no se trata únicamente de una diferenciación a partir de rasgos físicos, sino que se trata de una lógica de desprecio hacia el otro en su totalidad: su corporalidad, sus prácticas, su lenguaje y todo aquello que componga su ser. Es una lógica de poder deshumanizadora y clasificatoria. Mignolo (2007), entiende que *“la categorización racial no consiste simplemente en decir «eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior», sino en decir «no eres como yo, por lo tanto, eres inferior»”* (p.43). No parecerse al “sujeto uno”, ya te descalifica como humano. Desde los cánones impuestos por la colonialidad del ser, lo opuesto a ese “sujeto uno” es clasificado como lo no humano o como un humano inferior. Esta idea de “sujeto uno”, como lo explica Mignolo (2007), está relacionado con el concepto de humanidad:

El concepto universal de Humanidad se construyó sobre el modelo regional de Hombre Europeo, blanco, cristiano y heterosexual. Las mujeres, y más aún las mujeres africanas y de color, quedaron al margen del concepto de Humanidad construido por hombres bajo el modelo que ellos imaginaron de Hombre. También quedaron fuera gentes que no eran cristianos o cristianas y aquellos y aquellas rebeldes a la ortodoxia heterosexual (p.223).

Esta lógica eurocéntrica se sigue reproduciendo hasta los tiempos actuales como consecuencia de la clasificación de razas, mutando en sus manifestaciones. En las redes sociales virtuales, por ejemplo, se sigue percibiendo la furia de la colonialidad del ser/estar, donde hay un otro que continúa existiendo desde el margen, que si no cumple con los cánones de la homogeneidad, queda siempre en la negación, en la subordinación, rehén de las diferentes formas de violencia que se pueden manifestar en esta nueva realidad virtual. Romper con estas lógicas desde una estética de la liberación implica ir contra estas estructuras homogeneizadoras, es la búsqueda por el reconocimiento de la pluralidad de la existencia, hacer saber que todos tenemos derecho de existir en lo público, no al margen, como se ha sostenido desde la modernidad-colonialidad.

2.2 La estética de la liberación y la otredad

Para Dussel (2018), se ha colocado a esa otredad que sale de lo homogéneo como lo que está mal y catalogado como bestia, con rasgos de fealdad que no pueden ser escondidos. En este sentido, Dussel (2018) agrega que estos *“juicios estarán sostenidos por escalas clasificatorias de los tipos de humanidad, que hasta por su forma y las dimensiones craneanas, el color de la piel; la extrañeza de sus hábitos, comidas, vestidos, música, danza, arquitectura, etcétera evidencian tipos humanos inferiores”* (p.24). Es en base a estas escalas clasificatorias que se siguen dando diferentes hechos de violencia hacia esa otredad. Aunque ya se haya dado la ruptura con el colonialismo, en cuanto a pueblos dominados y división de raza, estamos sumergidos en los vestigios de la colonialidad, en su dominación cultural. Por lo tanto, quebrar con los constructos moderno/coloniales, desde la estética de la liberación conlleva un proceso de deconstrucción de la existencia de un “sujeto uno” a seguir.

Los aportes de Dussel (2018) sobre la estética de la liberación conectan con la historia de los pueblos dominados y el arte producido por estos, que han sido fuertemente despreciados por el eurocentrismo. Evidencia esa relación de poder entre élite y dominados, donde hay uno que define cual es el arte bella, y cual hay que desdeñar, que es lo que se puede consumir y que no. Por esto, sus aportes son esenciales para transitar por el espacio virtual de manera atenta, precisamente atenta a los comentarios que dejan entre ver esos vestigios de la colonialidad del ser que formó y aún forma nuestra subjetividad.

El poder al que hace referencia Dussel (2018), también engloba el capitalismo y su forma de actuar, tratando de vender productos y servicios con el propósito de homogeneizar a las personas, siempre trabajando con su propia escala de valores. El valor que se tiene como persona depende de a qué se pueda acceder. Dussel (2018) no describe una realidad muy lejana, el sistema continúa funcionando de la misma manera, se continúa vendiendo la idea de que hay ideales a seguir, y que de eso depende tu valor, cuanto más alejado estés de esos ideales, menor es tu valor. Cuando el tema son los cuepres, esta cultura del ideal a seguir se hace más evidente, y las redes sociales ayudan a promover esos patrones de belleza estandarizados. Es posible ver cómo en nuestros entornos cada vez más existen servicios y productos con fines estéticos que prometen ayudar a alcanzar un ideal de belleza, fomentando aún más la negación de la existencia de cuerpos plurales.

