

Santos Gutierrez, C. R. (2025). Mirar hacia adentro. Elementos para el estudio de la categoría de poder político a partir de un enfoque decolonial. En A. B. Benalcázar (Coord). *Enfoques Interdisciplinarios en Ciencias Sociales. Análisis de Problemáticas Contemporáneas (Volumen II)*. (pp. 215-240). Religación Press. <http://doi.org/10.46652/religacionpress.294.c504>



Capítulo 12

Mirar hacia adentro. Elementos para el estudio de la categoría de poder político a partir de un enfoque decolonial

Cristhian Ricardo Santos Gutierrez

Resumen

El presente trabajo tiene como objetivo bosquejar, bajo un enfoque decolonial, el panorama epistémico que, desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy, ha predominado en torno al estudio de los criterios y principios sobre los que se ha configurado la categoría analítica de poder político y sus formas de materialización en comunidades políticas determinadas. Develar la generalidad y profundidad sobre los estudios del poder político hoy, implica: primero, una delimitación geopolítica y epistemológica de los lugares de enunciación desde los que se fijaran objetos, lenguajes y formas de representación de la realidad latinoamericana y segundo, un proceso genealógico de las categorías de poder, poder político, comunidad y comunidad política en el marco de un enfoque decolonial, particularmente desde el andamiaje conceptual de la red modernidad/colonialidad.

Palabras clave:

Enfoque decolonial; Colonialidad; Ser; Saber; Poder político; comunidad.

Introducción: delimitación geopolítica y epistemológica de los estudios sobre la categoría analítica del poder político

Comprender la totalidad de los estudios que se han realizado en torno a la configuración de las categorías de poder político y comunidad política desde las diversas disciplinas, desborda los límites de esta investigación, no por esto se busca obviar aquellas perspectivas, sus discusiones y aportes, por el contrario, delimitar bajo un marcado enfoque epistémico, esto es, desde un objeto de estudio, sus lenguajes y representaciones propias se presenta aquí como una herramienta propedéutica o estrategia discursiva necesaria, a saber: el derrotero contextual y teórico-categorial del surgimiento, despliegue y consolidación de la matriz colonial de poder, del saber y el ser constitutiva del proyecto ontológico moderno-occidental-capitalista.

Asimismo, sería pretencioso querer agotar en estas cortas líneas el estudio sobre las categorías de poder político y comunidad política sabiendo que, desde los primeros sistemas regionales de las revoluciones urbanas (Mesopotamia, Egipto, Mesoamérica, etc.), pasando por la unificación racionalizada de lo político en los sistemas interregionales (los imperios del caballo y el hierro), la invención del Estado secular, la modernidad temprana y madura, la primera y segunda emancipación y el mismo giro descolonizador en Latinoamérica; han existido múltiples formas de ser y hacer del poder político y sus dinámicas de configuración, posibilitando igual número de formas de comprensión y representación, algunas con mayor predominancia que otras según su localización, pero por esto no menos verdaderas, válidas y factibles (Dussel, 2007).

En este sentido, lo que se busca en los siguientes apartados, es realizar un proceso genealógico de las categorías de poder político y comunidad política en el marco de la red modernidad/colonialidad. Esto es, el acercamiento minucioso a los planteamientos epistemológicos de autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo y Nelson Maldonado-Torres, estandartes de esta red y por ende, sujetos en los que se sitúan algunos de los principales flancos de estudio propuestos desde un enfoque decolonial. Es preciso señalar que esta delimitación epistémica no presupone el desconocimiento de las discusiones que desde estas primeras posturas han venido dando autores como Catherine Walsh, Eduardo Restrepo, Santiago Castro Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos, entre otros. Por el contrario, la intención de realizar un primer acercamiento a las propuestas de la red modernidad/colonialidad, es fijar un horizonte ontológico y epistemológico de sentido frente a las categorías de poder político y comunidad política para así, posteriormente, trazar aquellos vasos comunicantes que puedan existir con otros objetos, lenguajes y formas de representación de la realidad latinoamericana.

Así pues, la puesta en marcha de un proyecto ontológico y epistemológico enmarcado dentro de los límites de un enfoque decolonial necesariamente implica una toma de posición, primero ética y posteriormente política, ante la producción, reproducción y desarrollo de la vida de los sujetos que inmersos dentro de una comunidad se encuentran excluidos, negados, colonizados y oprimidos por las lógicas hegemónicas y los sistemas-totalidades realmente existente. La red modernidad/colonialidad, el enfoque decolonial al igual que los argumentos aquí expuestos son una clara opción por la vida, la diferencia colonial y la creencia en que Otros mundos son posibles (Dussel, 1998).

Colonialidad del poder y clasificación social.

La puesta en marcha del neologismo colonialidad del poder tiene su origen en la década de los ochenta a manos del sociólogo peruano Aníbal Quijano, referente epistemológico de la red modernidad/colonialidad. La comprensión de la categorización de dicho neologismo es el reconocimiento mismo de la trayectoria intelectual del autor, pero aún más importante, de sus aportes y limitaciones a la hora de analizar la crisis de la dependencia histórico-estructural de la colonialidad global del poder hoy y las posibilidades de la descolonización del poder en todos los ámbitos de la existencia social.

