

LA PARADOJA DEL FIN DEL COLONIALISMO Y LA PERMANENCIA DE LA COLONIALIDAD

Artículo de reflexión

SECCIÓN CENTRAL



Pedro Pablo Gómez

Universidad Distrital Francisco José de Caldas / paulusgo@hotmail.com

Maestro en Bellas Artes de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana, docente de la Facultad de Artes ASAB, de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas. Actualmente es el director del grupo institucional de investigación POIESIS XXI. Es doctorante en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar.

RESUMEN

En este trabajo se intenta dar cuenta de la vigencia del colonialismo y de la tarea de decolonización de la teoría política, con el fin de ubicar nuestro interés particular por la estética en un horizonte teórico que nos permita la indagación propia del arte en nuestro contexto particular. Tres partes constituyen el trabajo: en la primera se ubica, de manera muy breve, la pregunta por la modernidad/colonialidad como un asunto de la estética; en la segunda se aborda la cartografía del poder global, con el propósito de detectar los vínculos de los problemas del arte con los problemas constitutivos del sistema mundo, que se despliega en una serie de jerarquías particulares, pero interrelacionadas, de poder; en la tercera se plantea un reto en la perspectiva ética y política de la transmodernidad, la decolonización y el diálogo interepistémico.

PALABRAS CLAVES

cartografía de poder, diálogo interepistémico, estética decolonial, modernidad/colonialidad, pluriverso

THE PARADOX OF THE END OF COLONIALISM AND THE PERMANENCY OF COLONIALITY

ABSTRACT

This work attempts to expose colonialism validity and the task of decolonization in political theory, with the purpose of locating our particular interest for aesthetics in a theoretical horizon that makes possible the inquiry characteristic of art in our particular context. Three parts constitute the work: in the first is located, in a very brief way, the question for the modernity/coloniality as a matter for aesthetics; in the second is undertaken global power's cartography, with the aim of locating the links of art problems with constituent problems of the world system, which spreads in a series of particular, but interrelated power hierarchies; the third part outlines a challenge in the ethical and political perspective of trans-modernity, decolonization and the inter-epistemic dialogue.

KEY WORDS

cartography of power, decolonial aesthetic, inter-epistemic dialogue, modernity/coloniality, pluriverse

LE PARADOXE DE LA FIN DU COLONIALISME ET LA PERMANENCE DE LA COLONIALITÉ

RÉSUMÉ

Dans ce travail on tente rendre compte de l'actualité du colonialisme et du devoir de décolonisation de la théorie politique, afin de situer notre intérêt dans un horizon théorique qui nous permette accomplir l'investigation propre de l'art dans notre contexte particulier. Ce travail est constitué par trois parties : dans la première on situe brièvement la question sur la modernité/colonialité comme un sujet de l'esthétique ; dans la deuxième on aborde la cartographie du pouvoir global, avec l'intention de détecter les liens des problèmes de l'art avec les problèmes constitutifs du système monde, qui se déploie dans une série de hiérarchies particulières, mais qui se correspondent, de pouvoir ; dans la troisième on propose un défi dans la perspective éthique et politique de la transmodernité, la décolonisation et le dialogue interépistémologique.

MOTS-CLÉS

cartographie du pouvoir, dialogue interépistémologique, esthétique décoloniale, modernité/colonialité, pluriverse

O PARADOXO DO FIM DO COLONIALISMO E DA PERMANÊNCIA DA COLONIALIDADE

RESUMO

Neste trabalho, tentamos explicar a vigência do colonialismo e da tarefa de descolonização da teoria política, com a finalidade de localizar o nosso interesse particular pela estética num horizonte teórico que torna possível a investigação própria da arte em nosso contexto particular. Três partes constituem o trabalho: na primeira parte situa-se, muito brevemente, a questão da modernidade/colonialidade como uma questão de estética; a segunda trata da cartografia do poder global, com a finalidade de localizar os vínculos dos problemas da arte com os problemas constitutivos do sistema mundo, o qual se desdobra numa série de hierarquias particulares, mas inter-relacionadas, de poder; na terceira parte, se expõe um desafio na perspectiva ética e política da trans-modernidade, a descolonização e o diálogo inter-epistemológico.

PALAVRAS-CHAVE

cartografia de poder, descolonial, diálogo inter-epistémico, estética, modernidade/colonialidade, pluriverso

YACHIJLLA TUKURIY MISUKUTIJPISINA UAN TIANGAPA MISUKUTIJPISINA

PISIYACHISKA

Kaypi ruraska, munami niska kuay kaugsaypa kaj misukutijsinamanda uan ruraypa kaj mana misukutijsina rimaypa kaj kauaypakay chi tukuchiska churaypa kukanchi kikin munay kaj chipa sumakay suj ñujpama rimay kauaska ima yachiska sutipa tapuchiyka kikin tuskuskayuyaypa nukanchi kikin suyu. Kimsa piti churankuna kay ruraska. Suj kaypi piti churay ka, ruraykaypa pitiyachispa, tapuykaj chi kaj kaypikutijkay/misukutijsina ima suj yuyayka kaj sumakaypa. Iskaypi, chayaymi kaj alpatakauaypa atun pacha sinchikaypa, chi tukuchiska churaypa, sugllapikay tuskuskayuyaypa tapuchiykunapa chi tapuchiykunanua kajkuna pitikunakaypa atun pacha yuyaypi, maikan suj pama katichiskapi kikinpa suyuchiskakuna arimana sinchikaypa kikin kalpachiskakuna. Kimsa rimaska pitiskapi suj makay yachiykaj sumayuyay uan kauaypakay kajpa kati-kaypikutijkay, kaj mana misukutijsina uan rimayua Atunpa-yachaykay.