En las redes sociales virtuales, cuando se hace visible una cuerpo fuera de los cánones homogeneizadores, se pueden ver comentarios enmarcados aún en una estética exigidamente colonial. En cuanto a los cuerpos de personas en situación de discapacidad, estos comentarios también vienen atravesados desde una mirada capacitista, que trata de expulsar este otro del espacio virtual por no ser considerado funcional, bello y/o deseable. Este es un pensamiento que hace parte de la herida colonial. El capacitismo es una noción que nace a partir de la idea de que el cuerpo debe ser funcional para el capitalismo. Maldonado (2019) entiende que estas nociones, donde se determinan cómo tiene que ser un cuerpo para ser válido como funcional, lleva a *“una noción del cuerpo humano como una máquina de territorializaciones funcionales: pulmones para respirar, las piernas para caminar, ojos para ver, oídos para oír, una lengua para hablar y un cerebro para pensar”* (76). Si el cuerpo no cumple con una de estas características, deja de ser funcional para esta máquina capacitista y normalizadora. Maldonado (2019) agrega que esta idea de normalidad es lo que promueve la concepción de un cuerpo ideal capaz, clasificando entonces las personas en situación de discapacidad como la degradación de lo humano, negando así la pluralidad de la existencia, desde *“una racionalización represora de nuestra constitución como humanos; humanidad constituida mediante la presencia performativa del cuerpo normativo (funcional, bello y perfecto) que anula, invisibiliza y estigmatiza a los cuerpos que irrumpen con la repetición de la figura que impone”* (Maldonado, 2019, p.76).

Frente a los aportes teóricos sobre el “sujeto uno” y la “colonialidad del ser/estar”, es notorio cómo las personas en situación de discapacidad quedan por fuera de estos cánones estéticos, debido a la mirada capacitista y normalizadora existente. Es la forma de actuar de una sociedad que excluye según sus criterios de funcionalidad y productividad de un cuerpo. Este escenario me lleva a la noción de esteticidio desarrollada por Dussel (2018). Dicho autor lleva sus pensamientos hacia la forma como culturas fueron socavadas por el eurocentrismo, y desposeídas de sus potenciales para crear belleza. Dussel (2018) explica que se trata de *“un momento central de la modernidad/colonialidad, en el que Europa no reconoce todo lo que debió a las culturas dominadas coloniales del Sur, que desaparecen en una amnesia total del origen de casi todos los descubrimientos modernos”* (p. 25). Por lo tanto, desde este momento, todo lo que está por fuera de la estética eurocéntrica es considerado desprovisto de belleza, y es invisibilizado.

Todas estas normas tienen como fin lograr la homogeneización, pero es la máxima expresión de la violencia estética, ya que el propósito es invisibilizar toda corporalidad, sensibilidad y/o forma de expresión que no encaje con los términos del modelo occidental moderno colonial. El estiticidio, tal como plantea Dussel (2018), es la negación de la belleza en lo diferente. La belleza en los cuerpos en situación de discapacidad, según estas lógicas impuestas, no existe. Con esto, de cierta manera, se anula todo lo que conforma su existencia. Son cuerpos que salen de la normatividad, son cuerpos que se invisibilizan, pero son cuerpos que existen, que viven, que se expresan, que son bellos aunque la sensibilidad del otro no lo logre percibir. Esto, lo único que provoca es generar un entorno de desigualdad y exclusión. Como lo expresan Rosato y Angelino (2009): *“El parámetro de una normalidad única para dicha clasificación es inventado en el marco de relaciones de asimetría y desigualdad. Esas relaciones asimétricas producen tanto exclusión como inclusión excluyente”* (p. 51-52).

Cuando los cuerpos en situación de discapacidad se hacen presentes en las redes sociales, expresando sus corporalidades desde sus propias sensibilidades, no únicamente le hacen frente a esos cánones estéticos impuestos, sino que son una forma de manifestar su derecho a ser/estar, desmantelando lógicas capacitistas, normativas, estéticas, entre otras.

Capítulo 3: Estética de la liberación y discapacidad desde Instagram

La idea de normatividad es utilizada como una forma de exclusión, ya que invisibiliza la otredad que no se ajusta a lo impuesto por la modernidad/colonialidad, por lo que desde la estética de la liberación se intenta dar voz a todes les que han sido excluides, buscando reafirmar la pluralidad de la existencia humana.

