

# Fundamentos para una *aesthesis* cultural decolonial

**Christian Soazo Ahumada<sup>1</sup>**

Universidad de Santiago de Chile

[christiansoazo@yahoo.es](mailto:christiansoazo@yahoo.es), [christian.soazo@usach.cl](mailto:christian.soazo@usach.cl)

## Resumen

Este artículo problematiza las relaciones entre el estrato material y simbólico presente en la transformación cultural, postulando una *aesthesis* cultural decolonial que más que cuestionar la naturalización de la cultura por parte de los discursos modernos hegemónicos se propone *culturalizar la naturaleza* si por ésta se entiende la base simbólico-material fundamental(*aesthesis*) sustentadora de los diferentes marcos epistémicos, en tanto mundos de la vida, en cuanto formas de habitar y usar la naturaleza, de las que son portadoras las experiencias históricas situadas de las culturas subordinadas del planeta.

**Palabras clave:** eclipse, *aesthesis*, decolonialidad, cultura, experiencia

<sup>1</sup>Licenciado en lengua y literatura hispánica. Universidad de Chile (2003); Magíster en teoría literaria mención estética. Universidad de Chile (2007). Doctor en filología románica. Universidad de Friburgo Alemania (2013). Profesor del programa de Bachillerato y Magíster en literatura Latinoamericana y chilena. Universidad de Santiago de Chile (Profesor del curso “Pensamiento crítico decolonial desde América Latina). Investigaciones actuales: 1. Lecturas decoloniales: figuras críticas desde el pensamiento latinoamericano actual. 2. Fundamentos decoloniales del origen del régimen *aesthesis* de la modernidad/colonialidad.

## Foundations for a decolonial cultural *aesthesis*

### Abstract

This paper problematizes the relations between the material and symbolic layer present in cultural transformation, proposing a decolonial cultural aesthesis that rather than questioning the naturalization of culture by the hegemonic modern discourses, it proposes to *culturalize the nature* understood as the fundamental symbolic-material basis (aesthesis), essential for the generation of a referential substrate which supports the different epistemic frames of worlds of life, insofar ways of inhabiting and using nature, of which are carried the historical located experiences of subordinate cultures around the world.

**Key words:** eclipse, aesthesis, decoloniality, culture, experience.

### 1. PRELIMINARIA

Las diferentes aproximaciones sobre las nociones de *mundo y realidad, cultura y naturaleza, civilización y barbarie, sociedad y comunidad*, han sido la piedra angular de los debates vinculados a la fundamentación del programa histórico de la modernidad. Si se focaliza en una de estas binariedades, por ejemplo el par cultura-naturaleza, se puede apreciar que las divisiones taxativas entre sus partes, e incluso sutiles, siempre son difíciles de sostener unívocamente, pues lo que se entiende por cultura, por ejemplo, por más de concebirse como una realización propiamente humana -o lo humano en cuanto tal como el “cultivo” de sí mismo- no es algo que germine obviamente de la nada o de un universo paralelo, sino que es,

de la manera como se quiera conceptualizar, la indefectible “proyección” de la naturaleza. Lo mismo sucede con el concepto de discurso y con su supuesta contraparte, la noción de experiencia (histórica)<sup>1</sup>. Obviamente que para poder comprender mejor estas disquisiciones habría que precisar más estos conceptos y es lo que haremos en las líneas siguientes. Pero como punto de partida se puede aseverar, siguiendo con el ejemplo del discurso, que si se piensa que tras las nociones de “mundo”, “cultura”, “civilización”, “profano”, en fin, los componentes del lado “civilizado” de los binomios mencionados (el lado de la “humanitas”), subyace la idea de una *representación* del estatus propiamente *humano* de la humanidad, en el sentido de un despliegue o repliegue -según la perspectiva que se considere- que atañe, aunque sea en sordina, a su pretensión de autonomía. Evidentemente que estas rutas conducen inconfundiblemente al seno del proyecto moderno. De aquí que entender a los discursos como universos de totalización, como flujos aspirantes a la creación y ocupación conjunta del espacio tanto bio como psicopolítico humano, pudiese adscribirles un potencial signico o semiótico de sustentación que los haría merecedores de una larvada independencia o, por lo menos, de una plausible capacidad de ser reconocidos e identificados como tales (recortados como unidades significativas). Sin embargo,

---

<sup>1</sup> Este binomio no es tan evidente como el anterior. En ocasiones se contraponen el término *discurso* a la idea de acción. En el caso de la noción de experiencia, ponemos “histórica” entre paréntesis simplemente para subrayar el hecho de que puede ser leída, en una primera instancia, también como construcción discursiva: la historia como el discurso por antonomasia. Sin embargo, en esta coyuntura se está enfatizando en la noción fuerte de “experiencia” en tanto manifestación siempre situada históricamente, y para ser más precisos según lo que se argumentará posteriormente, situada geopolíticamente. El punto aquí versa entonces sobre la noción de *situacionalidad* y la *historicidad* sustentada *sobre* su condición geopolítica. Sobre este alcance volveremos en lo sucesivo.

por otro lado, pudiese resonar también la idea de que los discursos son, en stricto sensu, ontológicamente hablando, elementos o constituyentes “ónticos” de la “realidad”, de la “naturaleza” (en un sentido craso), o sea, cohabitantes igualmente del lado “natural” de los aparejamientos arriba referidos. Este dilema encarna el centro inconfesable al que se remite el pensamiento crítico. Con otras palabras, siempre subyace a las diferentes teorizaciones que de algún modo remedan su inflexión. Entrar en sus meandros será la intención de este artículo con el fin de analizar una dimensión quiasmática (o abismática según la perspectiva que se adopte) de estas disyunciones, y más específicamente, con el propósito de interpretar algunas reflexiones centrales sobre la dimensión *colonial* del proyecto moderno que pudiesen tener ahí, justamente, su constelación más propia, esto es, en torno al movedido borde quiasmático que opera sobre esos binarismos.

## **2. AESTHESIS DE LA EXPERIENCIA HISTÓRICA Y ESTÉTICA DEL DISCURSO/TOTALIDAD MODERNA**

Si se piensa que el discurso es una praxis más dentro de otras formas de manifestación, asociada al lenguaje humano, el ángulo de análisis aparentemente se complejiza. Este hecho se convierte en la constatación de su dimensión pragmática. Sin embargo, el asunto sobre el que nos interesa inspeccionar aquí versa sobre la especificidad del discurso con respecto a su praxis moderna, que, en un modo más restringido, aunque no menos determinante, es esencialmente su condición *sui generis*. El discurso, entonces, debe ser presupuesto aquí como el orden prefigurado y prefigurante de una ontología, de un “mundo” que emerge y es a su vez el entorno de emergencia de una

específica constitución epistémica<sup>2</sup>. En una primera aproximación a esta especificidad moderna, habría que proponer que la modernidad puede ser comprendida como ese “mundo”, esa totalidad de sentido u ontología que, por un lado, legibiliza la misma noción de discurso como, asimismo, por otro, posibilita comprenderse, en su intrínseca y por momentos aporética complejidad, a partir de lo que circunscribe precisamente tal noción. Este asunto es finalmente el discurso de la modernidad o la modernidad como discurso.

Por lo tanto, la noción de discurso realiza, desde un horizonte articulado ya a través de una criba de lectura moderna -asumiendo lo dilemática que es por su misma naturaleza crítica-, el estatus limítrofe entre las categorías de “mundo” y “realidad”. Más que profundizar sobre el extenso debate filosófico que esta distinción ha suscitado en el escenario occidental, lo importante aquí es resituar esta problemática en torno a la noción de *experiencia histórica*. Si se concede que la modernidad ha sido la consolidación de un modo de concebir la experiencia circundante -a partir de las transformaciones históricas sucedidas en el continente europeo con toda la prolífica “retroalimentación” emanada del intercambio material y simbólico frente a otras regiones del globo durante el vasto proceso de colonización y que desde ahí se proyectaron como un saber coalescente

---

<sup>2</sup> Aquí las reflexiones de Heidegger son un referente ineludible, especialmente en cuanto a su noción de “mundo”, como aquel todo de lo dispuesto, de lo habitable, abierto por la “luz” del ser (el “da” de Da-sein es justamente la “abertura iluminada” que convoca a todo lo existente). Como se aprecia, según lo mencionado arriba, existe en este trabajo una compleja tensión acerca de la primacía ontológica heideggeriana sobre la dimensión epistémica.

y universalizante hacia el resto del planeta<sup>3</sup>- se puede sugerir que su incidencia ha devenido un *marco epistémico* que propicia circunscribir lo que se ha denominado “mundo moderno”, de acuerdo a las infinitudes de prácticas y perspectivas disonantes que lo habitan<sup>4</sup>, en torno a una tendencia hegemónica vertida sobre la instrumentalización de los fines y al despliegue de una matriz positiva y universalizadora del poder, aunque asentada concretamente en instituciones, en dispositivos simbólicos e, incluso, en las mismas prácticas subjetivas de lo que se ha designado últimamente como bio-psicopolítica<sup>5</sup>. En consecuencia, este mundo moderno sería, bajo esta primera lectura, la totalidad histórica que la experiencia europea acrisoló desde el tránsito de las sociedades feudales a las capitalistas tras el nuevo escenario geopolítico generado desde el “descubrimiento” de América (Quijano, 2012)<sup>6</sup>. Y en este caso, la experiencia histórica, o como sostiene

<sup>3</sup> Evidente que, bajo la perspectiva de las culturas sometidas, el término “retroalimentación”, aunque esté irónicamente entrecomillado, no sea más que un mero eufemismo para decir “genocidio”, “epistemicidio”, “saqueo”, en fin, una brutal forma de apropiación y violencia colonial.

<sup>4</sup> En este punto se debe subrayar que cuando se habla de “totalidad moderna” no se concibe en absoluto un tinglado homogéneo y monolítico, sino simplemente la “apertura” epistémica -por más de que sea variopinta y heterogénea- desde donde los diferentes componentes que pueblan su universo inteligible cobran sentido. Por lo tanto, no es de extrañar que ante sus múltiples disonancias en las diferentes cartografías de la realidad global se hayan postulado *modernidades alternativas, periféricas, subalternas, heterogéneas, altermodernas*, etc. Estas variaciones introducen los desajustes y aporías de los conflictos locales, particulares, que el proyecto moderno vivenció en su siempre dilemático intento de asentamiento en las regiones periféricas del orbe.

<sup>5</sup> Especialmente en relación a las prácticas de *autoexplotación* psicopolítica de los individuos contemporáneos (Han, 2012: 9), (Han, 2014), (Hinkelammert, 2012: 41).

<sup>6</sup> “América” representó el *dispositivo de novedad* en la consolidación del sistema-mundo moderno. Un factor crucial a la hora de rehistorizar la fundación y

Koselleck, el “espacio de experiencias” europeo (1979: 313), fue el enclave desde donde se comenzó a cimentar un progresivo proceso de modernización<sup>7</sup>, cuyo nivel de desarrollo -asociado a una “nueva”, propiamente moderna, sustantividad temporal- se constituiría más tarde en la piedra de toque de toda sociedad o cultura que quisiese subirse al carro de “lo moderno” o, en términos de su mismo discurso, “entrar” en la historia, o más exactamente aún, en la historicidad estrenada por la modernidad (Mignolo, 2014: 41).