RIMAYKUNA NIY

alpatakauaypa atun pacha sinchikaypa, kaypikutijkay/misukutijsina, rimayua atunpa-yachaykay, sugmakunapi achkakaypa, sumakay mana misukutijsina

Recibido el 10 de diciembre de 2009

Aceptado el 30 de enero de 2010

1.0. La modernidad, una cuestión estética

La pregunta por la modernidad como un proyecto fundamentalmente estético, que inaugura diversas formas de colonialidad, tiene sentido si se asume que ésta ha sido entendida de diferentes maneras, entre ellas como un proyecto de construcción de la *imagen del mundo*. Tal y como lo planteó Martin Heidegger, la modernidad es la época de la imagen del mundo; aunque la construcción de esa imagen no es prerrogativa del arte ni de las ciencias humanas, sino de la ciencia con fundamentación físico-matemática, que construye la investigación como un dispositivo para conocer de manera precisa los fenómenos de la naturaleza (Heidegger, 1996). Aunque este mismo autor dice que el arte es un fenómeno con rango igual al de la ciencia moderna, el arte moderno se introduce en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre. Sin embargo, el arte al que se refiere Heidegger no es la expresión de todos los hombres, sino de aquellos que producen obras de arte como Friedrich Hölderlin y Vincent Van Gogh, quienes son capaces de expresar en sus obras la esencia misma de la modernidad. Lo propio harán nuestros artistas y pensadores respecto a la denominada modernidad latinoamericana.

En un territorio más próximo, pero en el mismo espacio de la modernidad, se busca la ubicación en ese espacio-tiempo de los movimientos y las luchas sociales, que se han dado a lo largo de la historia para construir lo propio, y que van formando una conciencia de la dependencia y, por supuesto, elaborando formas de liberación, que van desde la comprensión de la utopía socialista, pasando por la pedagogía crítica de Paulo Freire, la teología y la ética de la liberación de Enrique Dussel, la investigación-acción-participativa de Orlando Fals Borda, hasta el pensamiento de lo propio de Aimé Césaire, Franz Fanon y Manuel Zapata Olivella, entre muchos otros.

Esto nos lleva a un *topos* más preciso, donde se plantea el problema de la colonialidad desde América Latina, y

que es donde se ubica el espacio epistémico y político de los estudios culturales latinoamericanos, tal y como se piensan desde el denominado Proyecto Modernidad/Colonialidad, espacio en el que se ubican también nuestros intereses particulares. Allí, como bien lo muestra Santiago Castro-Gómez, de acuerdo con la taxonomía propuesta por John Beverley (2001), nos encontramos con el campo de los estudios culturales latinoamericanos, que durante los últimos diez años se ha configurado en cuatro proyectos diferentes, pero complementarios: los estudios sobre prácticas y políticas culturales, la crítica cultural, los estudios subalternos y los estudios postcoloniales, estos últimos, dice, en la línea de Walter D. Mignolo y el grupo de la modernidad/colonialidad (Castro-Gómez, 2005: 13).

Es aquí donde empieza a construirse la propuesta de un *giro decolonial*, que es el resultado de pensar la modernidad como colonialidad del poder, como colonialidad epistémica o colonialidad del saber, y como colonialidad ontológica o colonialidad del ser. Desde mi punto de vista particular, la modernidad/colonialidad ha sido además, o quizá fundamentalmente, una colonialidad estética. Quizá sin la colonialidad estética las otras formas de colonialidad no serían posibles, o al menos habrían sido procesos totalmente diferentes.

Esta primera demarcación conceptual es la que aspiramos a enriquecer mediante el despliegue de problemáticas y retos, algunos de los cuales abordaremos en lo que sigue de este trabajo, sin abandonar nuestra perspectiva estética.

2.0. Ubicación de los problemas de la estética en el mapa del sistema mundo y en su cartografía del poder global

En este apartado tomamos como punto de partida la afirmación de Ramón Grosfoguel acerca de sus dos principales aportes al Proyecto Modernidad/Colonialidad,

que consisten, en primer término, en cómo pensar la experiencia de los migrantes desde el interior de los imperios, para hacer visible la colonialidad del poder y, en segundo término, en realizar un trabajo enfocado en la decolonización de los paradigmas de la economía política, realizando una crítica, y proyectando la teoría del sistema mundo.

Desde el punto de vista eurocéntrico, el sistema mundo es el resultado de la propia creatividad europea y de los procesos interimperiales de competencia y expansión en la búsqueda de nuevas rutas comerciales. Como resultado, se habría dado el descubrimiento de América y el subsecuente proceso de colonización. Sin embargo, uno de los problemas más grandes de esta concepción, además de su eurocentrismo, es la reducción del sistema mundial moderno capitalista a su dimensión económica. Así, este sistema mundo, como sistema económico, hace invisibles otras dimensiones del poder que le son concomitantes, y a través de las cuales se construyen jerarquías que sobrepasan la división social del trabajo.