Se juzga internet como un espacio libre y democrático, donde todes podrían ser/estar cómo son. Pero, la realidad es que está atravesado por las lógicas de la modernidad/colonialidad, siendo éste un espacio donde se da la exclusión de les que no encajan en esta idea de normatividad. Sin embargo, hay cuerpos que se manifiestan y resisten a esta normatividad, se rehúsan a la exclusión y se hacen ver tal como quieren ser vistas y reconocidas, generando así una tensión entre la estética de la liberación decolonial y la estética colonial exigida .

Transitando por la red social Instagram, me encuentro con el perfil de una persona en situación de discapacidad que trabaja como influencer mediante redes sociales. Luego de detenerme un momento en su perfil y mirar sus posteos, el algoritmo me lleva a ver perfiles de otras personas en situación de discapacidad que también se desempeñan como influencers⁹. Fue un encuentro, un encuentro con la libertad de otres, pero a su vez con la furia de la colonialidad del ser/estar que sigue enraizada en las sociedades. Sus cuerpos rompen con los cánones de belleza contruidos socialmente desde la modernidad/colonialidad. A su vez, la presencia de estes cuerpos en internet permite interpelar las tensiones entre la estética de la liberación decolonial y la estética colonial exigida (a través de quienes le responden desde los lugares más coloniales, patriarcales, capacitistas, heteronormativos, etc.). Tensiones que se ven reflejadas en los comentarios que se realizan en los posteos de estas personas. En mi proceso decolonizador procuraré desenmascarar algunos de los comentarios que fui encontrando en estos espacios, sin mencionar nombres ni de las personas que reciben los comentarios, ni de aquellos que los

⁹ Cabe aclarar que debido a que me encuentro residiendo en una ciudad fronteriza con Brasil, mucho de lo que consumo de contenidos virtuales proviene de Brasil, por lo tanto traeré a mi proceso decolonial comentarios que fueron escritos en portugueses. Desde mi conocimiento de la lengua, y apoyándome en herramientas digitales de traducción, voy a exponer los comentarios en español, dejando capturas de los originales en los anexos.

realizan, ya que la idea no es enfocarme en las personas en sí, si no en los comentarios y en cómo estos están cargados de la estética colonial exigida .

En las redes sociales virtuales se manifiestan de forma clara las lógicas capacitistas que están impregnadas en la manera en cómo vemos y percibimos el existir de les otros. Estas lógicas no solo se evidencian en comentarios negativos acerca de la apariencia de les cuerpos, sino también se ven reflejadas en discursos que terminan catalogando la presencia de esos cuerpos que escapan a la normatividad en las redes sociales virtuales, como un acto de superación personal, romantizando la situación, y poniendo a esa persona como un ejemplo a ser seguido. Estos comentarios resaltan la idea de que esos cuerpos son diferentes, reduciendo la existencia de les otros a si son funcionales o no para el sistema dominante. Al momento de leer los comentarios que se le hace a estas personas es posible ver, además de esta mirada capacitista, cómo están atravesados por las lógicas patriarcales y heteronormativas.

3.1 Primer comentario

“Aunque vemos que la cruz de ellas son muy pesadas, ellas llevan esta encarnación con mucho humor y diversión. Que ellas puedan siempre ser así, solo viviendo el lado bueno de las pruebas” (ver anexo 1).

En el posteo donde fue expresado este comentario se puede ver dos mujeres en situación de discapacidad haciendo bromas, divirtiéndose y sensualizando. Este comentario tiene una connotación religiosa y pone a la discapacidad como una carga, un problema, una prueba a ser superada. Se sigue una línea moderno/colonial de pensamiento acerca de les cuerpos que escapan a la normatividad impuesta, donde se asocia la discapacidad con dolor, con sufrimiento y exclusión. Por lo tanto, si estos cuerpos se muestran y manifiestan felicidad, es un acto de superación, de fuerza, cuando en realidad está únicamente existiendo, y resistiendo en contra de un sistema que oprime cuerpos que han sido excluides. Connotaciones como “ la cruz” que cargan, anula las narrativas de esos cuerpos, sus memorias y sentires, anula la verdad de que simplemente vivimos en un mundo donde existe una pluralidad de corporalidades.