En suma, el mundo moderno puede presentarse como una totalidad de sentido que remite a una peculiar forma de habitar el planeta y de funcionalizar sus relaciones con su entorno. Incluso los movimientos más críticos inscritos en él, de algún modo conviven con el *macromarco* delineado por sus principales tentáculos de orden económico, socio-político, artístico, entre otros. De esta suerte, la noción de “realidad”, además de ser un elemento clave en un debate filosófico sobre el estatus ontológico del mundo, concursa como insumo crítico en tanto categoría de análisis sobre la experiencia histórica. En efecto, uno de sus principales rasgos es su condición insubsumible, su dimensión “de suyo” -en términos zubirianos<sup>8</sup>- que es

---

legitimación del discurso histórico moderno.

<sup>7</sup>Como lo menciona Michel-Rolph Trouillot, la modernización fue el proceso de creación de un lugar confinado a un espacio definido (espacio de experiencias), donde la modernidad pasa a convertirse en la proyección de ese lugar sobre un fondo espacial teóricamente ilimitado. Citado por Mignolo (2014: 41).

<sup>8</sup>Rivera (2000), siguiendo a Zubiri, señala que: “‘De suyo’ es el modo como se manifiesta la realidad a la inteligencia *sentiente* (...) a lo que la realidad misma es como realidad: algo que ya es anteriormente a la intelección” (151, énfasis nuestro).

irrebasable ante el horizonte de comprensión de la totalidad ontológica, en este caso, frente al marco epistémico prefigurado por el sistema-mundo moderno<sup>9</sup>. Consecuentemente, el elemento pivotal aquí refiere a si el mundo moderno, en tanto formación discursiva de un modo sui generis de concebir su entorno (sin espacio residual), puede contrarrestarse frente a una declinación diferente, ligada a un eventual *excedente* de la experiencia histórica que, de conformidad a lo aquí expresado, tendría nítidas resonancias con la noción de “realidad” en cuanto dimensión propiamente sensible, *aesthetica*<sup>10</sup>; faceta sólo asimilable desde un contexto histórico particular, desde una Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial <sup>21</sup> experiencia geopolíticamente situada.

Franz Ankersmitt suministra importantes referencias sobre el concepto de experiencia histórica (2010). En primer lugar, establece una diferenciación específica entre los términos alemanes *Erfahrung* (experiencia) y *Erlebnis* (vivencia). Según la tradición hermenéutica de la teoría histórica alemana, la noción de experiencia histórica es privada de toda connotación asociada a lo directo y a la inmediatez acuñada en el término “experiencia”. En su lugar se instituye la noción

<sup>9</sup> Dussel (1980) indica al respecto que: “hay realidad también más allá del ser, así como hay también cosmos más allá del mundo. El ser es como el horizonte hacia donde y desde donde se manifiestan los fenómenos del mundo (...) más allá del ser, trascendiéndolo, hay todavía realidad. Si la realidad es el orden de constitución cósmica de las cosas, resistentes, subsistentes y crecientes de suyo, desde sí, es evidente que hay realidad y más allá del ser” (57).

<sup>10</sup> *Aesthesis* refiere en este caso, como sostiene Mignolo, al: “enorme abanico de las percepciones sensoriales” que desde el siglo XVIII han sido domesticadas y constreñidas por formatos epistémicos foráneos (desde la perspectiva de las experiencias históricas periféricas), como fue el caso de las formas estéticas introducidas por los patrones artísticos metropolitanos en diferentes lugares del planeta (2014:17).

de “Erlebnis” en cuanto experiencia enmarcada ya hermenéuticamente, es decir, circunscrita dentro de un universo de sentido y de interpretación como el expuesto por la noción “historia efectual” gadameriana (Gadamer, 1990). En este sentido, la experiencia “histórica” mentada aquí es aquella que se halla prefigurada por una experiencia de sentido cuya razón de ser sólo se comprende a partir de un contexto o marco histórico más amplio (“envolvente”). Como se puede advertir, la radical historización del sujeto planteada por esta concepción, implícitamente faculta la legitimización de un mundo de comprensión -por cierto, occidentalocéntrico- que se instala como tarjeta de presentación para una concepción de la totalidad del sistema-mundo moderno en términos epistémico-hermenéuticos. Sin embargo, Ankersmitt recusa de esta tradición epistémica “moderna” (aquí ya en un sentido restringido, en el que patentiza la reflexión sobre el sujeto trascendental kantiano<sup>11</sup>), abogando por el legado aristotélico sobre este particular. Efectivamente, para el filósofo griego la idea de experiencia histórica tiene ribetes diferentes a la malla o envoltura de inaccesibilidad o mediatización -donde lo específicamente moderno es justamente esta mediación/mediatización como muy bien lo sabía Benjamin y toda la escuela de Frankfurt- con que la epistemología moderna ha teorizado sobre tal asunto. *Opción*, Año 33, No. 83 (2017): 13-64

Ankersmitt remite a la noción de lo *sensible* desprendida de la teoría aristotélica de la experiencia. En ella no se cuestiona la

---

<sup>11</sup> Donde un acercamiento a la noción de “lo real” quedaría sellado en términos “noumenales” y que después, ya adentrado el siglo XX, bajo el prisma psicoanalítico lacaniano, quedaría confinado a la idea de lo inaccesible. Ambas premisas, aunque desde orillas dispares, no pueden salir en última instancia de la totalidad epistémica moderna, como si fuese la única existente.

percepción sensorial, pues en la producción de conocimiento es determinante la función de “contacto” que juegan los sentidos frente a la “realidad”. En este orden el sentido del tacto es el más fidedigno. Lo que se puede tocar sería el testimonio más definitorio del objeto de conocimiento. Para el caso de la experiencia histórica que Ankersmitt reivindica -que tiene que enfrentarse con el embrollo de la distancia temporal del pasado, que para la tradición hermenéutica de la “Erlebnis” no es más que la inscripción del sujeto histórico en la historia de las interpretaciones; en las formas como el horizonte de recepción de cada época se pone en juego (bajo la noción de “fusión de horizontes” (Gadamer, 1975: 119)) en la transmisión del sentido pasado<sup>12</sup>- es aplicable la noción de *inmediatez* que dispensan los sentidos. Y en el caso del tacto no es sólo la propiedad táctil en sí misma, sino una premisa derivada de ella como es “tener tacto”, en la acepción de tener delicadeza o discreción. Lo que aquí se nos dice es que más que ser el tacto el mero órgano sensible que recolecta el *input* de los sentidos táctiles es asimismo un factor de cierta *transformación* en el sujeto epistémico (la *alloioosis* aristotélica), a causa del *impacto*<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup>Es una forma ejemplar de amplificar esta totalidad ontológica del mundo occidental, pues para estos efectos, se es en el momento mismo de la *interpretación*, o sea en el proceso de interpretación se juega la misma dimensión ontológica del sujeto histórico.

<sup>13</sup>En estas ideas existen referencias cruciales a una cierta ética global que parece exigir el mundo contemporáneo, en el que las nociones de “tener tacto” o discreción se ligan directamente con la de saber recepcionar “desprejuiciadamente” el impacto de la realidad, que en ciertas zonas de la geopolítica actual son claramente recepciones traumáticas. En torno a esta tesis giran los temas relacionados con el estado de “sobriedad” en el mundo actual. Cfr. Herlinghaus (2013).

provocado por la realidad en él (más que ser el mero despliegue de categorías trascendentales del conocimiento ni de la activación del dialogismo hermenéutico del procedimiento interpretativo). Por lo tanto, hay que tener tacto ante el impacto que oficia lo real y las pequeñas transformaciones que el con-tacto genera. Como vemos, se da aquí una expresión *aesthetica* del *trato* frente a lo real, que es primigenio en todo acto de conocimiento. Es relevante destacar que las reflexiones que Ankersmitt rescata de la teoría de la experiencia aristotélica pueden tener actualmente ecos significativos sobre la base de una geopolítica de la experiencia histórica local de las diferentes realidades del globo que han, ambivalentemente, asumido y padecido el “mundo” interpretativo -y sus concretas prácticas de dominio y colonización- ejercido por el discurso histórico moderno.<sup>24</sup>

Christian Soazo

Oración, Año 32, No. 83 (2017): 13-64

En consecuencia, se podría afirmar que la noción de experiencia histórica, en la medida que lo histórico, como dijimos, remarque la idea de situacionalidad geopolítica (más que la de temporalidad cronológica, sin prescindir ciertamente de ella), pone en tensión un estado de contacto y/o de fuga entre las nociones de mundo y realidad o sentido y referencia<sup>14</sup>. En relación al primer punto, el contacto de la matriz totalizante del discurso moderno con la realidad local llevaría potencialmente a la consumación *sin residuos* de su lógica cultural, por más de que en su “interior” se pesquise un cúmulo de tensiones emanado del mismo hibridismo o heterogeneidad resultante. En el segundo caso, la idea de “fuga” o excedente inmediatamente autorizaría a resaltar la noción de *contraste*

---

<sup>14</sup> Según el enfoque que presenta Frege en su famosa obra “Bedeutung und Sinn”.

*aesthético*, más allá de la ontología de la totalidad moderna, que es desde donde todo ente cobra sentido<sup>15</sup>. En este caso, este excedente de experiencia descuella las diferentes intensidades y densidades de experiencias geohistóricas emergidas del impacto de lo real<sup>16</sup> -en tanto golpe y/o huella-, cobijado en una especie de *reserva sensible* de tales experiencias. Las proposiciones *tener tacto*, *discreción* y *reserva* pasan a constituirse en un sugerente escrutinio ético para abordar los *Fundamentos para una *aesthesis* cultural decolonial* <sup>25</sup> inescrupulosos excesos de la globalidad contemporánea.

La noción de lo “natural/real” se convierte, siguiendo esta argumentación, en una figura conceptual gravitante para pensar los requerimientos impuestos por los actuales escenarios culturales. Su referencia apunta a dos procesos antitéticos. Por un lado, a la evidente práctica de “naturalización” ejercida desde la operatividad discursiva, como ha sido advertido críticamente desde las teorías posestructuralistas. En esta cláusula se da un fenómeno de *cosificación ontológica* de todo lo instrumentalizable por la *pisteme* moderna, por

---

<sup>15</sup> En este fenómeno se sobrepasa la crítica posmoderna del pensamiento débil o de la ausencia (diferimiento) de los fundamentos histórico-epistémicos modernos, pues toda ella se sustenta sobre la crítica de la totalidad ontológica en su condición de singularidad, por tanto, al desustancializarse los cimientos de este proyecto histórico lo único que resta son sus formas de apariencia (estéticas). En el enfoque aludido en estas líneas (un prisma de orden decolonial), lo *aesthético* proviene del contraste o situación limítrofe entre matrices epistémicas *distintas*, fundamentalmente entre residualidades coloniales propiamente tales, junto a su misma participación constitutiva de lo moderno.