Ahora bien, si cambiamos la "geografía de la razón", en el sentido de una Europa que se expande por sus propios medios, por la Europa que llega, la que se ve llegar desde la perspectiva de un indígena habitante de las tierras de la Pacha Mama, la interpretación de todo el proceso cambia radicalmente. Este cambio de perspectiva nos ubica en un nuevo lugar, desde el cual se reconfigura nuestro *locus de enunciación*, debido a que a la vez se realiza una inversión en nuestro *locus de percepción*, dando lugar a la inversión de los principios y categorías de la interpretación. A nuestro modo de ver, este cambio de posición inaugura una lógica de la *posicionalidad*, que cuestiona la hegemonía de la lógica de la exclusión, del tercero excluido, que ha hecho carrera desde Aristóteles hasta nuestros días. Entonces el giro, desde el punto de vista del que llega, hacia el plano de visión del que *ve llegar*, tiene profundas implicaciones epistémicas, políticas, éticas y estéticas. Este giro se convierte en la primera condición para la constitución de una perspectiva decolonial, que vaya más allá de los encuentros violentos, del racismo y del patriarcado que se dieron en la colonización, y que se prolongan de múltiples maneras en la actualidad, debido a la vigencia de la colonialidad del poder.

Una cartografía, entre las muchas posibles, del poder global del sistema mundo capitalista/patriarcal/occidentalizado/cristianocéntrico/moderno/colonial, es la que presentamos a continuación, elaborada por Ramón Grosfoguel (véase la Gráfica 1)

Por medio de esta cartografía se trata de pensar la economía política de una manera decolonial, más allá de la forma en que lo hacen los economistas neomarxistas. Para ellos, hay tres jerarquías que se visibilizan: la división internacional del trabajo, la jerarquización de la clase social y, finalmente, un sistema interestatal global. Para ellos hay otras dimensiones del poder que no son vistas como nuevas, sino como algo que siempre ha estado ahí. Por lo tanto, al afirmar sólo esas tres jerarquías de poder y no visibilizar otras, que surgen de manera concomitante con las anteriores, se reproduce la economía política del sistema mundo, como un sistema político y económico que invisibiliza las otras dimensiones de la jerarquía del poder que no pueden ser pensadas como una pura determinación del capitalismo.

Según nuestro mapa, podemos afirmar que el despliegue de la jerarquía del poder no termina con las catorce formas o dimensiones que aquí se muestran, sino que continúan apareciendo, de acuerdo con la profundidad del análisis que se lleve a cabo, y con la perspectiva crítica desde donde se elabore dicha cartografía.

Si tomamos, como es nuestro interés, la jerarquía número 9, que corresponde a la denominada *jerarquía estética global*, nos damos cuenta de que en esta cartografía del poder, que visibiliza la matriz modernidad/colonialidad, la jerarquía estética participa de la lógica interna de la colonialidad. Esta, a su vez, está en correlación con las demás dimensiones y jerarquías del poder, entre ellas la jerarquía patriarcal-cristiana, la etno/racial global y la jerarquía espiritual global.

No debemos olvidar que esta división analítica del poder global, en una serie inconclusa de jerarquías, tiene, entre otras, la finalidad de hacer visibles ciertas dimensiones del poder que se encarnan en los diversos ámbitos de la sociedad, y que no son visibles desde una concepción reducida a dos o a tres jerarquías del poder. Sin embargo, la existencia y el despliegue de toda esta serie de jerarquías no puede conducirnos a la afirmación de unas *ontologías regionales* que se consolidan en el interior de cada una de las jerarquías sin tener en cuenta la existencia de *vasos comunicantes* con las demás. La ontologización es un riesgo de cosificación de lo que pasa en cada una de las instancias, y es quizá una consecuencia lejana del cartesianismo y su concepción del sujeto. El sujeto cartesiano, en términos del *yo pienso*, no es más que una cosa pensante, a la que se opone una realidad extensa, *res extensa*, que puede ser conocida por ese sujeto que piensa, a condición de encontrar un soporte divino para

Gráfica 1

Cartografía del poder global

	1	2	3	4	5	6	7
Jerarquías de poder	División internacional del trabajo	Jerarquía de clase global	Sistema inter-estatal global	Jerarquía etno /racial global	Patriarcado judeocristiano		Jerarquía epistémica global
	centro	capital	estados del centro	ser occidental	jerarquía global de género	jerarquía sexual global	uropeo
	semiperiferia		estados semi-periféricos		hombres	hetero-sexuales	
	periferia	trabajo (asalariados, semifeudal, esclavos, reciprocidad)	estados periféricos	no occidental no ser	mujeres	homosexuales /lesbianas	no europeo
Ideología	metropoliten-trismo	clasicismo	desarrollismo /militarismo	racismo	sexismo	heterosexismo /homofobia	eurocentrismo
Instituciones	empresas y corporaciones transnacionales		estados		familia monogámica		universidad occidentalizada global

	8	9	10	11	12	13	14
Jerarquías de poder	Jerarquía espiritual global	Jerarquía estética global	Jerarquía pedagógica global	Jerarquía de edad	Jerarquía ecológica global	Jerarquía comunicativa	Jerarquía de salud
	cristiano	occidental (arte)	occidental	adulto	naturaleza	occidental	occidental
	no cristiano	no occidental/ Naïf-primitivo	no occidental	viejo-niño	conceptos otros (<i>tawhid</i> , pachamama, etcétera)	no occidental	no occidental
Ideología	cristianismo	alto arte occidentalismo	occidentalismo	adultocentrismo	naturocentrismo homocentrismo	informacionalismo	alopatismo
Instituciones	Iglesia cristiana	museos galerías	escuela occidentalizada	hogares envejecientes	leyes e instituciones (estatales e internacionales)	medios	hospitales centros de salud

su dubitativo conocimiento de la realidad. Con esto no queremos negar el carácter ontológico del arte, sino más bien tener claros el riesgo y el delgado límite que existen entre la ontología y la ontologización cosificadora, no sólo del arte, sino también del pensamiento y de las realidades sociales. La ontologización solidifica en regiones no sólo el ser, sino el saber, lo estético y lo político, reduciéndolos en su capacidad significativa.