Una persona en situación de discapacidad o con un cuerpo que no responde a las normas estéticas exigidas por la modernidad/colonialidad puede ser ejemplo de superación, de fuerza, de resiliencia, ya que la sociedad está atravesada por un sistema que trata de anular su existencia mediante miradas capacitistas y medicalizando su situación, pero no se puede reducir su persona a eso. Desde la estética de la liberación se promueve un caminar hacia la idea de que todo cuerpo es capaz de producir su propio sentido, donde los cuerpos que salen de la norma dejan de ser objetos para admirar, dejan de ser utilizados como ejemplos de superación, y pasan a ser seres estéticos y políticos, que buscan reafirmar su existencia desde sus prácticas, saberes y sentires. No se trata solo de resistir frente a un sistema opresor, sino de reafirmar que existen otras formas de vida. Lo que estos cuerpos expresan son experiencias, no resistencias, manifiestan mundos sensibles que van más allá de lo que se espera desde la modernidad/colonialidad y dan cuenta de la pluralidad humana.

3.2 Segundo comentario

“Fea no feo que eso nunca será mujer esa cosa” (ver anexo 2).

Lo dicho en este comentario es el reflejo de la colonialidad de poder y sus normativas, colando en sus grietas fuertemente la arraigada idea de heteronormatividad. Frente a la exposición de una mujer trans en situación de discapacidad se despoja este comentario, donde se niega que esa persona es mujer, y a su vez la disminuye a objeto llamándola de “cosa”, negando su subjetividad y existencia. La colonialidad adopta varias formas de exclusión, el binarismo hace parte de este sistema que busca anular todo lo que sale de la normatividad, la creencia de que solo existen dos géneros, dos formas de ser, enmarcados en una normativa que instala parámetros que se deben seguir para encajar en uno u otro, o soy hombre o soy mujer, teniendo como primer atributo a ser evaluado el órgano sexual que tiene la persona. Luego están una serie de atributos contruidos socialmente, como la vestimenta, colores de hombre, colores de mujeres, pelo largo mujeres o corto hombres, incluso existen diferencias en cuáles actividades son para hombres y cuáles son para mujeres. Desde los aportes que he venido interiorizando y reflexionando en este hacer decolonial sobre la estética de la liberación, entiendo este comentario como un acto de violencia hacia esos cuerpos, que

expresan belleza y descubren formas otras de ser/estar, por fuera de estas exigencias. No se puede continuar invisibilizando estos cuerpos y realidades, y va mucho más allá de estar dentro de los patrones de belleza impuestos o heteronormatividades. Esta violencia margina y excluye, por lo tanto no permite que estos cuerpos den significado a sus experiencias.

3.3 Tercer comentario

“Sinceramente si yo fuera así señor perdóname yo me quedaría preso dentro de casa para el resto de mi vida y todavía haciendo videos de esos y diciendo que es bellísima (...)” (ver anexo 3).

El comentario mencionado fue arrojado con toda la furia en el video de una persona con una corporalidad fuera de los patrones de belleza construidos socialmente por la modernidad colonial. Se trata de una persona, que se encuentra bailando, afirmando su existencia y belleza. El comentario carga con todos los estigmas heredados de la colonialidad y sus formas de clasificar y calificar los cuerpos, como lo mencionaba Dussel (2018), mediante los patrones estéticos impuestos para la homogeneización corporal. En este comentario se deja entrever que los cuerpos en situación de discapacidad deben ser escondidos, principalmente porque no hay belleza en esos cuerpos, reproduciendo la trayectoria de invisibilización de esa alteridad. Aquí prima la noción de que ser una persona en situación de discapacidad o tener un cuerpo diferente a la norma es sinónimo de vergüenza. Desde la decolonialidad del ser/estar se busca romper con esta carga heredada de la colonialidad del ser/estar, que está atravesada por la mirada medicalizada que se le ha dado a esos cuerpos, diseminando la idea de que esos cuerpos padecen una enfermedad, que deben ser internados, escondidos, tratados y, si es posible, moldeados según las lógicas estéticas exigidas colonialmente para entrar en ese patrón de normalidad.

Este comentario no debe ser el reflejo del pensamiento de las personas que vivimos en sociedad. Desde la estética de la liberación, se trata de hacer visible el impacto que tienen esas normativas en las vidas de las personas y en las culturas. La estética hegemónica que anula otras sensibilidades, debe perder fuerza en la sociedad, para que todas puedan expresarse y vivir sin miedo. Hay que romper con el estigma de que las personas en situación

de discapacidad no son felices y que viven recluidas por la discapacidad, cuando en realidad lo que está latente es que esa persona no está dentro de los patrones corporales exigidos desde la modernidad/colonialidad.