Quijano, como bien lo señala Danilo Assis (2014), en el prólogo a su antología esencial titulada *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes*, el pensamiento del sociólogo peruano puede enmarcarse en tres ejes de estudio que han atravesado su obra, desde sus inicios en los años cincuenta hasta la primera década del siglo XXI, a saber: 1) la cuestión de la existencia social como totalidad multidimensional compuesta por elementos históricamente heterogéneos, discontinuos y conflictivos articulados por un patrón de poder, esto es, sus análisis a la colonialidad de la distribución mundial del trabajo; 2) la realidad e interculturalidad latinoamericana, situando su campo de estudio en el Perú, todo con el fin de comprender el carácter oligárquico de las organizaciones político-económicas y el proceso de homogeneización burguesa imperante en la década de los sesenta y sus años posteriores; 3) el análisis minucioso a la escindida identidad latinoamericana bajo el marcado acento del desencuentro consigo misma, proporcionado por el eurocentrismo o la colonialidad de la articulación política y neocultural, pero a su vez, la entrañable posibilidad subversiva, constitutiva de la misma pérdida identitaria, incubada en lo estético, lo cotidiano y lo político.

En efecto, pensar la categoría de la colonialidad del poder implica transitar por los tres ejes que han marcado la obra del sociólogo peruano; cuestión que no sugiere rastrear dicha categoría de forma lineal, sino, como el mismo Quijano lo vislumbra, a la hora de poder encontrar las claves del pensamiento mismo, de

forma multidimensional, es preciso rastrear el patrón de poder (Assis, 2014). En este sentido, lo primero es distinguir entre colonialismo/colonialidad y precisar lo que Quijano entiende por poder. Posteriormente, el hilo argumentativo gira en torno a cómo la distinción realizada por el sociólogo peruano entre clase social -categoría propiamente eurocéntrica- y clasificación social posibilita la manifestación de la colonialidad del poder en los diferentes ámbitos de la existencia social. Finalmente, este primer apartado, se analiza la matriz colonial de poder propuesta por Quijano -ámbito heterogéneo y multidireccional en el que se funde lo político del poder, pero también toda posibilidad de formas-OTRAS de existir descolonialmente- fijando así los marcos de acción, institucionalización, criterios y principios en los que, para Quijano, se configura el poder político en comunidades y momentos históricos específicos.

Colonialidad y poder

El concepto de colonialidad alberga su origen en aquel proceso donde el emergente poder capitalista se mundializa, esto es, en la constitución de América y la instauración de los centros mercantiles hegemónicos, ya no sobre el Mediterráneo sino en las zonas situadas sobre el Atlántico. En otras palabras, la colonialidad tendrá como marco de acción, el capitalismo mundial eurocentrado y la modernidad como eje constitutivo del entonces específico patrón de poder.

Para Quijano, en el fondo la colonialidad dista del colonialismo porque:

Colonialidad es un concepto diferente, aunque vinculado con el concepto de colonialismo. Este último se refiere estrictamente a una estructura de dominación y explotación, donde el control de la autoridad política, de los recursos de producción y del trabajo de una población determinada lo detenta otra de diferente identidad, y cuyas sedes centrales están, además, en otra jurisdicción territorial. Pero no siempre, ni necesariamente, implica relaciones racistas de poder. El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos quinientos años, más profunda y duradera que el colonialismo. (2014, p. 285)

Por un lado, el colonialismo puede ser entendido como el sistema de dominación política formal y directa, ya sea social, cultural o propiamente política, de unas sociedades sobre otras. Un ejemplo de esto es el caso de la imposición del paradigma “de lo europeo” sobre los conquistados de todos los continentes. Mientras que, por otro lado, la colonialidad se refiere a la configuración de un patrón particular de poder, el cual se sitúa como la demarcación, en primer

término, de la dominación global propia del sistema-mundo moderno-capitalista del siglo XVI y segundo, como el resultado más prominente del colonialismo moderno gracias a la configuración de unas formas de codificación y clasificación de la existencia social propias de los choques entre lo “europeo” y lo “no-europeo”, trascendiendo las formas de dominación directa por aquellas en las que se ponen en juego las construcciones intersubjetivas, los imaginarios de los dominados y la misma interioridad del imaginario.

En este orden de ideas, se puede afirmar que: 1) no puede existir colonialidad sin colonialismo mientras que, como lo sugiere Quijano, si pudo existir colonialismo sin colonialidad; 2) la colonialidad es inherente al proceso de colonización moderno, a la hegemonía del eurocentrismo y a la dependencia histórico-estructural de los países dominados a manos de “lo europeo”; 3) la colonialidad es el nodo epistémico que pone al descubierto la estructura íntima del poder en la modernidad.