De acuerdo con lo anterior, y asumiendo la colonialidad desde nuestra perspectiva estética, habría que pensar en la dimensión estética del poder, sin la cual el poder no sería efectivo o por lo menos no sería lo que es. La jerarquía estética es constituyente y también constitutiva de la cartografía del poder global. En este sentido, extendiendo el concepto de interseccionalidad de María Lugones (2008), habría que afirmar la existencia de procesos de co-construcción de la colonialidad del poder y el sistema de género colonial/moderno, que se amplía a cada una de las jerarquías del poder mencionadas anteriormente. Para la autora, la interseccionalidad entre raza, clase, género y sexualidad hace posible entender la indiferencia de los hombres frente a las violencias que sistemáticamente se infligen a las mujeres de color, que son víctimas no sólo de la colonialidad del poder, sino también de la colonialidad de género. Si planteamos la intersección de las categorías de raza y género, nos encontramos con un vacío en el que la "mujer negra" no aparece. Lo anterior se debe a que ni la categoría "mujer" ni la categoría "negro" la incluyen, obviamente, porque la categoría *mujer* es blanca y la categoría *negro* es masculina. Esto muestra que la intersección interpreta de manera errónea a las mujeres de color; en lugar de una mujer negra, nos encontramos con un vacío en la intersección.

Ahora bien, si retomamos el concepto de co-construcción de la colonialidad del poder y lo relacionamos no sólo con el sistema de género moderno/colonial, sino con el sistema estético moderno/colonial, nos encontramos tanto con un lado oculto/oscuro, como con un lado visible/claro, que es característico del sistema de la estética moderno/colonial. Dicho de otro modo, la jerarquía estética global, antes que un modo particular de ver, entre otros, se constituye como un modo de *hacer ver* y, en ese proceso, al entrar en relación con categorías que corresponden a las demás jerarquías del poder, establece la distinción entre lo visible y lo invisible. La jerarquía estética global es un régimen de la visión y a su vez un sistema de invisibilización. Así, al lado claro/visible correspondería la intersección entre blancura y belleza. La intersección entre estas categorías, dado

que corresponden al mismo nivel de la jerarquía de poder, es transparente, y no produce vacío alguno como resultado de su interrelación; es decir, hombre blanco = hombre bello.

Sin embargo, la interseccionalidad empieza a mostrar su producción de vacío si se plantea la intersección entre una categoría del centro con cualquiera de la semiperiferia o de la periferia. Una belleza mestiza es al menos tolerable para el sistema blanco del poder, y aspira a continuar en algún proceso de blanqueamiento. Pero cuando la blancura empieza a teñirse de color, a mestizarse, más allá de ciertos límites tolerables, ya no en una tendencia al blanqueamiento, como en el caso anterior, sino más bien con una tendencia a la *mancha* negra, desembocamos en la ecuación imposible entre "belleza" y "negro", cuya contundencia se resume en la resonante sentencia "¡Sucio negro!", que registra Franz Fanon (2009: 59).

Por otra parte, en cada jerarquía de poder hay una serie de categorías que funcionan como instrumentos de identificación y también de distinción. Además, dado que son categorías desarrolladas por los sujetos que ocupan los lugares dominantes en la jerarquía de poder, se constituyen en instrumentos de dominación que, de acuerdo con los desarrollos históricos, se van actualizando y en cierto modo van adaptando su capacidad analítica o descriptiva según los usos que les son dados en cada circunstancia.

Para aclarar lo anterior, resulta necesario afirmar que, si bien las categorías, dado su carácter abstracto, parecerían neutras y universales en su forma, cambian su significación al concretarse en situaciones determinadas, en lugares diferentes. Un ejemplo de esto es la pluralidad del racismo en países como Estados Unidos, donde los puertorriqueños y los afroamericanos no son simplemente "inmigrantes" o "grupos étnicos", sino sujetos raciales/coloniales en el interior mismo del imperio. En ese país, la construcción del puertorriqueño como vago y criminal contribuye a su marginación laboral respecto a otros sujetos racializados, cuya mano de obra es incluso más barata (Grosfoguel, 2007b: 17).

En Francia, debido a su proyecto de asimilacionismo cultural, no existe el reconocimiento de grupos étnicos en la comunidad imaginada de su nación; sin embargo, ni los inmigrantes antillanos ni los africanos pueden alcanzar el techo de acceso a todos los derechos planteados en la constitución. En este país, los inmigrantes antillanos son puestos en una posición ambigua,

semiperiférica, respecto a ciertos cargos medios de la administración pública, y como vitrina simbólica frente a sus colonias africanas de la postguerra, en una estrategia ideológica que oculta el racismo, y lo convierte en diferencia cultural, que es lo que impide la completa integración de los norteafricanos en la cultura francesa; lo cual explica que estos sujetos culturalmente racializados tengan un acceso parcial a los derechos civiles, políticos y sociales (Grosfoguel, 2007b: 20-22).

Lo mismo puede decirse de Gran Bretaña donde, después de las luchas por los derechos de los inmigrantes del Caribe y del sur de Asia, se da un nuevo racismo de carácter multiculturalista, que se articula al afirmar que los negros tienen una alta propensión al crimen, con el carácter irreconciliable de las diferencias culturales, lo cual impide la asimilación de éstos en la comunidad británica imaginada; a lo anterior se suma la acusación de ser la causa del desmantelamiento del Estado de bienestar en el gobierno de Margaret Thatcher.