<sup>16</sup>A esta idea podríamos remitir lo referido por Rodolfo Kusch (2007) cuando hablaba del “hedor de América” (densidad experiencial peculiar) como un signo distintivo de la cartografía local del continente americano en tanto proyecto de negatividad frente a la positividad de los discursos foráneos instalados con el proceso de colonización, como también la noción de “muerte atmosférica” elaborada por Fanon (Maldonado-Torres, 2007: 147).

la razón instrumental, en lo que Adorno y Horkheimer designaron como “dialéctica de la ilustración”. En este plano los fenómenos de cosificación y enajenación fueron ilustrados ya paradigmáticamente por Marx en torno al fetichismo de la mercancía y a la extracción de plusvalor exhibidos por el discurso monolítico de la economía política burguesa, aunque haya sido esta una práctica habitual realizada ya por el orden clásico del saber (como lo ilustra Foucault) y su taxonomización de los diferentes entes y pueblos de la periferia del mundo moderno. El fondo de esta cuestión es que lo dado es una manifestación óptica dentro del mundo/totalidad moderno, incluyendo -de una forma para nada inocente- a las culturas regionales del orbe. Este fenómeno conlleva a una creciente *anestesia* e indiferencia de toda “entidad” moradora de ese mismo orden. Por cierto que esta anestesia provocada por una negatividad elemental adjudicada a “lo natural”, finalmente confluye, a contrario sensu, en la misma consolidación de la totalidad epistémica moderna como práctica positivadora. De hecho, en la misma formación de la percepción (*aesthesis*) de lo “europeo” u “occidental” se produjo una anestesia de las diferencias frente a las “otras culturas”, reduciéndolas a meras “desigualdades” jerárquicas percibidas como “naturales” (como entidades ópticas) dentro de la construcción del paradigma de la racionalidad europea (Quijano, 2014: 65). La crítica de los discursos, la idea de que toda la “realidad” fenoménica no es sino una construcción discursiva, implicó la *remarcación*-también *aesthesis*-de la inexistencia de residualidad extradiscursiva, y con esto, la subvaloración y subexposición de la injerencia epistémica de los espacios situados (“sitiados” habría que decir también en este punto);

de lo “en sí”, sensible, refractario, que ellos comportan, por más de que sean evidentemente también espacios culturales.

Por otro lado, la práctica de “naturalización” que la categoría de lo “natural/real” provee, nos lleva, desde otro marco epistémico (desde lo que se ha denominado la opción decolonial (Mignolo, 2007)), a replantear que la naturalización de la experiencia histórica no puede ser sólo comprendida como una cosificación ontológica, sino también como un fenómeno de *contrastación aesthesica*, como el que hemos sugerido anteriormente. En esta categoría la noción de exterioridad propuesta por Dussel, siguiendo a Levinas, en tanto trascendentalidad interior (1980: 56), justamente convoca a esta contrastación inmanente de la categoría de lo “natural/real”. Lo “trascendente” no es en este ámbito algo separado del mundo ni tampoco una amplificación ilimitada de sus propios dominios epistémicos (una suerte de paradójal “voluntad de poder”), sino una *distinción* (un contraste), emanada de su condición “interior”, a saber, del mismo ser humano, y especialmente, del oprimido por la totalidad dominante (aunque por extensión sea aplicable a cualquier entidad en tanto “realidad” englobada y reificada en un “mundo” ontológico determinado). Así, el excedente de experiencia histórica -la exterioridad de su intransferible situacionalidad, lo “natural/real” que signa su inapropiable sensibilidad- se reconfigura según su distinción aesthesica en tanto potenciales “otros mundos” desprendidos de “otros marcos epistémicos” (ya no sólo mera negatividad o patrón de contraste).

Esta contrastación (o diferencial), procurada desde la reserva de la experiencia histórica situada, puede ya dar luces de una *aesthesis decolonial*. El alcance de esta premisa, asociada tanto empírica como

metafóricamente al tacto y al contacto, conlleva a una toma de conciencia y a un despertar ético que vuelve a proponer, como una suerte de *re-versión*, un desmontaje -o descolonización- de lo histórico en tanto temporalidad fetichizada por la proyección irrestricta del horizonte de expectativas moderno (Koselleck, 1979: 313). Esta dimensión de contacto lo que replantea es la *yuxtaposición/coexistencia* de las experiencias históricas locales, y más aún, la coexistencia que existe en *cada* experiencia histórica entre un universo de estabilización discursivo y un espacio de experiencias sensibles (por más de que estén constantemente en mutua interacción y transcripción).

Christian Soazo  
*Opción*, Año 33, No. 83 (2017): 13-64

La situacionalidad geopolítica de las prácticas humanas instala el problema de la locación/locución (la “voz de lo local” o la “voz en tanto local”) en un sitio preponderante. El denominado locus de enunciación (Mignolo, 2007: 22)<sup>17</sup> es en este sentido un locus geográfico/epistémico (Mignolo, 2014: 460)<sup>18</sup>. Frente a la tendencia universalista del discurso histórico moderno, que en esencia no es más que la expresión de un universalismo europeo, donde un conjunto de prácticas y visiones éticas se *desprenden* totalmente de su propio contexto de enunciación -como es el espacio de experiencias europeo, proyectándose al resto del globo como valores universales unidos con

---

<sup>17</sup>Que ya Bhabha (2002) lo veía como una *nueva posición enunciativa* en un intento por “situar” el lugar de la cultura, que bajo las directrices que hemos trazado aquí sería más bien el *lugar de lo colonial* (216).

<sup>18</sup>Mignolo sostiene que la civilización occidental se construyó (como toda civilización) poniendo en el centro el lugar de enunciación tanto geográfico como epistémico.

el estatus del “derecho natural”-, se requiere descolonizar ese marco epistémico impuesto como molde *supletorio*, esencialista, naturalizador, como lo encarnó la política del orientalismo, totalmente extrañada de las realidades regionales abordadas por su práctica discursiva<sup>19</sup>. La “universalidad” de ese conocimiento eurocéntrico no fue más que una *ficción* regional (MIGNOLO, 2014: 461) que logró simular y sustentar su invención, darle igualmente consistencia y contención *aesthetica* (fundamentalmente *anestésica*), desde la acción de sus mismos marcos epistémicos que sirvieron de fundamentación a sus instituciones socio-políticas. Por consiguiente, la situacionalidad de las prácticas alude, asumiendo que el discurso también es una práctica y una de las más invasivas, a la praxis de todo acto humano y de su *convivencia* con el medio; más allá de todos los velos (discursivos) que pretenden ambientar y recodificar el espacio *vital*, el hábitat local de las diferentes formas de vida humana. Bajo este nuevo escenario que supone la “toma de conciencia” (el “tener tacto y contacto”) de la especificidad regional, se expresaría el *giro histórico* propuesto por Dussel, en el que una nueva ética en la era de la globalización debería incluir su propia *Histórica* (BAUTISTA, 2014: 46). Una histórica que, yendo más allá de Ranke y de toda la tradición hermenéutica alemana, no trate sólo de hechos históricos, sino de la historicidad de todo acto humano, especialmente de la dominación humana y de su posible liberación. Una historicidad de la praxis que esté completamente enraizada con su locus de enunciación, esto es, con su contrastación y

<sup>19</sup>En este punto Wallerstein (2007) diferencia un “universalismo europeo” de un “universalismo universalista” (que en realidad sería un “pluriversalismo”). En relación al primero remite a las críticas del orientalismo desarrolladas por Abdel-Malek y Edward Said (45 y 52).

distinción *aesthetica* frente a los oleajes homogeneizadores de las prácticas dominantes<sup>20</sup>: de los vencedores de la historia, como diría Benjamin.

Cuando Bhabha menciona que el “lugar” propiamente tal -en referencia al “lugar” de la cultura o de la supervivencia cultural- es el lenguaje que no ha llegado a ser lenguaje (no-frase) (BHABHA, 2002: 222), abre el análisis de la teoría poscolonial hacia un excedente de sensibilidad alojado en los bordes o márgenes de la resistencia intransitiva frente a la hegemonía de los discursos dominantes (lo que Mignolo designa como “pensamiento fronterizo” (BHABHA, 2003: 27)). Esta locación, en tanto “borde experiencial” anfibiológico -en parte subsumible y en parte meramente coexistente-, remite a un excedente decolonial que la crítica debiese sopesar si se concede que la totalidad del mundo occidental, y de la modernidad especialmente, ha dejado espacios de exterioridad que paradójicamente han quedado enquistados en el seno mismo del sistema. Aquí la noción de *transmodernidad* dusseliana -sobre la que volveremos más adelante- se convierte en un aporte conceptual decisivo en el proceso de visibilizar/sensibilizar los “excedentes” de las experiencias históricas locales. Christian Soazo

*Opción*, Año 33, No. 83 (2017): 13-64

Para concluir este apartado podríamos compendiar diciendo que a lo que aspira la *aesthesis* decolonial es a *resituar* -esa es realmente su re-versión- en el contraste, esto es, en la *contra-*

---

<sup>20</sup>Herlinghaus, siguiendo en este punto a Hannah Arendt, menciona que: “la historia de la dominación discursiva de la modernidad remite a la conversión (en Platón) del antiguo concepto de “praxis” en una categoría de “producción de resultados finales”, categoría en que residen también los fundamentos de la moderna noción de política” (2004: 8).

*posición*(cuya constitución es meramente diferencial o *aesthesis*) entre la retórica de la modernidad en tanto megadiscurso, o sea, en cuanto fines salvíficos basados en el tiempo lineal y su consiguiente progreso y evolución, y las narraciones e imaginarios “inmanentes” que brotan desde las peculiares condiciones de vida de las experiencias tópicas, locales, en otros términos, de las historias coloniales sujetas a las lógicas de dominación u opresión. Esas expresiones son la praxis directa de la traducción -proceso de mera *transferencia* o “descarga” simbólico-afectiva- de la sensibilidad de la experiencia histórica en el escenario de los diseños globales o de la imposición retórico-epistemológica del proyecto discursivo de la modernidad occidental<sup>21</sup>. En definitiva, el situarse en el borde/margen de Bhabha, el morar en los intersticios entre lo discursivo y lo no-discursivo (narraciones e imaginación inmanentes) de HERLINGHAUS (2004: 14), el resituar una *aesthesis* decolonial en la misma contraposición de marcos epistémicos conflictivos, como se propone en estas líneas, conduce finalmente, como sostiene Quijano, a una re-origenación que es a su vez *re-visibilización* y *re-sensibilidad* del patrón colonial de poder inaugurado con la “emergencia” de América en la historicidad europea. Y como veremos, la idea de “excedente” decolonial que hemos sugerido tal vez pueda consignarnos que su estatus más radical se funge en su peculiar condición de “precedente”.

---

<sup>21</sup>Herlinghaus (2004: 13 y 20) menciona, aunque sin desligarse del concepto de modernidad, al proponer en su reemplazo el de “otra modernidad” (a partir de un mapeo epistemológico alternativo), la existencia de fuerzas “*inmanentes*” relacionadas a la praxis e imaginación, vertidas en *narraciones inmanentes* que se basan en su condición de *experiencias sin discursos* (para nosotros aquí, vinculadas a los espacios de “excedencia” o “reserva” *aesthesis*icos de la experiencia

### 3. SOBRE LA (TRANS)FORMACIÓN CULTURAL EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

Para ahondar en esta problemática de la cultura y de una *aesthesis* cultural inserta en el horizonte de la modernidad/colonialidad, comentaremos la perspectiva crítica desarrollada por dos importantes pensadores latinoamericanos como son Bolívar Echeverría y Enrique Dussel. Un primer elemento que se debe considerar para iniciar un análisis pertinente de este asunto es la reproducción social ubicada en el seno de la (trans)formación cultural, especialmente bajo las coordenadas que circunscribe el nexo entre “mundo” y “realidad” (o naturaleza). DUSSEL (1980: 166) la concibe como la dimensión práctico-poética presente en la base de su concepción de una Económica, en donde lo práctico (*praxis*) implica la relación entre sujetos y lo poético la de los sujetos y los medios naturales. ECHEVERRÍA (2011), por su parte, reflexiona sobre la “forma natural” de la reproducción social para comprender el proceso productivo-comunicativo inscrito en toda formación cultural. Christian Soazo Oración Año 33, No. 83 (2017): 14

Si comenzamos por el pensamiento de ECHEVERRÍA (2011: 471) se puede observar que su concepción acerca de la “forma natural” de la reproducción social se basa en su preliminar condición trans-histórica y supra-étnica. Se pone en juego en este carácter el “dar forma” a la naturaleza en su uso (valor de uso), en su actualización concreta en el acto productivo, pero que a su vez está *mediada* por la reproducción social de la comunidad en su concomitante “darse forma” a sí misma. Por lo tanto, en el acto de la reproducción social

-fundado en la lógica productiva/consuntiva desplegada en torno a la naturaleza- se arrastra, consustancialmente, una “forma natural” que es incorporada o subsumida en el mismo proceso productivo/consuntivo (producción/consumo), que es para Echeverría, asimismo, un proceso semiótico, sustentado en la lógica binaria de la producción/comunicación y de la consumición/interpretación (ECHEVERRÍA, 2011: 483-484).