Muchas personas en situación de discapacidad lo son desde su nacimiento, esa es su realidad, su norma. Crecieron explorando sus vidas desde ese lugar, lo que hace difícil su transitar son la barreras del entorno. En este proceso decolonial donde abordamos la estética de la pluralidad de corporalidades existentes, podemos mencionar la barreras sociales que imponen la discriminación hacia esos cuerpos, que niegan la belleza existente, y lo encierran en normas capacitistas.

3.4 Cuarto comentario

“Porque hace videos de exposición? no debería dar material para esto! O que cierre los comentarios de los videos (...)” (ver anexo 4).

Éste es otro comentario que hace énfasis en la exposición de los cuerpos que no responden a la estética exigida por la modernidad/colonialidad e incita a la reclusión. Fue publicado en un posteo donde una persona en situación de discapacidad expone una serie de comentarios con “chistes” hirientes sobre su corporalidad y sexualidad.

En el comentario citado, la persona que lo escribe deja en evidencia su pensar de que la responsabilidad de recibir esos comentarios negativos es de la misma persona que publica el contenido en las redes. Ahora bien, en un mundo donde, aunque no es la realidad de todos, muchos hacen uso de redes sociales, y muchos monetizan los contenidos de sus redes exponiendo sus vidas, sus cuerpos, o de la manera que sea, ¿porque una persona en situación de discapacidad no puede hacerlo? Frente a un posteo de acusación a otros de ejercer violencia hacia una persona mediante comentarios agresivos, camuflados de chistes, ¿el real cuestionamiento no debería ser hacia las personas que están ejerciendo violencia? Son personas opinando de un cuerpo que no es el suyo, haciendo comparaciones que pueden llegar a hacer sentir muy mal a la persona que los lee. ¿Por qué ese cuerpo molesta tanto cuando se hace visible, cuando se muestra libre? Veo como respuestas a estas preguntas el

surgimiento de nuevos mecanismos de control de esos cuerpos que salen de la norma, herencia de la violencia construida desde la colonialidad hacia lo diferente, desde la racialización, hasta la búsqueda por la homogeneidad de los cuerpos desde lo biomédico.

Dussel (2018) plantea la vida misma como fuente de belleza. La belleza está en todo lo que representa vida, existencia. Por lo tanto, un cuerpo que vive, que está en movimiento, un cuerpo que expresa sentimientos, y/o que de alguna manera busca reafirmar su presencia en el mundo, es bello por su mera vida, por su existencia y resistencia. No se trata de formas hegemónicas, como se nos ha impuesto desde la modernidad colonial, sino de comprender que vivimos en un mundo donde existe la pluralidad de corporalidades y formas de vivir. Invisibilizar a los otros es un acto de negación a la vida. Desde la modernidad/colonialidad se ha moldeado una sociedad insensible al sufrimiento de los otros, por lo tanto se les hace más fácil a las personas excluir a esos otros que dar lugar a su existencia e ir contra a las normas impuestas. Son cuerpos que se rehúsan a la muerte y a vivir al margen, y es desde la estética de la liberación que comprendo que hay belleza, hay valor en toda existencia. Por lo tanto, sus presencias en todo espacio social, principalmente en las redes sociales, es necesario para ir rompiendo con toda construcción generada por la colonialidad del ser/estar.

3.5 Quinto comentario

“Ahora que ella tiene condiciones financieras, por qué no se hace unas mejoras en su cara? podría ayudar bastante!” (ver anexo 5).

Una vez más un comentario que está atravesado por la colonialidad del ser/estar, hacia una persona que su corporalidad no responde a la estética exigida. La acción de proponer que una persona realice procedimientos estéticos para cambiar su rostro, o realizar “mejoras” como lo propone el autor del comentario, hace parte del movimiento histórico por la búsqueda por la homogeneidad. En un mundo donde lo que prevalece es la pluralidad de corporalidades, continuar reproduciendo la idea de homogeneidad, a cualquier costo, incluso a la modificación de la exterioridad del cuerpo, es continuar reproduciendo la acción violenta que oprime y disminuye a los otros, que se instaló con el colonialismo.

Asumir esa pluralidad de existencias, hace parte del respeto que se le debe a la otredad. Su existencia, su vida, sus saberes, son válidos. Hay belleza en sus vivencias, hay conocimiento en sus saberes. Es importante abrazar esa otredad de la forma que se deja ver al mundo, sin intentar cambiarles para que respondan a los mandatos estéticos exigidos desde la colonialidad, ni a normas que moldean sus sentires y acciones. Esto es importante para que esa otredad pueda crear su propia narrativa, para vivir desde lo que es y quiere ser.