Por otra parte, y teniendo en cuenta que la interseccionalidad problematiza, entre otras cosas, la autonomía de cualquier instancia y de cualquier categoría, hay que preguntar cómo la constitución ontológica del ser humano y de las cosas está mediada por imaginarios y valores de carácter estético, que se crean y reproducen desde la denominada *jerarquía estética global*. Esa dimensión estética del poder no se reduce al arte, sino que también se constituye en una dimensión estética de la *episteme* moderna, que muchas veces ha sido concebida metafóricamente como *un modo de ver*; es decir, que las determinaciones del conocimiento científico, analítico —que se precia de su claridad y distinción, como la forma más adecuada de representación del mundo— también han dependido de las concepciones del arte, como un modo de representación secundaria frente a las representaciones objetivas de la ciencia.

Pero no se trata sólo de la dimensión estética o sensible, que subyace en el poder del ser y la *episteme* modernos, sino también de que haya una dimensión de autoridad, una dimensión ontológica y una dimensión epistémica en el interior mismo de la dimensión estética de la matriz modernidad/colonialidad. Así, el poder se hace visible en los procesos de institucionalización de lo sensible, en los regímenes de la visualidad y en los programas civilizatorios a los que contribuye lo sensible. El poder de la dimensión estética de la modernidad se va consolidando poco a poco en la institución Arte. El saber, por su parte, como saber desde lo sensible y de lo sensible en el saber, se constituye a partir de

los discursos de la filosofía o la hermenéutica, fundamentalmente como una pregunta acerca de la lógica del buen gusto burgués, para ir configurándose en la estética como *ciencia de lo bello*, enfocada en lo bello artístico, en su confinamiento institucional. Desde esta pretensión de cientificidad se creó además la ilusión de la autonomía del arte, de los artistas y de sus creaciones, desentendidas de otros modos de ser de lo sensible, más relacionados con lo ético y lo político. Sobra decir que este apartamiento de lo sensible se inscribe en la misma lógica del capitalismo liberal y del individualismo solipsista interesado.

El saber del arte —como régimen de lo sensible, y en la misma lógica de la modernidad/colonialidad— realiza la correspondiente jerarquización y subordinación de las facultades sensibles, categorizando unos sentidos como más epistemológicos que otros, invisibilizando el potencial epistémico de los sentidos subordinados. Para Hegel, por ejemplo, “lo sensible en la obra de arte es a su vez algo ideal, que, sin embargo, no siendo lo ideal del pensamiento, se da todavía externamente como cosa. Por eso lo sensible del arte se refiere solamente a los dos sentidos teóricos, el de la vista y el del oído, mientras que el olfato, el gusto y el tacto quedan excluidos del disfrute artístico” (Hegel, 1989: 40). Esa subordinación de lo sensible a lo ideal funda una segunda distinción, esta vez entre los sentidos; hay unos sentidos espirituales y otros materiales, unos elevados y otros subordinados a éstos. La razón es que el olfato, el gusto y el tacto se relacionan con lo material como tal, con las cualidades inmediatamente sensibles de lo material; el olfato con la volatilización material a través del aire, el gusto con la disolución material de los objetos, y el tacto con el calor, el frío, la dureza, etcétera. “Por tal razón estos sentidos no pueden habérselas con los objetos del arte, que han de conservarse en su autonomía real y no admiten ninguna relación meramente sensible” (Hegel, 1989: 40).

Con lo anterior queda claro que hay una subordinación de lo sensible a lo espiritual, y a su vez, en lo sensible también hay subordinaciones internas, que hacen posible el surgimiento de la categoría de dominantes entre los dominados. En el campo del arte, no es raro ver procesos de consagración de algunos pocos artistas de la semiperiferia que se constituyen en modelos o paradigmas estéticos, de éxito artístico, que son imitados sobre todo por los jóvenes artistas en formación de las periferias. Este proceso no se da sólo con los artistas sino también con teóricos, curadores o gestores culturales quienes, además de servir como *vitrinas simbólicas*, realizan la tarea de colonización simbólica desde la semiperiferia a

la periferia, haciendo más fácil y menos visible la prolongación de la colonialidad del poder en el campo del arte.

Más allá del arte, Lugones (2008) ha mostrado que no existe el patriarcado antes de la colonización, y que el patriarcado colonial se generalizó, entre otros aspectos, como una ventaja que se le da al hombre colonizado respecto a la mujer colonizada; el hombre colonizado es entonces otro modo de ser un dominante entre los dominados. En el caso de la política, además de los ejemplos conocidos de Condoleezza Rice o de Castro Street, vale la pena recordar la fuerte interpelación hecha por el presidente de Bolivia, Evo Morales, al presidente de los Estados Unidos Barack Obama, en su discurso ante la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el 23 de septiembre de 2009. Morales afirmó no entender cómo una persona como Obama, que había sido excluida al igual que él, no comprendía la realidad boliviana de la exclusión y, por el contrario, estaba en proceso de dar continuidad a la política de George Bush, que suspende las preferencias arancelarias de los productos de exportación bolivianos. Evo Morales, además, en una clara posición decolonial, pidió respeto a la soberanía de su país, a la vez que denunció la intrusión del Departamento de Estado de los Estados Unidos en asuntos de política interna (citado de memoria).