Bajo la delimitación geopolítica propuesta anteriormente, para Quijano (1992), la colonialidad podrá ser entendida a partir de finales del siglo XV bajo la categoría de raza, no desde una perspectiva biologista o socio-culturalista, sino desde las mismas relaciones coloniales de poder, las cuales se encargaron de la construcción de nuevas identidades sociales, que siendo permeadas por la colonialidad y el mismo colonialismo, propiciaron la configuración de un nuevo universo de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía eurocentrada. La colonialidad es el modo de control y producción de la subjetividad, propio de un patrón de poder eurocéntrico, ámbito en el que se incluye lo imaginario, la memoria, pero principalmente el conocimiento, en el que la clasificación racial de la población se erige como el modo de dominación intersubjetivo requerido por el patrón de poder capitalista/colonial, imperante durante más de cinco siglos de existencia.

Por otro lado, para Quijano el poder se puede entender de la siguiente forma:

[...] el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (2014, p. 289)

El poder es el ámbito en el que se ponen en funcionamiento un sin número de relaciones que develan la lucha de los sujetos por el dominio de la vida y la existencia social. Es donde se instauran patrones de control, se regula la reproducción de las relaciones sociales, pero también se fortalece la capacidad de los sujetos para construir, bajo su constitutiva heterogeneidad histórica, nuevas estructuras sociales. Bajo esta perspectiva, el poder es un tipo de relación social que se constituye como fenómeno multidimensional, interactivo y heterogéneo en el que los sujetos se disputan, de forma constante, el control de los ámbitos en los que se despliega la experiencia humana como experiencia social. Para Quijano (2014), el poder es la lucha de las subjetividades por la dominación/explotación/conflicto del trabajo, la naturaleza, el sexo, la autoridad y la subjetividad misma, es decir, por los ámbitos básicos de la existencia humana.

El dinamismo presente dentro del poder ha configurado históricamente unos elementos que lo constituyen y son los encargados de afectar los ámbitos básicos de la existencia social, estos son: la dominación, la explotación y el conflicto. Dichos elementos, en su función recíproca de afectación, son los encargados de forjar, lo que Quijano denomina relaciones de poder.

La asimilación del poder como disputa de los sujetos por el control de las áreas de la existencia social en mención; devela una clara predominancia del elemento de la dominación por sobre los otros, lo cual no indica que estos se desconocen, sino que la dominación se erige como el elemento general de las relaciones de poder, luego entonces como su posible condición básica.

Como se ve, los ámbitos de la existencia social, entendidos como elementos constitutivos del poder, no pueden darse, existir u operar de forma independiente o separada. Asimismo, las relaciones de poder, productos de los procesos de afectación entre las dinámicas en las que se despliega el poder mismo, tampoco pueden operar en el pleno desconocimiento de unas sobre las otras, esto debido a que, a pesar de sus diferentes ritmos y maneras en los que se articulan en cada ámbito como estructura conjunta, teniendo en cuenta las conductas concretas de los colectivos humanos, estas se encuentran supeditadas a un complejo estructural y a una totalidad histórica.

Los procesos de estructuración del poder dentro de la colonialidad como espacio propicio para su despliegue, constituyó dos ejes articuladores, a saber: 1) el eje de la producción de nuevas identidades geoculturales (indios, negros, blancos; en otro sentido, América, Europa, Occidente, Oriente, entre otros); 2) el eje del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción a través del control del trabajo. Estos ejes son producto del colonialismo ibérico propio del siglo XV y XVI, como también son elementos fundantes de la modernidad.

El patrón de poder moderno al igual que las relaciones que a partir de éste se configuran son la base para la instauración de la colonialidad del poder moderno/

occidental. Por un lado, las nuevas identidades sociales y geoculturales globales fueron la posibilidad de formas- Otras de relaciones intersubjetivas, nuevos complejos culturales y la instauración de la diferencia colonial como aspecto regulador y de clasificación social. Por otro lado, las nuevas relaciones sociales materiales transformaron los modos y relaciones de producción, permitiendo así la adquisición de un carácter específico de control de la subjetividad supeditado a este patrón de poder. En otras palabras y siguiendo a Quijano (2014), el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento constituidas como parte del eurocentramiento del patrón de poder moderno/colonial son la expresión máxima del eurocentrismo occidental.

De la clase social a la clasificación social.

Situar el origen de la colonialidad del poder en la discriminación social codificada por Europa a través de las categorías de raza y etnia, aspectos que, según Quijano (1992), constituyen la subjetividad/intersubjetividad y el control sobre los modos de producción durante los últimos cinco siglos; implicó la conversión de estos aspectos propios de una historia del poder en fenómenos naturales. En consecuencia y con los ojos puestos en América Latina, Quijano (2014), se preguntará: ¿Cómo un grupo logra obtener y encontrar la capacidad para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, en una nueva estructura social, sus heterogeneidades históricas?