El verdadero cambio debería darse en la mirada colonizada de las personas. En el momento que interiorizamos que existe más de una forma de ser/estar, empezaremos a transitar en un mundo donde no hay un canon que seguir, si no que hay el reconocimiento de otras exterioridades, con personas felices con sus cuerpos, viviendo experiencias varias, apuntando a una estética que tiene como belleza la esencia de la vida y toda su pluralidad.

Reflexiones finales

El análisis realizado sobre los comentarios expuestos en los perfiles de la red social Instagram de personas en situación de discapacidad fue desde la mirada de la estética de la liberación y dando cuenta de las distintas categorías importantes de sentipensar en cuanto a las corporalidades, entre ellas, capacitismo, heteronormatividad, sexualidad y homogeneidad. Quiero, entonces, dejarles algunas observaciones realizadas en este proceso decolonizador frente a los posts y acerca de los comentarios expuestos, que son la manifestación de la estética exigida colonial en las redes sociales virtuales.

Al transitar por los posts mencionados, percibo que gran parte de los comentarios fueron escritos por hombres, donde no solo demuestran desagrado frente a la pluralidad de cuerpos que se hacen presentes en estos espacios, sino que también dejan en evidencia sus pensamientos homofóbicos y sexistas. Esto es parte de la realidad social que se construyó a partir de la modernidad/colonialidad, promoviendo siempre la heterogeneidad y la supremacía del sexo masculino sobre el femenino, donde todo lo que sale de esa normatividad es excluido y fuertemente criticado. Por otra parte, al detenerme en las comunidades pequeñas de las redes sociales virtuales de personas en situación de discapacidad con corporalidades que rompen con los patrones hegemónicos, o en perfiles donde la persona era un hombre, observé cómo se da un cambio en la forma de expresarse de las personas que comentan. No se hace evidente en un primer momento el impacto de la colonialidad en la forma de pensar y percibir a le otre en los comentarios, ya que se intenta camuflar que los argumentos son realizados desde el odio y con la intención de atacar a le otre, realizan comentarios donde retratan a la persona en situación de discapacidad como guerrera, como sinónimo de fuerza, superación y hasta mismo angelical, pero estos comentarios evidencian de igual forma que están atravesados por los constructos moderno/coloniales capacitistas. Estos comentarios cargan con la idealización de la persona en situación de discapacidad, y eso genera la anulación de la subjetividad de la misma. Cada corporalidad en su cotidianidad adopta formas diferentes de existir, por lo tanto es necesario reconocer la pluralidad que existe y dar lugar a todas las subjetividades. Considero, y les invito a reflexionar sobre esto, que es importante no idealizar a una persona en situación de discapacidad, permitir que ese otre explore sus emociones y la exprese como considere, es una forma de permitir vivir en libertad. Una persona en situación de discapacidad puede ser

una persona resistente, innovadora, valiente, pero también puede ser grosera, perezosa, violenta, puede adoptar diferentes características, que obviamente van a estar muy aferradas al entorno que se desenvuelva, como todos los humanos. Asumir eso también es parte del proceso liberador en cuanto a la existencia del otro.

Transitar desde la perspectiva decolonial por los entramados de la estética de la liberación y ver cómo ésta se manifiesta en las redes sociales virtuales fue muy desafiante. Cuando hablamos de cuerpos plurales desde la estética de la liberación, puede que el primer pensamiento que nos venga en mente sea de que se va tratar únicamente de patrones de belleza, pero transitar en este proceso decolonizador me llevó a lograr percibir, y espero que a quienes estén leyendo también, que hablar de una estética liberadora rompe muchas más barreras que las de considerar un cuerpo bello o feo. Habla de libertad en su máximo expresar. Se trata de la libertad de existir, de poder estar presente donde se quiera estar, de la forma que es, sin tener que encajar, sin esperar aprobación, asumiendo su propia identidad y subjetividad. Se trata de romper con un sistema elaborado que tiene como meta homogeneizar. Desde la expresión de sus cuerpos las personas reivindican el derecho de ser/estar por su mera existencia. Vivimos en un mundo donde la pluralidad de cuerpos existe, por lo tanto se debe romper con la idea de homogeneidad.