*Fundamentos para una aësthesis cultural decolonial*

33

No obstante, este proceso interdependiente implica un doble estrato interactivo. Por un lado, un plano físico concebido como “natural” e instintivo, basado en la organicidad animal, y por el otro, un estrato “político” adscrito a la condición de *exageración* (hybris) en tanto forzamiento de la legalidad propia de su estrato físico (ECHEVERRÍA, 2011: 476). Este atributo es el que este autor estima como propiamente tal de cada cultura humana. Su peculiaridad *metafuncional* (ECHEVARRÍA, 2001: 20) se apoya en el trascender o rebasar la realización puramente funcional de los comportamientos vitales del ser humano. Por tanto, lo que subyace a la mediación que la reproducción social realiza en cuanto a su “forma natural” es siempre un *excedente o plusvalor ontológico* (ECHEVERRÍA, 2001: 23) (que en las culturas “primitivas” se condice con la celebración ritual y la fiesta, y que supuestamente habría sido desublimado, desencantando, con el proceso de secularización moderna sostenido por Weber). Este excedente sería el gatillante de los singulares decursos de historicidad que tienen las diferentes culturas, si se emprende eso sí una descolonización radical de la concepción moderna de historia, como hemos sugerido previamente.

La expansión o amplificación del estrato político, el aumento de su nivel de politicidad, compromete una creciente independencia del estrato semiótico en una suerte de paradójal “formación natural *desnaturalizada*” de la reproducción social. Esta evolución implica que siempre la naturaleza sea *retotalizada* según los procedimientos de reproducción llevados a cabo en y desde ella (ECHEVERRÍA, 2011: 479)<sup>22</sup>. Este rasgo es esencial si se desea comprender lo que está aquí en juego. La “amplificación” inherente al proceso de (trans)formación cultural desemboca en uno de los pilares fundamentales de la concepción moderna de cultura y sociedad. Pues la independencia semiótica para llegar a su real consumación debe tender a la autonomía o purificación (ECHEVERRÍA, 2011: 489). Este hecho acarrea una doble valencia, una especie de inevitable permanencia en lo práctico (proceso de producción/consumo), aunque simultáneamente -en cierta forma *eclipsando* esa permanencia, asunto crucial como veremos posteriormente- una *diferenciación* de lo propiamente semiótico adscrito al proceso coextensivo de comunicación/interpretación. Evidentemente se postula en esta dinámica una de las lógicas axiales que en la modernidad aleó estrechamente a la economía política con la semiótica, como lo argumentó Jameson al concebir que tras el largo proceso de reificación capitalista del signo bajo la tendencia creciente de división, especialización y racionalización de sus vínculos con el referente (los objetos naturales), en la época del modernismo y las vanguardias el signo busca un impulso de autonomía en su proyección

<sup>22</sup>Como veremos luego, esta premisa se asocia a la idea de totalidad/cultura que presenta Dussel en tanto totalidad ontológica. De aquí resuena la idea de un plusvalor ontológico que Echeverría le achaca a la noción de “forma natural de la reproducción social” en cuanto estrato político de la formación cultural.

“desvinculada” del referente y de su lógica reificadora (JAMESON, *Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial* 35 1995).

Este argumento exhibe sin lugar a duda, en un primer plano, la lógica epistémica moderna que lo sustenta. Esta tendencia a la autonomía -fenómeno propiamente moderno, reafirmado fundamentalmente por el modernismo, entendido en este punto como el estado más “politizado” de la cultura moderna conforme al “libre vuelo del signo”<sup>23</sup>-, plantea que la diferenciación y amplificación del horizonte histórico-cultural implican una gran ruptura de la forma humana frente al estado de su forma natural (ECHEVERRÍA, 2001: 149). Esta “ruptura” debe leerse en este caso de un modo sui generis como la realización del proceso de exageración o hybris de lo humano sobre lo natural. Este deslinde es lo que específicamente Echeverría denomina *transnaturalización*: el pasaje de lo animal a lo humano efectuado a partir de un trasfondo natural (ECHEVERRÍA, 2001: 148). Sumariamente, esta tendencia hacia la autonomía política -siguiendo la concepción política de Arendt, de la autonomía de la *polis* frente al *oikos*- adquiere el rango de una orientación general, como si fuese un postulado o incluso aún la intención de consumir el proyecto de la modernidad sostenido por Habermas, en la medida que se lograse una reconciliación de las esferas autónomas de la modernidad con su base societal a través de la racionalidad comunicativa; proceso que tiene como correlato, ineludiblemente, la expectativa subyacente por una totalización del proyecto moderno (totalización por su completud).

---

<sup>23</sup> En la poesía moderna tiene a Mallarme como uno de sus principales adalides.

Ahora bien, hay que precisar que en el pensamiento de Echeverría se vierte una de las críticas más radicales a la modernidad capitalista, o sea, a la modernidad en cuanto fenómeno histórico cooptado por la lógica de la acumulación capitalista. Este tipo de modernidad, según Echeverría, es donde se da por antonomasia la cosificación y alienación que obturan la intención de autonomía del estrato político, toda vez que éste nunca se presenta como un mero acto arbitrario de significación sino fuertemente vinculado a la primacía de la materia (GANDLER, 2008: 332). Una “modernidad no capitalista” entonces debiese apuntar al *desbloqueo* de esta lógica de cosificación a nivel económico de acuerdo a la armónica relación del valor de uso<sup>24</sup> -y de su infinita inconmensurabilidad dada por su singularidad concreta, como sostenía Marx (ECHEVERRÍA, 2014: 473) que plasma idealmente la total concordancia entre el estrato físico de la producción/consumo y el político de la comunicación/interpretación semiótica. Lo que realmente realiza la modernidad capitalista a nivel del estrato político -mediado obviamente por la institucionalidad liberal que la legitima -es suplir la carencia económica de las clases obreras con el simulacro de participación política bajo la consigna de “ciudadanía”<sup>25</sup>. Este andamiaje resulta ser una tensión del ideal

<sup>24</sup>En este sentido la noción *valor de uso* tiene estrechas resonancias con la de *experiencia histórica situada*, especialmente en aquellas comunidades o regiones del planeta donde las relaciones humanas de convivencia (asentadas fuertemente en una memoria cultural específica) se transmiten en una escala conflictiva y contradictoria frente a las lógicas globales de dominación capitalista. Fenómeno paradigmático que Echeverría (2000) examina especialmente en la cultura latinoamericana a través de la noción de “ethos barroco”.

<sup>25</sup>La supuesta “igualdad política” opera aquí como una suerte de *pharmakon* que sacrifica la inferioridad económica en función de los derechos ciudadanos. Es un

“propiamente moderno” (no capitalista, según Echeverría) de liberación y depuración de la dimensión simbólica de la existencia social, en íntima sintonía con su estrato de reproducción económico (valor de uso), a partir de una “deformación” del lenguaje moderno (ECHEVERRÍA, 1997: 185), cuya injerencia propiamente *discursiva* es su misma práctica retórico-epistémica, direccionada hacia la manipulación referencial, como lo demuestra ejemplarmente el *Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial* 37 discurso de la soberanía política moderna.

Es interesante destacar en esta cuestión, cómo una parte significativa de los principales planteamientos del pensamiento crítico latinoamericano se orientó sobre la idea de asimilar o transculturizar una de las premisas cardinales del proyecto moderno: la promesa de una abundancia *sustituyente* (o supletoria) de la escasez como situación originaria, como experiencia histórica fundante; cimentada sobre el desarrollo del campo instrumental/técnico (ECHEVERRÍA, 1997: 142). Este universo discursivo fue el que fundamentalmente adoptó la “modernidad latinoamericana”, apoyándose más que en el instrumental técnico en un “proyecto de escritura”, de traducción de la modernidad europea<sup>26</sup> y en una consecuente lógica *compensatoria*-cuyo rasgo principal fue precisamente su condición de sustitución-, decisiva a la hora de enfrentar la “precariedad” y el “atraso” de su estructura

---

pharmakon por el hecho de ser ambivalentemente “salvación” y “condena” (Echeverría, 1997: 178). Sobre la noción de “pharmakon”, cfr. Herlinghaus (2013).

<sup>26</sup>En una forma meramente transculturizada, en la que la atención sobre las culturas indígenas o afroamericanas no se emprendía verdaderamente desde una revaloración epistémica de sus propios horizontes culturales, sino desde el presupuesto nivel sincrético del hibridismo cultural. En este contexto destacan los aportes de Fernando Ortiz y Ángel Rama sobre el concepto de transculturación.

histórico-social (HERLINGHAUS y WALTER, 1994: 20); atraso representado por el ominoso estrato social: “natural”, “instintivo”, colonial (totalmente dependiente de su estrato político). Esta lógica compensatoria es la que se aprecia, por nombrar sólo algunos ejemplos significativos, en la actitud adoptada por Octavio Paz acerca de su fascinación por el modernismo y las vanguardias (PAZ, 1994)<sup>27</sup> y la que desarrolla IDELVER AVELAR (2000: 11) sobre el boom latinoamericano según una operación compensatoria de la literatura -al reintroducir lo aurático: la escritura como momento inaugural y fundacional-, frente al retraso y a las contradicciones de la naturaleza socio-política y económica de América Latina. Estos ejemplos se nutren de la misma fundamentación trazada por Echeverría sobre el estrato político, el universo simbólico/semiótico, en tanto potencial de autonomía que puede y debe rearticularse, aunque sea conflictivamente, con el estrato material que lo sustenta. Sin embargo, el peligro del eclipsamiento epistémico sobre lo local es una valla difícil de escamotear. Así, el universo discursivo surgido de esta práctica, que para el caso de América Latina no es ni más ni menos que el peculiar prohijamiento de las nociones europeas de ilustración, identidad, nación, cultura, historia (fundamentalmente derivadas del pensamiento romántico europeo, que en sí mismo es por excelencia un pensamiento de sustitución/compensación ante el “cisma” que representó la Revolución Francesa en la arena política (JAUSS, 1995: 20)), se convierte simplemente en una trasplatación y/o modulación

<sup>27</sup>La gran carencia de América Latina, según Paz, se explica por la ausencia del siglo ilustrado (el siglo XVIII europeo), y por tanto la acción poético-política del modernismo latinoamericano se traduce en la compensación o sustitución del romanticismo europeo.

en el territorio americano que escarba, en el mejor de los casos, en las especificidades locales, pero desde una monocorde matriz de pensamiento y un horizonte cultural fundamentalmente impostado.