Por otra parte, no debemos olvidar que existe una dimensión ontológica de la estética, que es fundamental para la comprensión del operar colonial, para la constitución del colonizador como el *humanitas*, haciendo un tránsito de la teología a la *egología* moderna, y constituyendo, a su vez, el *anthropos* como un ser colonizado y periférico. Este último no piensa, ni siente, ni actúa, ni se relaciona como el primero, sino que tiene que constituir el saber, el arte, la cultura, el lenguaje y los modos de relación y producción del primero como sus objetos de deseo, como su *telos* imposible de alcanzar desde su ubicación periférica. Ahora bien, sin importar la perspectiva desde la cual se asuma el análisis de la modernidad/colonialidad, habrá que enfrentarse a la condición colonial como el resultado de la agencia de la modernidad, que se hace visible de diferentes maneras en cada *topos* en el que la modernidad/colonialidad despliega su régimen de poder, saber, ser y percibir.

La condición colonial, como puede deducirse de los planteamientos de Rodolfo Kusch, puede entenderse como una particular relación que se establece con el otro; es saber y sentir el operar del otro, pero no saber el cómo de ese operar; dicho de otro modo, la condición colonial es sentirse y saberse clasificado y

diferenciado por la épica del otro. La experiencia de ser americano se corresponde con dicha condición, es decir que ser americano, en el sentido de Kusch, es estar en una posición de enunciación como ser clasificado, objetualizado y diferenciado (Kusch, 1997: 143).

La pregunta que surge de inmediato es: ¿cómo superar la condición colonial? ¿La decolonización significa que se debe pensar en todas las dimensiones de la cartografía del poder? ¿Cuáles son las tareas que están por hacer? Desde esta perspectiva, reconocemos que hacer visible el funcionamiento de las estructuras de poder que se dan en el sistema mundo capitalista es un logro, por lo cual el despliegue de sus jerarquías constituye una primera fase de la decolonización de la teoría política. A su vez, se nos plantean retos más precisos que cada quien deberá enfrentar desde su posición epistémica particular, para construir formas de identidad en la política que permitan fundar una pragmática de carácter decolonial en las jerarquías de poder, en las que sea posible llevar a cabo una pragmática concreta.

3.0. De la estrategia analítica hacia un cambio de posición ética y política

El sinuoso recorrido anterior, que pretende finalmente constituirse en un giro, no es sólo una estrategia analítica sino, ante todo, un instrumento para fundamentar un cambio de posición, una enunciación diferente. Desde esa otra posición es posible cuestionar los paradigmas hegemónicos mediante los cuales se ha configurado el sistema mundo moderno/colonial.

En este sentido, se plantea también el reto de producción de conocimientos plurales y diferentes, desde posiciones que tradicionalmente han sido definidas como subalternas. Sólo así tendría sentido el aporte a la decolonización de los paradigmas de la economía política, tal y como se anunció al comienzo de este trabajo.

Es por esta razón que se debe insistir en el cuestionamiento del mito del siglo XX que consiste en la afirmación del fin de la colonización, que oculta la continuidad de la colonialidad y que, por otra parte, incluye la concepción habermasiana del carácter inacabado de la modernidad. Desde nuestra perspectiva, el proyecto inconcluso no es tanto el de la modernidad sino el de la decolonización, que será el del siglo XXI como proyecto integral, interepistémico e interseccional, con diferentes formas dialógicas para la construcción de identidades en la política que vayan

mucho más allá de las políticas identitarias. Desde este proyecto se entiende que la decolonización no es sólo un desprendimiento de un Estado, sino de todos los ámbitos de la existencia que son permeados por las jerarquías etno/raciales, patriarcales y euro-usa-céntricas del sistema de poder global. Siendo así, la decolonización es una tarea, un proyecto y una apuesta por la construcción de una utopía de carácter antisistémico o, en términos de Dussel, una apuesta y una decisión por la transmodernidad, en la que la transmodernidad y la interculturalidad están relacionadas.

Además, sabemos que, para Aimé Césaire, esta misma tarea estaba dirigida a la construcción de un pluriverso; un universal en el que todos los particulares pueden coexistir y profundizarse, sin que esto signifique encajarse en un particularismo (Césaire, 2006: 84). Como hemos insistido en varios lugares, esa tarea sigue vigente, debido a la permanencia de las fuerzas coloniales en el siglo XXI. Por lo tanto, la decolonialidad efectiva será el resultado de la intensificación de la interacción de los particulares decoloniales, cada uno desde su posición, en un diálogo horizontal con otras posiciones particulares, para lograr la construcción de ese universal o pluriverso, en el que la coexistencia no colonial es posible. Sin embargo resulta necesario recordar que no existen posiciones que sean inherentemente decoloniales, y que este carácter depende de las acciones emprendidas.

En el mismo sentido de este horizonte decolonial se encuentra la propuesta fanoniana de un nuevo humanismo, que sería posible a partir de una apertura ética que replantee las relaciones con el otro y con la naturaleza. Para Maldonado, se trata de un giro de la estética a la ética, de la postmodernidad —centrada en la estética y la epistemología— a la transmodernidad. Ese giro sólo será posible si se cuestiona la raíz monológica y solipsista del sujeto cartesiano, que se constituye en un bloqueo a la intersubjetividad (Maldonado, 2006: 187).

Ahora bien, sin importar la denominación que se le dé a esta tarea, un aspecto clave es la vigencia de la colonialidad y la presencia de nuevos colonialismos. Por lo tanto, se debe tener presente la distinción entre colonialismo y colonialidad. La “colonialidad del poder”, una categoría elaborada por Aníbal Quijano (1999), permite mostrar que existe una continuidad entre el pasado colonial y el presente “postcolonial” en los procesos de representación de sujetos coloniales, como en el caso de la representación de estos sujetos como vagos, criminales, estúpidos, inferiores, traicioneros, primitivos, sucios,

bárbaros y oportunistas, que tiene una larga historia colonial. Las inmigraciones de trabajadores coloniales de la postguerra reprodujeron las viejas jerarquías coloniales/raciales, pero esta vez dentro de la metrópolis misma (Balibar, citado en Grosfoguel, 2007b: 23). Es decir, la colonialidad encuentra nuevos dispositivos para reproducirse, ya no tanto en los países no europeos o los países colonialistas, sino ahora en el interior mismo de esos países, y reproduciendo estas estrategias en el interior de los países de la periferia o de la semiperiferia del sistema mundo, con su correspondiente adaptación y localización.