En los comentarios citados vimos que la estética está atravesada por varias categorías, las cuales son la herencia de un sistema moderno/colonial que buscó siempre establecer patrones que homogeneizan a los seres. Realizar la lectura de estos comentarios con el enfoque de la estética de la liberación, y desmantelando el trasfondo que cada uno tiene, permite transitar hacia una ruptura con esa herencia. Aquí se pone en tensión la carga de agresividad que se despoja en los comentarios, y como se reproduce el idealismo de que existen algunos seres superiores a otros. Esa idea de superioridad lleva a que unos se creen en el derecho de opinar sobre las corporalidades de otros, además de creer que pueden decidir cómo se debería comportar ese otro. Pero la presencia en redes de corporalidades plurales es cada vez más activa, posicionándose de forma desafiante en el intento de desmantelar estas ideas y así quebrar con la reproducción de este comportamiento heredado de la colonialidad/modernidad.

La estética de liberación desde los aportes de Dussel (2018), invita a reflexionar acerca de una belleza natural, haciendo referencia a todo aquello que es considerado bello sin

la necesidad de estar atravesado por significados culturales. Encuentro en la presencia de estos cuerpos que no están dentro de los patrones hegemónicos en las redes sociales, como una adhesión a los planteos de Dussel. Es una apertura al reconocimiento de la pluralidad de la existencia, un cuerpo que reivindica su presencia tal cual es. La presencia de diferentes cuerpos en las redes sociales puede ser vista como la búsqueda por el reconocimiento y la libertad de ser/estar, que tiene como medio el estar presente, mostrar su corporalidad, contar su vida cotidiana, expresar cómo se sienten en cuanto a su cotidianidad, sin la necesidad de adherirse a los parámetros impuestos socialmente. En las formas que encuentran para expresarse expanden el mensaje de que su belleza, sus sentires, su existencia, no pasan por la definición que les quiera dar un sistema que busca la homogeneización.

La respuesta a estos mandatos que la sociedad sigue reproduciendo, que se hicieron evidentes en cada uno de los comentarios, puede ser lo que Dussel (1998), presentó en sus trabajos como alteridad ética, la apertura hacia la existencia del otro, respetando su forma de ser/estar y abrazando las diferencias. Considerar esa otredad como alguien que debe vivir marginado, por su corporalidad, es condenar a un ser a la inexistencia. La invisibilización de las corporalidades que están por fuera de la estética exigida colonial, es una forma de seguir marginando, el ataque hacia estas corporalidades en redes sociales es una forma de negar su existencia. Es por esto que hay que poner en tensión la estética exigida colonial, desde los parámetros de belleza hasta la idea de capacitismo. Este espacio de las redes sociales puede ser visto como una herramienta para estas personas que son históricamente excluidas, aquí pueden expresar sus narrativas y exponer el contexto social que les oprime con mucha visibilidad. Por ejemplo uno de los comentarios fue realizado en un posteo donde la persona está mostrando los comentarios violentos que le hacen en sus publicaciones, este tipo de contenido es una manera de generar sensibilidad con respecto a la existencia de la otredad, la presencia de más corporalidades plurales mostrando sus realidades, y mostrando cómo son las reacciones de los otros, puede generar un espacio donde las personas cuestionen sus posicionamientos y tal vez que se despojen de los mandatos de una estética que encasilla personas.

Ver la estética como disparador para poner sobre la mesa temas como invisibilización, capacitismo, idealización, todos temas que ponen a las personas como objetos que son de utilidad o no, es una forma de percibir como todo lo que nos rodea, incluso algo que puede llegar a dar una impresión de superficial como lo estético, es parte de una herencia colonial,

es la colonialidad que vive y sigue reproduciendo patrones de exclusión. Es la estética un gran aparato utilizado desde distintos sectores políticos, económicos, entre otros, para definir las sensibilidades de las personas y así potenciar esa organización que determina qué se va ser público y que se va mantener al margen.

El camino hacia una sociedad donde se respete de forma constante la alteridad es extenso, pero ir rompiendo con pequeños mandatos estructurales permite acercarnos cada vez más. La idea de un cuerpo perfecto se va desmantelando con el reconocimiento de la pluralidad de corporalidades existentes. Mostrar los cuerpos en todas sus formas posibles de existencia no debe ser para algunos un acto de valentía o resistencia, no puede ese cuerpo ser considerado algo exótico, sino que lo más respetuoso que podemos hacer como seres viviendo en sociedad es reconocer la dignidad de cada cuerpo, para que así florezca la subjetividad de cada uno.