En relación al pensamiento de Dussel sobre estos tópicos se debe precisar un asunto central. Lo que pudiese llamarse la “forma natural” de la reproducción social se halla en su reflexión desde un primer momento *historizada* o incorporada al mundo como totalidad ontológica. La cultura se construye así sobre la naturaleza en tanto materia de trabajo (práctico-poética), aunque ésta siempre se encuentre ya incorporada a la experiencia humana -a su experiencia fenomenológica- como “mundo” (histórico). Sin embargo, lo natural igualmente preserva un *remanente* de “lo real”, de lo que es en sí mismo, independiente del hombre, aunque potencialmente incorporable dentro de su horizonte cultural, siendo en esto, coincidentemente con Echeverría, el momento de asunción de su producción/consumo (cuando se trabaja o se hace disponible). El asunto aquí es que la naturaleza por más de comparecer ante el hombre como mundo, como susceptible disponibilidad cultural, no prescinde de su condición de “realidad”, de exterioridad, la cual queda potencialmente *coexistente* a la edificación del horizonte cultural de una determinada comunidad humana<sup>28</sup>. Este patrón de contraste, que

---

<sup>28</sup>La naturaleza para Dussel es: “la totalidad de entes [aún] no-culturales comprendidos en el mundo, que sin dejar de ser parte del cosmos como cosas reales [de suyo], sin embargo tienen por fundamento de su sentido el proyecto histórico del mundo. La *naturaleza es la realidad intramundana*” (1996: 130, énfasis nuestro). En este sentido, se aprecia bien que la naturaleza en sí, en tanto cosmos/realidad, obviamente es ahistórica, pero en cuanto a su posibilidad de ser transformada (culturalmente) por el hombre es ya parte del sentido del mundo, de su apertura histórica (o historicidad).

resulta ser la exterioridad, es fundamental, como vimos en el segundo apartado, para legitimar la existencia de diferentes formas de vida desde el punto de vista de sus disímiles “mundos culturales” o “marcos epistémicos”. Y este marcador se basa para Dussel, haciendo una analogía con el estrato físico (natural/instintivo) de Echeverría, en la dimensión material de la vida como forma de afirmación de la existencia humana<sup>29</sup>.

Si en el caso de Echeverría el estrato político (o si se quiere “protopolítico”) surge de la diferenciación o excedencia coimplicada frente al estrato físico de la reproducción social, conllevando con ello a la creciente autonomía de la dimensión semiótica, el concepto de lo político en Dussel ya envuelve a la comunidad (al sujeto de la reproducción social) desde su misma raíz de “realidad”/naturaleza o exterioridad. Lo que fundamenta al estrato político (o poder político) es que el ser humano, como ser viviente, originariamente es un ser gregario, comunitario (DUSSEL, 2006: 13). O sea, esa voluntad de vida es una manifestación básica de sobrevivencia, siendo así la que sustenta, positivamente (“*naturalmente*”), su poder político. Por el contrario, éste fue conceptualizado en la modernidad eurocéntrica como dominación, como “*desnaturalización*” fetichizada (13)<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup>De aquí que Dussel afirme que: “el hambre es la exterioridad práctica o trascendentalidad interna más subversiva contra el sistema: el “*más allá*” infranqueable y total” (1996: 58, énfasis nuestro).

<sup>30</sup> Para Dussel la: “‘voluntad-de-vida’ de los miembros de la comunidad, o del pueblo, es ya la determinación *material* fundamental de la definición del poder político” (14, énfasis del original). En Dussel, tras su lectura de la obra de Marx, “material” nunca remite a la mera “*physis*”, sino al “contenido” que fundamenta la lógica de producción y conservación de la vida humana.

Evidentemente que este estrato donde se legitima el poder político, según Dussel (2006: 15), requiere de la función práctico-discursiva de la razón para aunar consensos, al momento de dar sustentabilidad a esa *Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial* 41 “fuerza ciega” de la voluntad de vivir o mera reproducción natural<sup>31</sup>.

Pero el quid de la cuestión aquí es otro. En la reflexión de Echeverría el problema se da a nivel de la valencia dual y contradictoria que necesariamente acarrea el estrato político frente al físico. Por lo que la materialidad, la “forma natural”, sólo es el punto de partida inexcusable a partir del cual se debe autonomizar el ser humano dotado de lenguaje, rasgo que lo faculta propiamente como “animal político” (DUSSEL, 2011: 22). En el caso del pensamiento de Dussel, la dimensión de *autonomía* puede, en última instancia, ser permutada por la de *exterioridad*. Por tanto, más que concebirse una excedencia bajo la peculiar forma de la “ruptura” por exageración (o *hybris*), lo que se advierte aquí es la presencia de una *separación* “original”, prístinamente coexistente<sup>32</sup>. Esta argumentación nos conduce de lleno a cuestionarnos el estatus cualitativo de la noción de “excedente” propuesta por Echeverría. El ser humano, en tanto individuo y comunidad y en cuanto coperteneciente a lo “real/natural”, portaría en sí mismo una condición de exterioridad que se aproxima

---

<sup>31</sup>Dussel diferencia en este ámbito una razón práctico-material de una razón práctico-discursiva.

<sup>32</sup>Dussel sostiene al respecto: “El hombre, en cambio, *separado* desde siempre, nunca unido esencialmente, desde el momento que es *real es otro*; su alteridad irá creciendo hasta el día de su muerte, su muerte histórica y no meramente biológica” (1996: 58, énfasis nuestro). Aquí se hace alusión a que el hombre, a diferencia de otras especies naturales, siempre nace como otredad, pues en sí mismo siempre porta *coexistentemente* sus condicionamientos biológicos e históricos.

cuantitativamente más a una noción de *anterioridad*, con la que se facultaría a conmutar al excedente por una condición de reserva *precedente*. Ésta convive tanto a nivel del individuo como de la comunidad o cultura a la que pertenece. Así, se puede decir que esta *exterioridad anterior* “atraviesa” enteramente la formación misma de su mundo cultural y nunca puede subsumirse a plenitud cuando convive con una civilización hegemónica como la moderna. En vez de un *excedente*, pues como expresión de *amplitud*, tenemos aquí, metafóricamente hablando, un *precedente* como categoría de *contrastación*; como figura crítica de distinción de su “reserva”, esto es, de su potencial propio de “emergencia” ante la sobreimposición o *eclipsamiento* del estrato político que, en el caso específico del proyecto histórico-cultural de la modernidad (y no sólo por su condición capitalista, como arguye Echeverría), siempre tiende a totalizarse como hegemónica matriz epistémica y por tanto como potencial totalización discursiva con su concomitante ejecución práctica.

Christian Soazo

*Opción*, Año 33, No. 83 (2017): 13-64

Nos encontramos entonces en esta materia, cuando vastos espacios culturales periféricos están expuestas a altos índices de pobreza o de carencias sociales, como en el caso de Latinoamérica, con que la lógica de compensación discursiva -que ciertamente para Echeverría no debiese existir como tal si es que realmente se lograra una armonización discursiva (semiótica) a nivel de los valores de uso de las diferentes formas culturales- debe ser, en primer lugar, reemplazada por una lógica de contrastación *aesthetica*, toda vez que se desee partir efectivamente desde una perspectiva geopolíticamente situada. En este proceso no se puede pensar ya más en un itinerario

unidireccional -marcado por el actual avatar de la civilización occidental y los crecientes procesos globales de desoccidentalización- en el que la transnaturalización echeverriana implique una única forma de “ruptura” con un mundo natural en el proceso de adquisición de libertades humanas para llevar a cabo la implementación de su mundo cultural (ECHEVERRÍA, 2001: 150). Otra ecología de saberes (DE SOUSA SANTOS, 2012) se hace imprescindible en este ámbito para enfrentar tal coyuntura. En este sentido, más que una transnaturalidad que comporta un peligroso potencial monodiscursivo moderno, se precisa de una nueva lógica epistémica como la que Dussel acuña en el concepto de transmodernidad. En éste se invoca, haciendo implícita referencia a la categoría de “exterioridad anterior y coexistente” que hemos mencionado más arriba, un punto de vista que se sitúe: “‘*más allá*’ (y a la vez “*anterior*”) de las estructuras valoradas por la cultura moderna europeo-estadunidense, y que están vigentes en el presente en las grandes culturas universales no europeas” (DUSSEL, 2015: 52, énfasis nuestro)<sup>33</sup>. El asunto aquí es que las culturas despreciadas e invisibilizadas por el patrón epistémico de la racionalidad moderna

---

<sup>33</sup> Dussel agrega al respecto: “el concepto estricto de “trans-moderno” quiere indicar esa radical novedad que significa la irrupción, como desde la nada, Exterioridad alternativa de lo siempre Distinto, de culturas universales en proceso de desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad, y aún de la posmodernidad europeo-norteamericana, pero que responden *desde otro lugar, other location*. Desde el lugar de sus propias experiencias culturales (...) con soluciones absolutamente imposibles para la sola cultura moderna” (2015: 51, énfasis del original). En esta cita se transparenta la importancia de la exterioridad como categoría *negativa* (“desde la nada”) frente a la totalidad histórico-discursiva de la modernidad, como igualmente, su condición de “*distinta*” (emergida de la distinción, del contraste *aesthético*) y su situación *localizada* alrededor de la experiencia histórica local, propiamente cultural.

puedan hacer emerger su “exterioridad negada” (DUSSEL, 2015: 50) con la misma validez que las premisas modernas, especialmente rescatando toda su riqueza cultural insospechada bajo el potentísimo manto del ocultamiento eurocéntrico. *Opción*, Año 33, No. 83 (2017): 13-64

Se puede sintetizar que tras los planteamientos de Echeverría en torno a la creciente *amplificación* del estrato político sobre la base de su cimiento “natural” (proceso cuya máxima purificación sería idealmente el proyecto moderno) se manifiesta una especie de dimensión *estética*<sup>34</sup> en el *eclipsar* de lo semiótico-político sobre la base de lo productivo/consuntivo-físico. Este procedimiento comprende una forma de *trascendencia* que logra recabar el plusvalor ontológico (y también estético) que Echeverría consigna como característico del proceso de transnaturalización cultural. Esta suerte de potencial totalización discursiva, esto es, su *trascendencia como totalidad*, supone en su mismo devenir totalización, la estrecha complicidad existente entre trascendencia e instrumentalidad. El “aparato trascendental” como máquina de dominación que Hardt y Negri extienden hasta la forma global de soberanía del “imperio” (HERLINGHAUS, 2004: 20), es una muestra palmaria de los límites a los que puede recalar la matriz retórico-cultural de la modernidad. Quizás el punto cardinal aquí tenga que ver, más que con la visible e

---

<sup>34</sup> Esta dimensión “estética” remite analógicamente a la lógica operativa presente en ciernes ya desde la Poética aristotélica, en el sentido de la generación de una *modelación secundaria* sobre la base del mundo de las acciones humanas (elevadas). Así, la mimesis, la recomposición de las acciones humanas imitadas, configura un “nuevo mundo” (que en la modernidad se leerá como lo propiamente “artístico”) que “surge” desde “dentro” del mundo referencial, siendo así una manifestación de la *amplificación* de su sentido, del acrecentamiento de su dimensión simbólica.

hipertrófica lógica de expansión/proyección, con su cara más descuidada, a saber, su dimensión de *contención* y/o obturación<sup>35</sup>. Ésta tal vez sea la que más subrepticamente, pero asimismo invasivamente, opere en el despliegue de la lógica instrumental. En el caso de las premisas de Dussel, como él mismo lo señala al sostener que su noción de exterioridad es la de una “trascendentalidad interior” (DUSSEL, 1996: 56), para nada se rigen en función de una condición de amplificación, ni ontológica ni estética. Por el contrario, su concepto nos autorizaría a ceñirnos más a la idea de marcador geopolítico, de *contraposición aesthetica*, que hemos desarrollado anteriormente. Siempre desde “dentro” del sistema y nunca como forma coadyuvante a éste, sino como horizonte potencial de un futuro sistema que nazca de la liberación de la dominación. Formación de todos modos siempre coexistente o conviviente en tanto despliegue de la trascendencia interior únicamente como reserva de distinción, de exterioridad *Fundamentos para una aesthesis cultural decolonial* 45  
insumible.