Para bosquejar un posible acercamiento a esta cuestión el sociólogo peruano plantea una clara distinción, en función de la comprensión del despliegue de la colonialidad del poder, entre clase social y clasificación social. Para Quijano (2014), la clase social es el lugar que tienen los sujetos dentro de la sociedad, el cual ha sido determinado por las relaciones que éste presenta con el control sobre el trabajo y las formas de explotación, es decir, con “...el mantenimiento de una relación de inequidad persistente, sustentada -por parte de un grupo o individuo- en la obtención constreñida del trabajo de los demás, sin retribución equivalente o compartición con ellos” (Quintero, 2010, p. 5). En este sentido, la clase social entendida desde los tres momentos en los que podríamos situar el desarrollo del materialismo histórico, a saber, el de la hibridación marxista-positivista, la visión del marxismo-leninismo y el momento de simbiosis entre el materialismo histórico y el estructuralismo francés; contiene un fuerte reduccionismo en torno a la existencia social de los sujetos, puesto que las clases sociales son ocupantes de espacios estructurales donde dichos sujetos son ubicados según las relaciones de producción.

Desde una perspectiva marxiana el sociólogo peruano asume la clase social, no como estructura ni como categoría ahistórica, asignándole la característica

de estructura fija y establecida por las relaciones de producción -postura propia del materialismo histórico ortodoxo- por el contrario, opta por unas relaciones históricas producidas e históricamente determinadas por los sujetos y sus acciones.

En este orden de ideas, para Quijano (2014), pensar los ámbitos básicos de la existencia social y la disputa por su control, no puede implicar la reducción de este complejo mundo que se encuentra en constante interacción a una sola de sus dimensiones, esto es, al trabajo, los modos de producción y sus relaciones, en otras palabras, al marco de la clase social. Para Quijano referirse a la categoría de clase social a la hora de comprender la colonialidad del poder moderno-occidental, es necesaria pero no suficiente, aspecto por el cual sugiere referirse a la categoría de clasificación social. Al respecto dice:

[...] la clasificación social se refiere a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la naturaleza) y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos. (Quijano, 2014, p. 312)

Para el autor en mención, la clasificación social es la pregunta por cómo se da la distribución del poder dentro de los ámbitos básicos de la existencia social, al igual que su despliegue, por medio de unas relaciones de poder, que se funden como cimientos de un patrón de colonialidad correspondiente con el sistema histórico-estructural vigente. En efecto, esto es asumir el reto de ir más allá de una teoría de las clases sociales -visión para éste eurocéntrica- hacia una teoría histórica de la clasificación social; espacio en el que se puede analizar la configuración del patrón de distribución del poder colonial bajo la categoría de raza.

Fue con el descubrimiento del Atlántico y la invasión de América que, la raza se convirtió en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial. Desde su instauración con las discusiones en torno a la humanidad del indio, pasando por la constitución de las diferencias culturales como elementos asociados a las desigualdades biológicas hasta la institucionalización de instrumentos de validación, como fue el caso de las disciplinas de la antropología y la etnología, creadas con el fin de legitimar las relaciones de dominación durante la conquista, así como también las formas de distribución racista del trabajo al interior del capitalismo colonial/moderno durante el periodo de la colonia.

Lo expuesto hasta aquí, no es más que la instauración de dos mitos fundantes, por demás contradictorios entre sí, de la versión eurocéntrica de la modernidad, a saber:

[...] uno, la idea-imagen de la historia de la civilización humana como una trayectoria que parte de un estado de naturaleza y culmina en Europa. Y dos, otorgar sentido a las diferencias entre Europa y no-Europa como diferencias de naturaleza (racial) y no de historia del poder. (Quijano, 2014, p. 781)

Entender la colonialidad del poder implica comprender la colonialidad de la clasificación social universal del mundo capitalista a partir de la raza como determinante biológico, esto es, como asociación causal entre biología y cultura. También, la colonialidad de la articulación política y neocultural, propia del mundo moderno/colonial, referida a la naturalización de los dispositivos de colonialidad (categoría de raza y etnia); la colonialidad de la distribución mundial del trabajo, es decir, la clasificación social a partir del lugar de colonialidad (centro colonial-periferia colonial); la colonialidad de las relaciones de género o instauración del paradigma del hombre blanco dominante libre con acceso ilimitado sobre la inferior mujer negra e india; y la colonialidad de las relaciones culturales o intersubjetivas, referidas estas a la eliminación de los saberes propios según el grado de destrucción de la estructura social.

En este orden de ideas, se pone de manifiesto que la colonialidad del poder tiene como constitutivo de sí a “la corporalidad como el nivel decisivo de las relaciones de poder” (Quijano, 2014, p. 324), la naturalización mitológica como principal mecanismo de dominación, el etnicismo, entendido como instrumento “...para marcar las diferencias histórico-culturales entre los no-europeos. Pero [como un elemento] que termina sirviendo, ante todo, para marcar la desigualdad, la inferioridad cultural de aquellos con los europeos” (Quijano, 2014, p. 763), encargado de la demarcación geocultural de lo “otro” y el racismo como fundamento del eurocentrismo.