Este proceso decolonizador deja abierto un sin fin de aristas para seguir transitando desde la perspectiva decolonial en los entramados de la estética de la liberación, así como en los de la discapacidad. Profundizar en estos temas es parte de un proceso que busca dar visibilidad a las desigualdades sociales instaladas desde la colonialidad, y que se ha infiltrado en los más variados ámbitos de la vida humana. La belleza, como lo vimos a lo largo de este proceso decolonizador, carga con varios ejes que lo atraviesan y le dan significado, siendo utilizada para clasificar personas dentro o fuera de lo aceptable. Es desde la deconstrucción de estos significados, y tomando los aportes de Dussel (2018) en cuanto a una estética liberadora, que entiendo que la belleza va más allá de los significados que le puede dar una persona, sino que está en la afirmación de la vida misma, en la pluralidad de cuerpos que reafirman su existencia desde la resistencia en los entramados de la colonialidad, por lo que hacerse presente en las redes sociales tal cual es cada uno es parte de esta resistencia en contra de un sistema que oprime y margina lo escapa a la norma, visibilizando la belleza que existe en todos.

Llego al final de este proceso decolonial, y lo siento como un proceso liberador, donde el mensaje claro que busco transmitir es que cada cuerpo que se encuentra transitando en estos medios que son las redes sociales, desde sus particularidades, no deben ser considerados objetos de mirada, sino seres que buscan vivir su existencia por fuera de los

límites de la modernidad/colonialidad. En este conjunto de pluralidad de corporalidades la estética de la liberación surge como un aliento de vida que muestra la importancia de la existencia de todes, y nos hace comprender que la vida con toda su pluralidad adopta la más bellas de las formas.

Bibliografía

- Castells, M. (2009). Comunicación y poder. [Communication and power]. Madrid: Alianza. Capítulo 1.
- Chacón, M. et al. (2023). “Discapacidad” y “sexualidad” desde un proceso descolonizador situado. Sentipensando la facilitación
- Díaz, Sh.; Gómez, A. P.; Míguez, M. N. (Comp.) (2023). Decolonialidad y “discapacidad”. Nuevos horizontes de sentido. Buenos Aires: Clacso. (en proceso de publicación). Capítulos 1, 2 y 4.
- Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. Praxis, revista de filosofía N° 77. Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.
- Dussel, E. (2013). Hacia una estética de la Liberación - Obras Selectas X- 1ª ed. - Buenos Aires: Docencia.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Editorial Trotta.
- Foucault, M. (2001). Los anormales (Vol. 217). Ediciones Akal
- Foucault, M. (2002). Vigilar y castigar : nacimiento de la prisión. Siglo XXI Editores Argentina. Buenos Aires.
- García-Prieto, V.; Bonilla-del-Río, M. y Figuereo-Benítez, J. C. (2024). Discapacidad, discursos de odio y redes sociales: video-respuestas a los haters en TikTok [Disability, hate speech and social media: video replies to haters on TikTok]. Revista Latina de Comunicación Social, 82, 01-21. <https://www.doi.org/10.4185/RLCS-2024-2258>
- GESCO. (2012). Modernidad / colonialidad / decolonialidad: aclaraciones y réplicas desde un proyecto epistémico en el horizonte del bicentenario. Ciudad de México: Pacarina del Sur.
- Lander, E. (2003). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires. CLACSO
- Maldonado, J. (2019). Antropología crip. Cuerpo, cuidado, discapacidad e interdependencia. Puebla: La Cifra.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *Revista Tabula Rasa*, (6), 127–152.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Revista Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia. N° 9: 61’72

- Mignolo, W. (2007). La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona. Editorial Gedisa, S.A.
- Míguez, M. N, López, I. F., y Silva, K. (2021). Metodologías otras desde la perspectiva decolonial. *New Trends in Qualitative Research*, 9, 364-371.
- Míguez, M. N. (2022). Del análisis de discursos colonial al diálogo de saberes decolonial. *Revista Latina de Sociología (RELASO)* Vol. 11 núm.1 (2022) pp. 114-150.
Recuperado de:
<https://revistas.udc.es/index.php/RELASO/article/view/relaso.2021.11.1.8485/g8485.pdf>
- Ortiz Ocaña, A.; Arias López, M. I. (2019). Hacer decolonial: desobedecer a la metodología de investigación. *Hallazgos* 16 (31)
- Quijano, A. (2014). Cuestiones y Horizontes De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder. Buenos Aires: CLACSO.
- Rosato, A. y Angelino, M. A. (2009). Discapacidad e ideología de la normalidad: desnaturalizar el déficit. 1a ed. Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico. Cap. 5.
- Restrepo, E. ; Rojas, A. (2010). Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. 1a ed. Universidad de Cauca, Popayán, Colombia