Si se considera al excedente ya sea como *exageración/amplitud* o como *reserva/precedente*, la diferencia de fondo estriba en el hecho de que Echeverría, en su crítica a la modernidad capitalista, concibe la “liberación” del proyecto moderno como proyección de su autonomía simbólica (del estrato político sobre el físico) y de su armónica relación frente al valor de uso de las diversas manifestaciones culturales (desobturando la fuerzas de reificación capitalistas), sin embargo, lo que realmente se esgrime tras

<sup>35</sup>A nivel *aestheticose* relaciona con la percepción sensible en su marco epistémico más amplio, o sea, como puerta de entrada para todo conocimiento, como lo comentamos en el segundo acápite en relación a la teoría aristotélica del conocimiento sobre la idea de experiencia histórica de Ankersmitt.

su visión es lo que se puede endosar a una “*emancipación eurocéntrica*”. En cambio, lo que se desprende de la reflexión dusseliana es que la exterioridad, en tanto figura de contrastación, de categoría crítica, demanda efectivamente una verdadera liberación<sup>36</sup>; especialmente si se entiende por ella lo que Mignolo ha designado como “delinking” o “desobediencia epistémica” (MIGNOLO, 2010), toda vez que apunta a la exterioridad *aesthetica* situada en la experiencia histórica local de las formas culturales resistentes (y re-existentes (Tlostanova, 2011: 14)) a la globalización planetaria.

#### **4. Hacia una *aesthetis* cultural decolonial**

Si quisiésemos redondear las ideas centrales que hemos trazado hasta aquí, debiésemos apuntar hacia la disyuntiva existente entre una “*naturalización*” *cultural* como característica distintiva de la práctica discursiva moderna (y su crítica posmoderna o poscolonial) y una “*culturalización*” *natural* en tanto reversión de tal práctica, bajo el prisma de un enfoque decolonial. Desde el “descubrimiento” o “invención” de América se produce una radicalización y reformulación del proceso de separación o rechazo entre culturas diferentes (y en parte también, ambivalentemente, de fascinación) (MARTUCELLI,

---

<sup>36</sup>Dussel cita como epígrafe en la introducción de sus “16 Tesis de Economía política” un pasaje de Hardt y Negri de su libro “Commonwealth”: “La distinción terminológica entre emancipación y liberación tiene aquí un valor crucial: mientras la emancipación lucha por la libertad de la identidad: la libertad de ser quien verdaderamente (ya) eres; la liberación apunta a la libertad de la autodeterminación y autotransformación: la libertad de determinar lo que (nunca fuiste y) puedes devenir” (2014: 13).

2010: 19)<sup>37</sup>. La premisa de un “otro” distinto y externo fue el objeto de investigación privilegiado por el orden clásico del saber, como muy bien lo explicita FOUCAULT (2002), donde la historia natural tipifica al “hombre” como un ser viviente u organismo natural<sup>38</sup>. Sin embargo, con el “descubrimiento” de América la idea de que los “indios” eran simplemente “naturales”, más gráficamente aún, “desnudos”, pues no poseían ni ley ni fe (TICONA, 2005: 14), representó el más claro indicio de toda una racionalidad construida a partir de estos preceptos<sup>39</sup>. Este punto de vista que sustentó la lógica operativa de la episteme moderna se basó en otorgar un rango distintivo a la representación como único dispositivo validado para determinar los “signos de verdad” del cosmos. Habitar en el mundo de la representación, concretarla igualmente como una práctica operativa de dominio y control, implicaba despuntar siempre desde una totalidad de sentido que auspiciase los desplazamientos y transferencias de una

---

<sup>37</sup> Martucelli observa que este rechazo y separación entre lo interno y lo extranjero (bárbaro) sería casi consuetudinario a las sociedades humanas. Por tanto, bajo esa óptica, un fenómeno trans-histórico. Sin embargo, la “emergencia” de América es vista como una diferenciación cualitativamente diferente y, en este sentido, con una historicidad peculiar, o incluso más, como un “quiebre” fundacional en la historicidad humana.

<sup>38</sup> De aquí surgen todas las taxonomías sobre las razas y la conformación del pasaje del racismo cultural al racismo biológico moderno (Castro-Gómez, 2005).

<sup>39</sup> Quijano (2014) enuncia claramente que esta naturalización intrínseca a la colonialidad del poder parte de la base que, con el “descubrimiento” de América, los indígenas son “cosas” u objetos de igual rango que el resto de la naturaleza orgánica y, por consiguiente, igualmente explotables bajo una lógica capitalista (111).

lógica de “mundificación”, o sea, desde un mundo dominante hacia  
48 “mundos” externos (“mundos” en tanto representaciones).  
Christian Soazo  
Orpeón, Año 23, No. 03, (2017): 13-64

La totalidad epistémica moderna facultó la consideración de estos “mundos” como entidades; como naturalezas ópticas inscritas en ella, especialmente desde el (con)trato conferido a la alteridad, desde el “descubrimiento de América”, como “material” susceptible de ser cifrado por la letra y la escritura (MIGNOLO, 1995). Esta manera de subsumir la “naturaleza óptica” tras el marco epistémico moderno, o sea de funcionalizarla, conlleva a que ella misma se naturalice en el proceso de concebir a todas las demás manifestaciones culturales, puntos de vistas, locus de enunciación, lenguajes y prácticas simbólicas, como materiales disponibles para un inventario identitario al alero de un único prisma omnisciente<sup>41</sup>. Los múltiples discursos que dan consistencia a esta matriz epistémica y que la modelan en función de que ella misma se configure en el último gran metarrelato (que es justamente el único locus donde la noción de discurso puede tener sentido), pugnan siempre por dominar y modular asimismo a los bordes o márgenes. En su tendencial lógica de expansión apelan por abarcar hasta los últimos recodos de los excedentes simbólicos

---

<sup>40</sup>La historia natural (o historie), según su condición de *res factae*, sólo en apariencia se dirige hacia la “cosa hecho” pues en verdad se direcciona, bajo la matriz epistémica del orden clásico del saber, hacia la “cosa-representación” o “cosa-mundo” (Koselleck, 1979: 52).

<sup>41</sup>De aquí surge el concepto de “hybris del punto cero” desarrollado por Santiago Castro-Gómez (2005). Los “cuadros de castas” desarrollados en el virreinato de Nueva Granada, en tanto objetos arqueológicos o etnográficos, no son más que un nítido ejemplo de esta práctica de naturalización de las razas y clases sociales existentes en América, a partir del dispositivo de “blancura” de la elite criolla en cuanto marcador simbólico-racial/cultural (74).

-emanados del proceso activo de (trans)formación cultural- en un procesamiento que tiende a totalizar todo el orden de lo real como orden discursivo. Las posturas críticas que surgieron con la posmodernidad y la poscolonialidad pusieron en tela de juicio esa totalidad epistémica, ese orden omnisciente y utilitarista de la representación ideológica, desplegado por una matriz occidental de pensamiento sustentada en el gran relato de la invención del otro (MARTUCELLI, 2010: 21).

Sin embargo, las diferencias y matices emitidos en las reflexiones críticas mencionadas apostaron a revalorizar las historias coloniales locales que, tras largos siglos de naturalización cultural, reprocesaban en su seno la misma apreciación detentada por el proyecto moderno. Así, surgen nociones como modernidades periféricas, alternativas, subalternas; descentramientos hermenéuticos, renarraciones y heterogeneidades culturales que, en última instancia, no cuestionaron enteramente el resabio de “ontologización” de su proyecto histórico por más de que acentuasen el debate en torno a la dimensión retórico-epistemológica de la modernidad. El énfasis en lo local, en las minorías silenciadas y la creciente introducción de la temática colonial, nunca desmontó del todo el proyecto histórico moderno, por más de que se intentara resemantizarlo por múltiples vías. En las reflexiones poscoloniales aún pervivía un desfase entre modernidad y colonialidad, siendo la primera un proyecto histórico que aún atesoraba sus posibilidades críticas de emancipación en la medida que soltara las amarras que la ligaban a su vertiente colonial, cuyo diseño estaba delineado por una forma de representación ideológica de lo desconocido que en su mismo accionar implicaba un modo de

construcción y dominación de su objeto de conocimiento, en una práctica eminentemente colonial, como lo testificó claramente Said en su estudio sobre el orientalismo. Mignolo es bien enfático al sostener que la modernidad no presenta ella misma un “excedente” en tanto despliegue ontológico de la historia, esto es, en cuanto totalidad ontológica (o de sentido), sino por el contrario, resulta ser finalmente la narrativa histórica hegemónica de la civilización occidental (MIGNOLO, 2014: 37); narrativa que, desde las coordinadas históricas de su propia situacionalidad, se transmuta en una matriz retórico-epistemológica con alcances eminentemente discursivos, es decir, con una sustantiva relación de poder en la articulación entre saber y hacer.<sup>50</sup>

*Christian Soazo*

*Opción*, Año 33, No. 83 (2017), 13-64

En la idea de una “culturización natural” evidentemente que se puede argüir también su condición tributaria de los discursos románticos sobre la cultura y la naturaleza. Pero obviamente aquí el énfasis es otro. Desde una óptica decolonial a lo que se enfoca esta premisa es a suministrar la visibilización de diferentes mundos, su valoración como marcos epistémicos propios para poder habitar en el planeta. En este sentido la “culturización” pasaría por revalidar las “naturalezas ópticas” o entidades que bajo el omnímodo prisma de la episteme moderna fueron reducidas a una condición folclórica, exótica, como particularidades clausuradas en su “evolución” histórica, en sus mundos culturales<sup>42</sup>. “Culturalización” implicaría pues que esas “entidades” tuviesen espacio para abrir sus universos de sentido, sus propios condicionamientos ontológicos, siendo así emplazamientos

---

<sup>42</sup> Esta idea está presente en las prácticas del multiculturalismo, en las que simplemente se “fijan” o “museifican” las diferencias culturales en el muestrario de una lógica epistémica dominante (Floyas, 2006), (Walsh, 2012).

legitimados para fundar sus propios marcos de comprensión de la realidad circundante. De esta forma, la connotación de “natural” en esta sentencia se aproxima a la configuración de una figura de pensamiento que visase la validez de lo propio e irreductible de los marcos epistémicos presentes en las experiencias históricas situadas de las diferentes culturas -o de los sujetos culturales- que conviven con el proyecto retórico-epistemológico de la modernidad. Aquí no se está pensando ciertamente en marcos prístinos e incontaminados como si fuesen identidades inmutables, ni tampoco en realidades intraducibles como fue el talante de las premisas posmodernas, sino sólo en la acentuación de sus singulares lugares de enunciación -lugares donde se articulan universos simbólicos con prácticas capitalistas globales en un entramado altamente condensado- permitiendo adherir con ello toda la carga aesthesica que comportan y que les confiere su distinción peculiar. Toda la problemática de la migración contemporánea de alguna manera es tributaria de la dinámica que oculta la globalización (diseños globales), conflictuando de igual modo sus lugares de origen como de destino.