Colonialidad del saber: diferencia colonial y epistemología fronteriza.

Desentrañar la complejidad epistemológica en la que se circunscribe la categoría de colonialidad del saber, como bien a señalado Walter Mignolo, no puede desligarse de lo denominado anteriormente como colonialidad del poder. En este sentido, ambas dimensiones de la vida –junto con su condición ontológica– se muestran como aspectos íntimamente relacionados, determinados y determinantes, los cuales no se pueden comprender, en términos de su complejidad, aisladamente ya que posibilitan diferentes formas de reduccionismo.

Ahora bien, referirnos a la colonialidad del saber implica realizar un acercamiento a los planteamientos teóricos propuestos por el pensador argentino Walter Mignolo, que, sin haber sido el primero en hablar sobre dicha categoría,

si es uno de los que se erige como bastión en cuanto al desarrollo de ésta y todo el proceso de conceptualización que se ha construido desde la red modernidad/colonialidad.

Ahora bien, pretender en este corto apartado realizar un análisis minucioso de la obra de Walter Mignolo sobrepasa los límites del presente trabajo. No obstante, vale la pena resaltar que la configuración de la colonialidad del saber, entendida ésta como categoría y momento vital de la existencia humana, sólo puede ser comprendida a partir del develamiento de los cruces, relaciones y reciprocidades epistemológicas que yacen dentro de los intersticios de la misma categoría. Para tales efectos, a continuación, nos proponemos esbozar, de forma general, algunos conceptos bajo los cuales se pueden trazar posibles líneas de comprensión y relación ante la propuesta del pensador argentino, la categoría de la colonialidad del saber y los intereses del texto aquí expuesto; esto es, el concepto de diferencia colonial/diferencia imperial, opción de colonial y epistemología fronteriza, esbozo que se llevará a cabo en el marco de la categoría de comunidad.

De la diferencia imperial a la diferencia colonial: el origen de la herida colonial

Dar cuenta de lo que entiende aquí por colonialidad del saber nos lleva, inminentemente, a interrogarnos acerca de lo que Mignolo (2015), denominará, siguiendo a Fanón y su concepto de sociogénesis, la geo-corpo-política del conocimiento. Para el pensador argentino la lógica moderna-colonial, entendida como “[...] aquellas características constitutivas de la modernidad como proceso de imposición a nivel mundial que tiene su centro en occidente” (Chávez, 2010, p. 139), será la base espacio-temporal de la diferencia imperial primeramente y posteriormente de la diferencia colonial, aspectos que verán la luz a partir de la instauración de una geopolítica del conocimiento eurocéntrica.

La geo-corpo-política del conocimiento propuesta por Mignolo es la superación de la geopolítica del conocimiento construido e impuesto por la modernidad en su autodefinición en tanto que tal (Donoso-Miranda, 2014). El derrotero moderno/colonial, que desde finales del siglo XV y lo que respecta al siglo XVI, pudo calificarse bajo el apelativo de mundial tuvo como soporte, primeramente, la teo-política, posteriormente, la ego-política -y ya por último- la biopolítica.

El problema del poder, según Mignolo (2015), se encuentra íntimamente relacionado con la política, aspecto que, desde una perspectiva moderna, implica entenderlo piramidalmente, es decir, como dominación. Mientras que su relación con la política, y en este punto siguiendo a Foucault, desde la capilaridad misma del poder, como “[...] la instancia última en el espacio donde se regulan

las relaciones sociales” (Mignolo, 2015, p. 115). En este sentido, la colonialidad del poder, saber y ser es la pregunta por el control teo-político (de las almas durante el siglo XVI y XVII), control ego-político (de los cuerpos a partir del ego cogito, el proyecto secular y el Estado-nación), el control biopolítico (de la vida misma) y el control biotecnológico (del imaginario mediante la tecnología) de los sujetos y sus relaciones sociales.

La configuración de un sistema mundial a partir del siglo XV, el cual podemos llamar moderno/colonial según lo expuesto anteriormente, tuvo como consecuencia la invención de América, pero particularmente, su división en Norte/Sur y Anglo/Latina. Dicha invención se erigió bajo dos grandes pilares encargados de articular las dimensiones del conocer y del vivir dentro de la matriz colonial del poder, estos fueron, el racismo y el patriarcado. El primero, entendido como el proceso etnocéntrico tradicional encargado de convertir la diferencia en desigualdad a partir de una jerarquización socioeconómica de las dimensiones más básicas de la existencia humana. Mientras que el segundo, es el sistema por excelencia para el control del género y la sexualidad por medio de unas prácticas de preservación de la autoridad del varón sobre la mujer, junto con la idea de heterosexualidad como norma y la familia cristiana como modelo. En este orden de ideas, Velásquez afirma que “América Latina es una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial (historias imperiales en conflicto en el hemisferio occidental) provocada por el doble proceso de descolonización del continente americano y emancipación del europeo” (2008, p. 259). Y por demás, como cimienta de la diferencia imperial.