Dicho de otra manera, como lo explica Maldonado, no se debe confundir el colonialismo con la colonialidad. Mientras el colonialismo “denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio”, la colonialidad, en cambio, hace referencia al patrón o matriz de poder que es el resultado del colonialismo moderno. La matriz colonial se refiere a las diferentes formas de articulación del trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas por medio del mercado y bajo la determinación del mercado capitalista mundial y del criterio de raza (Maldonado, 2006: 131). De lo anterior puede deducirse que la colonialidad continúa, aunque el colonialismo haya terminado. Esa supervivencia da lugar a nuevas formas de colonialismo que permean nuestros modos de conocer, de aprender y de sentir, en una palabra, los modos de relación humana, que reinauguran diversas formas de sujeción.

La cuestión entonces es cómo plantear una ruptura con el sistema mundo en cada una de las jerarquías del poder. Ese reto es planteado de manera parcial por Fredric Jameson para la estética, como estética geopolítica. Consiste, según él, en abordar, como objeto imposible de representación, el espacio mundial del capital multinacional, con el fin de forzar una ruptura con él, que haga posible concebir nuestra reubicación como sujetos individuales y colectivos, con posibilidades de acción y de lucha, que han sido neutralizadas por la confusión espacial, social e histórica del capitalismo esquizofrénico (Jameson, 1995: 120-121). Sin embargo, en concordancia con lo anteriormente planteado, hay que ir, más allá del capitalismo, hacia un proceso de decolonización de cada una de las jerarquías de poder que, aunque están atravesadas por el capitalismo, éste no es el único vector que las constituye, sino también el racismo, el patriarcado, el eurocentrismo, el esencialismo, entre otros.

Para este abordaje puede resultar muy útil profundizar en la concepción de tiempo-espacio y espacio-tiempo transformacional propuesta por Wallerstein (1997).

Hace un poco más de una década, Immanuel Wallerstein (1997) hacía énfasis en el hecho de que la ola de democratización, junto a otros vectores, como la ruralización, las migraciones sur-norte y la crisis ecológica, eran el último clavo en el ataúd del Estado liberal. Por esta razón, decía, estamos frente a un proceso de treinta o cuarenta años, en el transcurso de los cuales se dará la desintegración del sistema histórico capitalista que ha durado más de quinientos años. Es un tiempo de bifurcación histórica, que señala la desintegración del sistema mundo capitalista, y plantea un reto para la lucha antisistémica, en este contexto en el que cualquier acción, por pequeña que sea, puede tener enormes resultados. Sin embargo, también afirma que este proceso está rodeado por una gran incertidumbre, debido a que la historia tampoco garantiza nada.

En este mismo sentido, no se puede sostener la tesis acerca de la existencia de posiciones que sean inherentemente decoloniales. Esta tesis sólo se podría afirmar desde una posición que sea a la vez fundamentalista y esencialista. Ramón Grosfoguel, en una entrevista con Doris Lamus (2006: 323), afirma que no hay ninguna ubicación que sea inherente o naturalmente decolonial. Dicha afirmación equivaldría a sostener la posición del racismo, pero de manera invertida. Si el racismo afirma que una raza es inherentemente superior a otra, da lugar a que un ser humano desprecie a otro porque pertenece a otra raza. De la misma manera, afirmar que existe una posición inherentemente decolonial implicaría la naturalización de una posición o una localización como decolonial en sí misma; y esto no sería otra cosa que la afirmación de un fundamentalismo esencialista en una misma sentencia, pero esta vez desde una posición colonizada.

Pero si se trata de una posicionalidad epistémica, relativa a unas relaciones de poder colonizado/colonizador particulares, se puede encontrar una distinción entre posiciones sociales y posiciones epistémicas. Es decir, se pueden asumir posiciones coloniales desde condiciones sociales de subordinación —Condoleezza Rice— o, al contrario, se pueden tener posiciones decoloniales estando ubicado geopolíticamente en los centros, como es el caso de Boaventura de Sousa Santos. Esto nos lleva al denominado *principio heterárquico* de la pragmática de la política, que hace posible

pensar en alianzas que impulsen procesos de socialización que no reproduzcan racismos y sexismos, es decir, que vayan más allá de las políticas identitarias, hacia las identidades en la política, y que se manifiesten en acciones que apunten a la superación de las condiciones de la modernidad/colonialidad, en la vía de la transmodernidad.