Esta premisa habilitaría entonces a revisibilizar, en función de los contrastes epistémicos comentados, la coexistencia de diferentes “mundos” culturales que, desde el entramado de sus propias experiencias históricas, también serían a su modo otras formas de totalidad ontológicas. No obstante, el asunto aquí colinda con la posibilidad efectiva de que otras totalidades epistémicas se “culturalicen”, sin caer con esto en el metadiscurso eurocéntrico de la noción de cultura. El tema pues pasa por otro lado. Específicamente, por la opción (decolonial) de asumir que todas las modulaciones

posibles en torno a la persistencia del proyecto moderno, no han efectuado realmente lo que Mignolo designa como “delinking” o “desprendimiento”. Éste implica necesariamente una nueva postura, una inédita comprensión<sup>43</sup>, que parta sobre la base de que la modernidad emerge intrínsecamente entretejida con la colonialidad, a través de lógicas aesthéticas de eclipsamiento, como lo argumenta DUSSEL (1994) a partir de su reflexión sobre el “encubrimiento del otro”. Por tanto, el despliegue de lo moderno -independiente de los beneficios propios que todo intercambio cultural pueda de por sí tener y lo moderno ciertamente también dispone- es siempre últimamente una intercesión basada en la sobreposición o eclipsamiento. Christian Soazo Opusión, Año 33, No. 83 (2017): 13-64

Si seguimos esta línea argumental podríamos convenir en que *culturizar es visibilizar*: las distinciones, los contrastes, los marcadores aesthéticos presentes en la categoría de exterioridad. Aunque si se llega a su máxima hondura más que ser una diferencia cultural lo que opera es una diferencia colonial (MIGNOLO, 2014: 141). La piedra angular en este punto franquea a través de una lógica decolonial que vaya *más allá* del antiesencialismo identitario, como es el que desfunda la crítica contra la naturalización cultural; debate que determina gran parte de los rodeos esgrimidos sobre las problemáticas culturales. Las nociones de hibridismo y heterogeneidad, aunque muy fértiles a la hora de examinar sociológicamente o “culturalistamente” los cruces e intercambios culturales, no son sólo conceptos complejos que contravengan el proceso “inmaculado” que idealmente tuviese el

<sup>43</sup>El término “com-prensión” presenta la misma raíz etimológica de “des-prenderse”, porque justamente la idea de comprender implica estar sujetado, cogido, *prendido*, por los marcos epistémicos desplegados en ese acto de intelección.

desarrollo del proyecto moderno -en su binaria diferenciación y exclusión de todo lo no-moderno- con arreglo al grado de purificación semiótica del estrato político de las sociedades, en función del despliegue de su universo simbólico y de la superación de la lógica reificadora del sistema capitalista, como lo argumentaba Echeverría. En este sentido el hibridismo sería una “mancha” a ese ideal; un conflictuado programa teórico-político, un estado de insubordinación a ese tutelaje dominante<sup>44</sup>. En vez de la tendencia a la purificación y constante renovación del potencial simbólico del estrato político, en lo que pudiese considerarse como la realización de la prerrogativa moderna por antonomasia, basada en la autonomía, lo que se debiese dar, si se sigue la perspectiva de una “culturización natural”, es, paradójicamente, la opción por “*naturalizarse*”<sup>45</sup>. Evidentemente en un sentido opuesto a cosificarse, enfilando hacia la revitalización de lo natural, en la medida que, como se sigue de los planteamientos de

---

<sup>44</sup>Esta sería una de las líneas argumentales seguida por la poscolonialidad para cuestionar la “aurática” lógica representativa de la modernidad eurocéntrica, en su “benévola” aspiración al universalismo. La idea de “mancha” -donde lo colonial es precisamente esa mancha- constituiría una forma refractaria para testimoniar lo que hemos expuesto anteriormente, a saber, la creencia de la existencia de un desfase constitutivo entre modernidad y colonialidad, siendo ésta la responsable de una imagen de complejidad e inestabilidad inaprensible. Esta “mancha” o “piedra en el zapato” no posibilitaría realmente visibilizar que ambas dimensiones son mutuamente constitutivas. Este argumento está permeado con la ubicación histórica de los colonialismos en Oriente, iniciados tardíamente en comparación a América Latina.

<sup>45</sup>Mignolo sostiene: “Hoy diríamos que más que “modernizarnos”, la orientación es a “*naturalizarnos*”. Esto es, en la medida que el discurso constitutivo de la modernidad separó ser humano y naturaleza, cultura y naturaleza y nos hizo olvidar que somos (nuestros cuerpos necesitan agua y alimentos) naturaleza. Por eso, la tendencia es hoy a naturalizarnos más que a modernizarnos” (2014: 38).

Dussel, lo natural se comprenda como parte intrínseca del mundo y éste como múltiples posibilidades de darse -semióticamente, interpretativamente, pero no desde una pura mirada discursiva ajena a la concreta práctica materialista de vida cotidiana, la “forma natural” de Echeverría, atravesada por las lógicas capitalistas de la acumulación creciente- con respecto a la valorización de los diferentes horizontes culturales que la globalización pone actualmente en tensión.

54

Christian Soazo

Oración Año 33, No. 83 (2017): 13-64

Un ejemplo palmario de esta problemática en el campo latinoamericano es la temática del mestizaje. Su ideograma se justificó sobre la base de la heterogeneidad cultural surgida del cruce de razas y mundos en un proceso de reinterpretación de la conquista como un nuevo “acto de creación”. El mestizaje cobraba así un nuevo estatus, una suerte de factor de unidad del sentido histórico (de las naciones “sin historia” según el dictum hegeliano). Esta idea fuerza de la creatividad intrínseca de la cultura mestiza caló hondo en los imaginarios artísticos e intelectuales del continente<sup>46</sup>. La paradójica posibilidad de que el mestizaje pudiese ser una solución, una especie de salvamento de la tradición indígena -como lo preconizaba Henríquez Ureña-, a partir de las fuerzas de renovación de lo americano, es el más claro síntoma del eclipsamiento generado por la matriz histórico-epistémica metropolitana sobre formas culturales consideradas, bajo el viejo lema sociológico, “tradicionales”. El

---

<sup>46</sup>La revalorización de lo indígena en el siglo XX fue su contraparte, aunque respondiendo a una misma lógica proyectiva europea -que Fernández Retamar observaba presente en la utopía del hombre latinoamericano-, orientada al programa político-cultural de las naciones latinoamericanas. No obstante, en el caso del elemento indígena, tal proyección estaba marcada más por la nostalgia romántica del paraíso perdido.

mestizaje fue, en suma, asimismo un discurso simbólico, una retórica emancipatoria, donde se enarbolaba -como paradigmáticamente lo expuso la noción de “raza cósmica” de Vasconcelos- una entrada triunfal en *la* Historia. Sin embargo, si se considera la marcación “originaria” de los cuerpos generada desde la creación del concepto moderno de “raza”, como argumenta QUIJANO (2014: 88), asociada a la jerarquización asimétrica de las diferentes poblaciones en América, situando en el escalafón más bajo a indígenas y esclavos africanos, y configurando una decisiva racialización de la fuerza de trabajo fundamental para el despegue de la economía capitalista, evidentemente que el concepto de mestizaje -junto con el de raza- supone una radical *a(n)esthesia* de la problemática colonial<sup>47</sup>. Así, los conceptos de hibridismo y mestizaje persistirían bajo el mismo plexo de suponer, por un lado, un “*horizonte*” *moderno*, vinculado al potencial refractario de un supuesto nuevo sujeto histórico, con la concomitante *ontologización de un nuevo mundo* (propriadamente “latinoamericano”), como por otro, un “*subterráneo*” *colonial*, ligado a la perpetuación de la racialidad colonial, con el correspondiente *anestesiamiento de su “realidad”/exterioridad*. La problemática sobre la reflexión identitaria de los estudios culturales se ha orientado fundamentalmente en torno al primer plano.

Lo que el hibridismo y mestizaje soslayan (aunque sean categorías que entre sí responden a situaciones históricas distintas, en la que el hibridismo da cuenta en gran medida de la penetración de los

---

<sup>47</sup>Un solapado, aunque ciertamente activísimo, *anestesiamiento* es lo que se aprecia en torno a lo que de Sousa Santos denomina “*línea abismal*”, como aquel marcador geopolítico de los cuerpos determinante a la hora de situarlos en la cartografía de poder contemporánea (2010: 11).

medios de comunicación y de las tecnologías de masa en las grandes urbes latinoamericanas, como García-Canclini lo tematizó en su obra “Culturas híbridas”) es que la *línea abismal*, o marcatoria colonial de los cuerpos, asociada asimismo a la “inmanencia” y corporalidad de las narraciones o “experiencias sin discurso” que comentamos en el apartado anterior, entroniza el dilema por el estatus de la dimensión *fronteriza*. Ésta no apunta únicamente a los bordes culturales y políticos, ni tampoco a las supuestamente debilitadas fronteras de los estados-nación en la era de la globalización, sino en primer término a la delimitación entre las categorías de “mundo” y “realidad”, “totalidad” y “exterioridad”; categorías que se rigen por una noción fuerte de frontera en el sentido de la pervivencia colonial. Se vuelve aquí de lleno a lo que hemos trazado en los acápites previos desde un enfoque eminentemente epistémico que atraviesa lo material y lo simbólico (en el sentido referido a los planteamientos de Echeverría y Dussel). Precisamente, una mirada enfocada en la contrastación *aesthetica*, en la posibilidad de visibilizar y valorar “verdaderamente”<sup>48</sup> lo que cada cultura (o sujetos culturales) tiene siempre de excedente -o como sugerimos antes, “reserva/precedente”- ante las taxonomías discursivas prefiguradas por la densidad de las experiencias históricas intransferibles e interseccionales<sup>49</sup>. En torno a esta pregnancia se debiese sugerir lo que BAUTISTA (2014: 38) denomina una *ética*

<sup>48</sup> Aquí el concepto de “verdad” estaría pensado más próximo a la idea de “realidad” que a la de “mundo”, pues éste evoca principalmente la idea de “sentido” (Dussel, 1996).

<sup>49</sup> El concepto de *interseccionalidad* ha sido acuñado para mostrar los múltiples niveles implicados en el despliegue de la cartografía colonial de poder (Anthias, 2006).