En suma, hasta aquí, vale la pena resaltar algunos aspectos: 1. la diferencia imperial, fundamento de la diferencia colonial y elemento constitutivo de la colonialidad del ser es producto de una geopolítica del conocimiento propiamente eurocéntrica; 2. Junto con la instauración de un único punto de referencia para la producción del conocimiento, las disputas por el control territorial en el marco de la expansión imperial por parte de algunas potencias durante el siglo XVIII y XIX, posibilitaron la distinción y segmentación interna de la Europa occidental de la época en centros del poder y periferias del poder; 3. La diferencia colonial es la puesta en marcha de unos dispositivos de dominación producidos por la colonialidad del poder, es decir, la clasificación del mundo en lo europeo y lo no-europeo, esto, bajo los estándares modernos del racismo, el patriarcado, el capitalismo y la geopolítica del conocimiento moderno-occidental.

La instauración de la diferencia tanto imperial como colonial es la afirmación de la desigualdad dentro de las relaciones humanas en el ámbito del conocer y del vivir. Esta pretendida división del orden del poder, saber y ser en el sistema moderno/colonial tuvo serias repercusiones en las otras formas de comprender el mundo, en aquellas que desbordaban el proyecto ontológico eurocéntrico, esto, no por ser superiores, sino por el contrario, por constituirse como alternativa a

lo ya establecido gracias a su correspondencia histórico-cultural concreta. Estas formas-otras en cuestión tienen sus cimientos en lo que Mignolo (2015), denominó herida colonial y Maldonado-Torres (2008), complementará –en relación con la colonialidad de ser- como heterogeneidad colonial.

La herida colonial es la misma colonialidad del ser y a su vez el punto de partida de todo proyecto ontológico descolonizador. Esta herida surge, como ya se mencionó, a partir de la consolidación del racismo y el patriarcado como discurso y prácticas para la clasificación de la humanidad, conformando así, la degradación de los sujetos por obra y gracia de un discurso, más precisamente, del discurso imperial/colonial. En otras palabras, la herida colonial es el punto de inflexión entre el origen/consolidación de la colonialidad del poder-saber-ser y así mismo la apertura al giro, opción y pensamiento decolonial.

Esbajo este marco referencial que el proyecto del pensador argentino comienza a tomar sentido para nuestros tiempos. La geo-corpo-política del conocimiento entendida como apertura a formas-otras de existir, pero particularmente, su reflexión en torno a los postulados fanonianos del aparato existencial del sujeto producido por la colonialidad del ser (saber-lenguaje, poder-historia, ser-existencia), será el fundamento de los principios descoloniales, es decir, del pensar haciendo y el hacer pensando. En palabras de Mignolo “[...] el pensar decolonial surge de las respuestas por parte de las víctimas de la modernidad o bien de los que son conscientes de las injusticias de la modernidad” (2012, p. 108). La herida colonial es la negación del sentir descolonial; la invisibilización de la corporalidad viviente de los sujetos colonizados, como sugiere Fanón, es la imposibilidad de dichos sujetos de tomar su cuerpo en sus manos. En últimas, es la dominación material y simbólica de todas las dimensiones de la existencia humana, pero también el despertar de una actitud-conciencia descolonial.

La frontera epistemológica y ontológica como alternativa: el origen de la descolonización del saber

En la medida en que el mundo, desde 1500, fue distribuido entre occidentales y orientales, entre cristianos y salvajes o caníbales, entre primitivos o bárbaros y civilizados, entre habitantes del Primer o del Tercer Mundo, el espacio geográfico fue marcado también por localizaciones epistemológicas y los conocimientos comenzaron a circular y a exportarse e importarse, como el oro en el siglo XVI o la Coca-Cola en el siglo XX (Mignolo, 2015, p. 126).

Referirnos a la categoría de pensamiento fronterizo propuesta por Walter Mignolo implica realizar algunas precisiones conceptuales alrededor de la configuración de ésta y más cuando puede asumirse dicho planteamiento como alternativa al proyecto ontológico moderno/colonial. En este sentido, vale la

pena vislumbrar el origen tanto teórico como práctico, si así puede llamarse, del pensamiento fronterizo. Seguido de esto, ¿cómo funciona la epistemología fronteriza? ¿Cuáles son sus aportes en términos del proyecto propuesto por el grupo modernidad/colonialidad/descolonialidad?

La frontera Mignolo la entenderá no solo como aquella en la que se sitúa la institución geo-estratégica de los Estados-nacionales modernos, sino que, yendo más allá del mismo marco eurocéntrico de comprensión, dicho concepto será también de orden epistemológico y ontológico. En otras palabras, la frontera es el lugar en donde se habita de múltiples formas y como tal, salvaguarda las posibilidades para la perpetuación de la colonialidad y paralelamente, las alternativas de la descolonialidad.