La “Trans-modernidad” indica todos los aspectos que se sitúan “más-allá” (y también “anterior”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-norteamericana, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no-europeas y que se han puesto en movimiento hacia una utopía pluriversa. Un diálogo intercultural deber ser transversal, es decir, debe partir de otro lugar que el mero diálogo entre los eruditos del mundo académico o institucionalmente dominante. Debe ser un diálogo multicultural que no presupone la ilusión de la simetría inexistente entre las culturas. (Dussel, 2004: 18)

En esta vía de la transmodernidad, antisistémica decolonial, debemos decir que, aunque no existen posiciones inherentemente decoloniales, sí hay criterios de distinción entre lo decolonial y aquello que no lo es. La diversalidad epistémica es el primero de esos criterios, e implica la aceptación de la otredad en sí misma, no subsumida a una diferencia de lo mismo, como lo hace la cultura occidental que, desde su “occidentalismo” obvio, sitúa a todas las otras culturas como más primitivas, premodernas, tradicionales y subdesarrolladas (Dussel, 2004: 14). Una crítica antieurocéntrica, que no sea necesariamente antieuropea, hará posible la decolonización de autores europeos de la tradición crítica que, dado su lugar de enunciación, ocultado desde la pretensión de universalidad y neutralidad del eurocentrismo, no ven que, más allá de las categorías de las clases, se encuentran vigentes los racismos, el patriarcado y demás categorías que, de manera oculta, perpetúan la colonialidad del poder.

Además, desde la exterioridad relativa de las culturas frente a la modernidad, otro criterio no sería tanto una hermenéutica moderna que interprete el sentido, sino una hermenéutica pluritópica que haga posibles los diálogos entre posiciones transversales, en las que se ubican las diferentes culturas. Además, esta hermenéutica pluritópica permitirá ir más allá de la interpretación de la lógica del capitalismo, para llegar a la interpretación de una lucha antisistémica de los diferentes modos de ser de la civilización occidental.

Esta no sería una lucha ubicada en un punto cero, sino en un punto no neutral, el de los condenados de la tierra de los que habla Fanon —que son más del 80% de la población mundial—, el de los aplastados de la historia de Walter Benjamin, el de la alteridad relativa, planteada por Dussel. Finalmente, y dado que en la pragmática de la política nada está garantizado, el riesgo mismo de cometer errores nos lleva a asumir el potencial epistemológico que resulta de ubicarse del lado de los oprimidos, como una guía de las acciones particulares y colectivas. Esperamos que estas acciones converjan, y den lugar a la emergencia de ese universal concreto o pluriverso que Césaire veía en el horizonte; esas mismas luchas epistémicas, éticas, políticas y estéticas de la decolonización, que nos corresponde continuar a cada uno de nosotros.

Referencias

- Albán, Adolfo (2008). "¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia", en Wilmer Villa y Arturo Grueso (comps.), *Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Castro-Gómez, Santiago (2000). "Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura", en Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar y Centro Editorial Javeriano.
- _____ (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Universidad del Cauca e Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ (2005b). *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Césaire, Aimé (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Dussel, Enrique (2004). "Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación)", en Raúl Fornet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta. Disponible en <<http://www.afyl.org/transmodernidad-interculturalidad.pdf>>.
- Fanon, Franz (2006). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Último Recurso.
- _____ (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Barcelona: Akal.
- Grosfoguel, Ramón (2003). "Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: Del cepalismo al neoliberalismo", en *Nueva Sociedad*, N° 183. Disponible en <http://www.nuso.org/upload/articulos/3105_1.pdf>.
- _____ (2006). "La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales", en *Tabula Rasa*, N° 4. Disponible en <www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf>.
- _____ (2007a). "Latin@s y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI" en *Tabula Rasa*, N° 6. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero_seis/grosfoguel.pdf>.
- _____ (2007b). *Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido*. Barcelona: Centro de Estudios Internacionales de Barcelona (CIDOB). Disponible en <http://www.cidob.org/es/content/download/5747/55475/file/doc_migraciones_13.pdf>.
- _____ (2008). "Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial", en *Tabula Rasa*, N° 9. Disponible en inglés en <<http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfoguel-en.pdf>>.
- Grosfoguel, Ramón y Nelson Maldonado-Torres (2006). "Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense", en *Comentario Internacional, Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, N° 7.
- _____ (2008). "Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI", en *Tabula Rasa*, N° 9.
- Heidegger, Martin (1996). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989). *Lecciones de estética*. Barcelona: Península.
- Jameson, Fredric (1995). *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.

► "SEGUNDA EDAD DE IN[DI]OS, VARI RVNA", dibujo incluido en el manuscrito de *El primer nueva corónica y buen gobierno*, Felipe Guaman Poma de Ayala, Biblioteca Real de Dinamarca, 1615.

Jameson, Fredric y Slavoj Žižek (1998). *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Kusch, Rodolfo (1997). *Geocultura del hombre americano*. Buenos Aires: Fernando García Gambeiro.

Maldonado-Torres, Nelson (2006). "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo", en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Lamus Canavate, Doris (2006). "Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Trasmernizar los feminismos", en *Tabula Rasa*, Nº 4. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero_siete/grosfoguel.pdf>.

Lugones, María (2008). "Colonialidad y Género", en *Tabula Rasa*, Nº 9. Disponible en <http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf>.

Quijano, Aníbal (1999). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola-Rivera, Carmen Millán (eds.), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.

Walsh, Catherine (2007). "¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales", en *Nómadas*, Nº 27.

Wallerstein, Immanuel (1995). "La reestructuración capitalista y el sistema-mundo". Conferencia magistral en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, 2 al 6 de octubre.

_____ (1997). "The Time of Space and the Space of Time: The Future of Social Science", en *Political Geography*, Vol. XVII, Nº 1. Disponible en <<http://fbc.binghamton.edu/iwtynesi.htm>>.

_____ (1998). *Impensar las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

_____ (2006a). "Abrir las ciencias sociales". Palabras de presentación del informe sobre la reestructuración de las ciencias sociales auspiciado por la Comisión Gulbenkian. Nueva York: Social Science Research Council.

_____ (2006b). "Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud", en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

_____ (2009). "Leer a Fanon en el siglo XXI", en Franz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*. Barcelona: Akal.