*transontológica*; una ética de las exterioridades del sistema (que abarcan múltiples estratos como los de género, clase, etnicidad, religión, etc.). Esta visión, según Bautista, siguiendo en este punto a Hinkelammert, va más allá de la ética del discurso de Apel y Habermas, pues considera la existencia de un horizonte vital que trasciende al lenguaje, desde el cual incluso éste es posible e inteligible. La vida del sujeto, como asimismo el estatus basal de la comunidad política de Dussel, es anterior a la condición de posibilidad del lenguaje, de la argumentación y de toda actividad humana. Así, la ética transontológica es aquella que: “trata de la vida como *aquende*, como “anterioridad siempre presente”, a toda forma concreta de producir y reproducir la vida, sin la cual es imposible tematizar con sentido siquiera cualquier sentido ontológico y óptico de la vida humana” (BAUTISTA, 2014: 38; énfasis del original). Por lo tanto, sólo lo que es “aquende”, “anterioridad siempre presente”, en clara consonancia con la idea de una “exterioridad anterior” que hemos planteado más arriba, es lo que realmente “habita en la frontera”. No se habla aquí de fronteras culturales (*frontier*) -volátiles a las lógicas de la globalización medial- cuya dimensión más representativa es la diferencia cultural, sino, como sugerimos antes, de fronteras fuertes, de márgenes coloniales (*border*), vinculadas con la diferencia colonial. Estas últimas son delimitaciones geopolíticamente marcadas, basadas en experiencias históricas altamente situadas, donde lo que se juega generalmente es la vida misma. Y estas fronteras, como acuña el concepto “Sur global”, están en todas partes con diferentes grados de visibilidad, con distintos contrastes *aesthesis*icos. Lo único cierto es que en este móvil emplazamiento se vive, se siente y se está afecto a la

Una crítica a la modernidad como totalidad epistémica lleva obviamente a *transponer* los presupuestos occidentales que sobre lo epistémico se trazaron en su diferenciación frente a la doxa, a la opinión (a las narraciones immanentes, corporizadas) en cuanto meras realidades sensibles y no inteligibles o discursivas. En los poliédricos escenarios de la globalización contemporánea, los marcos epistémicos de las experiencias históricas situadas, especialmente de las historias locales coloniales -que no se decantan únicamente a ciertas regiones periféricas del orbe, sino que *a través de* los mismos sujetos se trasladan hacia diferentes rincones del planeta en el actual proceso de migración global-transponen estas premisas sin desembocar necesariamente en un mero hibridismo heteromorfo. La transposición, al igual que la contraposición o contrastación *aesthetica*, es siempre *coexistencia*, por tanto, los marcos de legibilidad que exigen ciertas experiencias marcadas dramáticamente por la línea abismal o por la diferencia colonial se encuentran infundidas por la peculiaridad *sensible* de sus avatares, por más de que existan obviamente afinidades -cada vez más con el avance voraz del capitalismo global- y similitudes traducibles con otras experiencias del globo. En consecuencia, todo marco epistémico es en sí mismo una frontera o una metonimia de ese gran umbral que es el nacimiento de la colonialidad y el racismo moderno. Todo marco es una frontera impresa entre la totalidad de cualquier sistema o cultura (o grupos de personas) que epistémicamente pretenda universalizarse -o sea, en otras palabras, fetichizarse- y la exterioridad en tanto categoría crítica de revisibilización -aunque sea en el mismísimo foco de las matrices

dominantes del mundo moderno-, asociada a un sentido “crítico”, ético, desfetichizador o des-fundamentalizador. En suma, un *marco/frontera* que habite en el contraste aesthesico entre totalidad y exterioridad, en el degradé de matices que presume esta delimitación, prefigura lo que pudiese designarse como una *aesthesis cultural decolonial*, en la que ciertamente la noción de “cultura”, por haber sufrido la hipertrofia de los análisis posmodernos enfocados válidamente sobre las minorías silenciadas, bajo las cada vez más apremiantes condiciones del mundo actual, quedaría a su vez eclipsada -según una perspectiva ahora de orden global no circunscrita sólo a la(s) cultura(s) sino a la humanidad en su conjunto- por las grandes mayorías precarizadas que desde diferentes experiencias históricas claman porque sus vidas se respeten, porque puedan salir del eclipse (realizar efectivamente el delinking) que el discurso y las prácticas modernos, como un gigantesco caleidoscopio, pusieron sobre sus cuerpos y territorios. Experiencias como el “buen vivir”, la comunalidad o las epistemologías del sur<sup>50</sup>, podrían ser sugerentes formas de “con-tacto”, de medida o reserva, para reiluminar (con luz propia, con una “luz transmoderna”) el enceguecedor horizonte de expectativas moderno, trasquilado actualmente en la monocorde y continua inercia de la globalización neoliberal.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

<sup>50</sup>Sobre el “Buen vivir”, cfr. Acosta (2009), sobre la comunalidad, cfr. Luna (2010) y sobre las epistemologías del sur, cfr. De Sousa Santos (2009).

- ACOSTA, Alberto (ed). 2009. **El Buen vivir. Una vía para el desarrollo.** Ediciones Abya Yala, Quito (Ecuador).
- ANKERSMIT, Frank. 2010. **La experiencia histórica sublime.** Universidad Iberoamericana, México (México).
- AVELAR, Idelver. 2000. **Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo.** Editorial Cuarto Propio, Santiago (Chile).
- BHABHA, Homi. 2002. **El lugar de la cultura.** Manantial. Buenos Aires (Argentina).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. 2005. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816).** Editorial pontificia Universidad Javeriana. Bogotá (Colombia).
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2009. **Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social.** Siglo XXI Editores/CLACSO. México (México).
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2010. **Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal.** CLACSO, Prometeo libros. Buenos Aires (Argentina).
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura. 2012. **De las dualidades a las ecologías.** REMTE. La Paz (Bolivia).
- DUSSEL, Enrique (1994). **1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”.** Plural editores. La Paz (Bolivia).
- DUSSEL, Enrique. 1996. **Filosofía de la liberación.** Editorial Nueva América. Bogotá (Colombia).
- DUSSEL, Enrique. 2006. **20 tesis de política.** Siglo veintiuno editores. México (México). *Christian Soza*  
*Opción, Año 33, No. 83 (2017): 13-64*
- DUSSEL, Enrique. 2014. **16 Tesis de Economía Política.** Siglo XXI

- editores. México (México).
- DUSSEL, Enrique. 2015. **Filosofía de la cultura y Trans-modernidad**. Universidad autónoma de la Ciudad de México. México (México).
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 1997. **Las ilusiones de la modernidad**. UNAM/El equilibrista. México (México).
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 2000. **La modernidad de lo barroco**. Ediciones Era. México (México).
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 2001. **Definición de la cultura**. Editorial Itaca. México (México).
- ECHEVERRÍA, Bolívar. 2011. **La ‘forma natural’ de la reproducción social en: Antología. Crítica de la modernidad capitalista**. Edición de la Vicepresidencia del estado plurinacional de Bolivia. La Paz (Bolivia).
- FLOYAS, Anthias. 2006. **Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional en: Rodríguez, Pilar (ed). Feminismos periféricos**. Editorial Alhulia. Granada.
- FOUCAULT, Michel. 2002. **Las palabras y las cosas**. Siglo XXI editores, Buenos Aires (Argentina).
- GADAMER, Hans Georg. 1975. **Wirkungsgeschichte und Applikation en: Warning, Rainer (coord): Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis**. Wilhelm Fink, Munchen (Alemania).
- GADAMER, Hans-Georg. 1990. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik**. J.C.B. Mohr, Tübingen *Fundamentos para una estética cultural decolonial* 61 (Alemania).
- GANDLER, Stefan. 2008. **Marxismo crítico en México. Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría**. Fondo de Cultura Económica. México (México).

HAN, Byung-Chul. 2012. **La sociedad del cansancio**. Herder, Barcelona (España).

HAN, Byung-Chul. 2014. **Psicopolítica**. Herder, Barcelona (España).

HERLINGHAUS, Hermann y WALTER, Monika (eds). 1994. **¿“Modernidad periférica” versus “proyecto de la modernidad”**. **Experiencias epistemológicas para una reformulación de lo “pos”moderno desde América Latina en: Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural**. Astrid Langer Verlag, Berlín (Alemania).

HERLINGHAUS, Hermann. 2004. **Renarración y descentramiento. Mapas alternativos de la imaginación en América Latina**. Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt (España-Alemania).

HERLINGHAUS, Hermann. 2013. **Narcoepics. A global Aesthetics of Sobriety**. Bloomsbury Publishing, New York (USA).

HINKELAMMERT, Franz. 2012. **Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Estela Fernández y Gustavo Silnik**. Universidad autónoma de Buenos Aires-Clacso, Buenos Aires (Argentina).

JAMESON, Frederic. 1995. **El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**. Paidós, Barcelona (España).

JAUSS, Hans Robert. 1995. **Las transformaciones de lo moderno**. Visor, Madrid (España).

KOSELLECK, Reinhart. 1979. **Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten**. Suhrkamp, Frankfurt am Main (Deutschland).

62 KUSCH, Rodolfo. 2007. **América Profunda en: Obras completas tomo II**. Editorial Fundación Ross, Rosario (Argentina). *Christian Sozzo*  
*Opción, Año 23, No. 83 (2017): 13-64*

LUNA, Jaime. 2010. **Eso que llaman comunalidad**. Colección diálogos

pueblos originarios, Oaxaca (México).

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2007. **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto**, en: **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Siglo del hombre editores, Bogotá (Colombia).

MARTUCELLI, Danilo. 2010. **¿Existen individuos en el Sur?** Lom, Santiago (Chile)..

MIGNOLO, Walter. 1995. **The Darker Side of the Renaissance: literacy, territoriality, and colonization**. University of Michigan Press, Michigan (USA).

MIGNOLO, Walter. 2003. **Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Ediciones Akal, Madrid (España).

MIGNOLO, Walter. 2007. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Gedisa, Barcelona (España).

MIGNOLO, Walter. 2007. “Delinking. The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality”, en: **Cultural Studies**. Vol 21, N°s 2-3 March/May. pp. 449-514.

MIGNOLO, Walter. 2010. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad**. Ediciones del signo, Buenos Aires (Argentina).

MIGNOLO, Walter. 2014a. **Retos decoloniales, hoy**. En Quintero, Pablo y Borsani María Eugenia (comps): **Los desafíos decoloniales de nuestros días: Pensar en colectivo**. Editorial de la Universidad nacional del Comahue, Buenos Aires (Argentina).

- MIGNOLO, Walter. 2014b. **Habitar la frontera. Pensar y sentir la descolonialidad (antología, 1999-2014)**. CIDOB, Barcelona (España).
- PAZ, Octavio. 1994. **Los hijos del Limo en: Obras Completas tomo I**. Círculos de lectores, Fondo de Cultura Económica, México (México).
- QUIJANO, Aníbal. 2014. **La americanidad como concepto o América en el mundo moderno colonial**. En: Palermo, Zulma y Quinteros, Pablo (comp): **.Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Ediciones del signo, Buenos Aires (Argentina).
- QUIJANO, Aníbal. 2014. **Colonialidad y modernidad-racionalidad**. En: Palermo Zulma y Quinteros Pablo (comp): **Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Ediciones del signo, Buenos Aires (Argentina).
- QUIJANO, Aníbal. 2014. **Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas**. En: Palermo Zulma y Quinteros Pablo (comp): **Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Ediciones del signo, Buenos Aires (Argentina).
- QUIJANO, Aníbal. 2014. **Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina** en: Palermo Zulma y Quinteros Pablo (comp): **Aníbal Quijano. Textos de fundación**. Ediciones del signo, Buenos Aires (Argentina).
- RIVERA, Jorge Eduardo. 2000. **Heidegger y Zubiri**. Editorial Universitaria, Santiago (Chile).
- TICONA, Esteban. 2005. **Lecturas para la descolonización**. Plural editores, La Paz (Bolivia).
- TLOSTANOVA, Madina. 2011. “La *aesthesis* trans-moderna en la zona fronteriza euroasiática y el anti-sublime decolonial”. En: **Calle 14**, Vol 5, N° 6, enero-junio: pp. 10-31.

WALLERSTEIN, Immanuel. 2007. **Universalismo europeo: El discurso de poder**. Siglo XXI editores, México (México).

WALSH, Catherine. 2012. **Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Ayala**. Ediciones Abya Yala, Quito Ecuador).



**UNIVERSIDAD  
DEL ZULIA**

---

**opción**

Revista de Ciencias Humanas y Sociales

Año 33, N° 83, 2017

Esta revista fue editada en formato digital por el personal de la Oficina de Publicaciones Científicas de la Facultad Experimental de Ciencias, Universidad del Zulia.  
Maracaibo - Venezuela

[www.luz.edu.ve](http://www.luz.edu.ve)

[www.serbi.luz.edu.ve](http://www.serbi.luz.edu.ve)

[produccioncientifica.luz.edu.ve](http://produccioncientifica.luz.edu.ve)