El pensamiento fronterizo originariamente se configura como una crítica inminente a los principios epistemológicos modernos y en consecuencia como opción de liberación. Desde Descartes hasta Kant y pasando por la ilustración, dicho proyecto epistemológico se fundamentó en tres grandes pilares: 1. el mundo es objetivamente cognoscible y como tal, universalizable; 2. en el marco de la objetividad cognoscible del mundo, como consecuencia, se genera la especialización del conocimiento, es decir, se produce conocimiento experto, el cual dentro de la lógica teo-ego-política expansionista se instituye como mercancía sujeta a la comercialización y por ende a la aplicación indiscriminada a historias locales; 3. el conocimiento experto presupone un espacio geo-histórico en el que se construye una localización epistemológica desde donde se puede exportar conocimiento, en otras palabras, nombrar y clasificar el mundo. Son estos principios los que en un primer momento le corresponde transformar al pensamiento fronterizo cambiando tanto la terminología como el contenido de las relaciones entre dichos cánones establecidos como universales y aquellos que se configuran en otras latitudes, en pocas palabras, aquellos que se resisten a seguir siendo víctimas de la matriz colonial del poder. Este acto propio del pensamiento es lo que Mignolo, siguiendo el legado de la conferencia de Bandung, denominará desprendimiento o el no aceptar las opciones brindadas por la totalidad imperante.

Según lo anterior, podríamos situar otro posible origen del pensamiento fronterizo, pero este ya no desde una perspectiva propiamente teórica, sino ahora práctica. A este proceso Paz (2011), siguiendo a Mignolo, lo denomina gnosis fronteriza. Esta categoría puede ser entendida como la condición de la existencia humana en la que se ve inmersa una gran parte de la población mundial hoy, población que expuso el desarrollo de sus historias locales a los procesos expansionistas del proyecto moderno/colonial y para nuestro tiempo, a los diseños globales.

Un ejemplo de lo expuesto hasta aquí puede ser la condición de hibridez en la que se han visto envueltas las comunidades de Curvaradó y Cacarica en el Bajo

Atrato chocoano, en Colombia. Por un lado, su condición, como comunidades de ascendencia “afro”, historia local que se desvaneció paulatinamente gracias al proceso de esclavización, seguido de esto, la expansión del proyecto moderno/colonial, el cual, en el marco de una lógica de la colonialidad del poder, ser y saber impregnó todas las dimensiones de la existencia humana del hombre colonizado, no sólo material (territorio, naturaleza, etc.) sino también simbólica (poder político, relaciones sociales, comprensión del mundo, etc). En última instancia, si la configuración como comunidades coloniales estuvo marcada por los principios modernos occidentales, estas se ven inmersas en prácticas globales.

Ahora bien, la pregunta es por ¿Cómo funciona el pensamiento y la epistemología fronteriza? En suma, el pensamiento fronterizo es coexistir entre la colonialidad y descolonialidad. Habitar el mundo reconociendo la colonialidad pero con los ojos puestos en la descolonialidad. Para resumir lo expuesto hasta acá, el pensamiento fronterizo puede entenderse como: 1. el espacio desarticulador de las creencias basadas en una imagen propia de unos sujetos que, se configuran como el reflejo de la forma en que el discurso imperial/colonial construyó la subalternidad; 2. la condición sin la cual la descolonialidad no podría ser, es el corazón de toda investigación descolonial; 3. la epistemología de la desobediencia en la cual se piensa y hace a partir de la frontera y las historias locales que se confrontan con los designios globales; 4. es la dimensión de la vida humana que interroga la enunciación dotando al Otro (anthropos) de los criterios y principios necesarios para imaginar y construir futuros globales alternos al limitado proyecto vigente; pero aún más importante, 5. es aquí, donde los sujetos críticos constituidos como tales, generan una doble crítica, por un lado de las contraposiciones dicotómicas propias de la modernidad/colonialidad, ejemplo la relación exterior-interior, y por otro lado, la radicalización frente al fundamentalismo occidental y aquel confeccionado dentro de los mismos países periféricos.

Sobre la multidimensionalidad de la comunidad: una apuesta por la descolonización del saber

Los planteamientos de Walter Mignolo son una clara apuesta por el desenganche y superación del proyecto moderno/colonial. Para Eugenia Fraga, pensadora argentina y gran estudiosa de la obra descolonial, un concepto transversal al giro descolonial, la opción descolonial y el pensamiento fronterizo propuesto por Mignolo es el de comunidad. En sus trabajos *La comunidad en Walter Mignolo. Cinco dimensiones de un mismo concepto* (2015) y *Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio* (2015), Fraga analiza el primer momento del desarrollo intelectual de Mignolo, el cual estuvo marcado por sus estudios de semiótica y filosofía del lenguaje, pero también su segundo momento en el que se fragua su propuesta descolonial, esto, bajo el concepto de comunidad como un

espacio en el que converge la multidimensionalidad que configura al hombre y sus relaciones sociales. A continuación, esbozaremos, grosso modo, las dimensiones que conforman el concepto de comunidad y cómo éste se constituye como apuesta por, para y desde la descolonización del saber.

Comprender el concepto de comunidad se encuentra delimitado conforme al derrotero interpretativo que se seleccione para abordarlo. Para Mignolo, la emergencia de la comunidad, como concepto teórico-práctico, tiene asidero en el marco de una geopolítica del conocimiento moderno/colonial. En este sentido, como bien ya se enunció, dicho proyecto tiene sus bases en la modernidad como discurso y cara visible de su razón de ser y hacer, pero también, una cara oculta e invisible, es decir, la colonialidad. Por tal motivo, el concepto de comunidad se hace con la misma condición de correspondencia en cada una de sus dimensiones. Veamos esto.

Fraga (2015), sostiene que en la obra del pensador argentino se pueden rastrear cinco dimensiones constitutivas del concepto de comunidad bajo las cuales se ha interpretado, a saber: una dimensión ontológica, una dimensión histórica, una dimensión sociológica, una dimensión política y una dimensión epistemológica. Esta multidimensionalidad del concepto posibilita que ésta pueda ser pensada de forma alternativa o simultánea. Para el caso de Mignolo, se hace imperante pensarla de forma relacional ya que hacerlo aisladamente constituirá tantos reduccionismos como dimensiones existen. En términos funcionales, Fraga se refiere a dichas dimensiones de la siguiente forma:

En función de la ontología geopolítica, las comunidades pueden ser hegemónicas o subalternas, dominadas o dominantes, centrales o periféricas, sujetos u objetos, enunciadores o enunciados. En función del relato histórico de la modernidad/colonialidad, la comunidad es el producto de la pertenencia a un modo de organización social, a una adscripción religiosa, a una frontera territorial y simbólica, o a una concepción de ser humano, pertenencias que, desde la mirada contemporánea, constituyen memorias míticas. En función de la pretensión taxonómica de las ciencias sociales, en general, y de la sociología en particular, una comunidad es cada uno de los grupos identitarios, cuyos límites coinciden con el delineamiento de las diversas culturas, entendidas éstas a variadas escalas, desde los pequeños grupos de afinidad o consumo cultural a las grandes civilizaciones o culturas globales, pasando por las culturas regionales, nacionales, etcétera. En función de la práctica política, la comunidad es el nombre de las distintas utopías entendidas como horizontes movilizados de la acción individual y colectiva, generalmente basadas en modelos más o menos imaginados de formas organizativas del pasado, y en el caso particular del autor, en el modelo de la economía amerindia de la reciprocidad. Por último, en

función de la epistemología decolonial, la comunidad es una relación cognoscitiva entre sujetos con entidad existencial propia, basada en la comprensión simpatética de la alteridad y del sí mismo, la cual redundará en la constante reconstrucción dialógica del mundo orientada a la convivencia. (2015, p. 30)

A partir de lo anterior podemos afirmar que, efectivamente, según cada una de las dimensiones que conforman el concepto de comunidad, a ellas les corresponde un concepto central propio de la episteme descolonial, ejemplo: la geopolítica y la dimensión ontológica, la memoria y la dimensión histórica, la identidad y la dimensión sociológica, la representación y la dimensión política, el diálogo y la dimensión epistemológica, etc. Estas relaciones son el primer aspecto clave para comprender a la comunidad que se constituye como apuesta por la descolonización del saber.

En síntesis, para Mignolo, entender la comunidad desde su multidimensionalidad, implica asumir que: 1. la dimensión ontológica del mundo se encuentra, siempre, determinada geopolíticamente; 2. la emergencia de un momento histórico el cual posibilita, por medio de las memorias de algunas civilizaciones, la instauración de la matriz colonial del poder; 3. el contenido identitario de distintas culturas; 4. el horizonte utópico del retorno a los modos de vida amerindios; y, 5. la forma u objeto de los estudios descoloniales. En este orden de ideas y como segundo aspecto clave, es claro que cada una de estas dimensiones refiere a una esfera diferenciada de la vida social -esferas de conocimiento, como la disciplina filosófica, la gnoseología, la sociológica, la historiográfica, pero también esferas de actividad humana en general, como la de la organización socio-político económica, la de la concepción de la subjetividad individual y colectiva, la de las divisiones temporales en pasado/presente/futuro, y espaciales en centro/margen/periferia (Fraga, 2015, p. 30).

La colonialidad del SER del poder político: heterogeneidad colonial, descolonización y des-gener-acción

Como bien se ha mencionado la relación entre poder y saber es fundamental para comprender el origen de la categoría de la colonialidad del ser y más aún, de la colonialidad del ser del poder político. Siendo la colonialidad una dimensión constitutiva de la modernidad, será en este espacio donde el emerger del ser colonizado se pondrá de manifiesto y entrará en el juego como diferencia radical, frente al patrón de poder moderno-occidental capitalista imperante. La colonialidad del ser hace parte de las categorías construidas por el pensador Walter Mignolo (1995; 2003), pero como bien lo sugiere su colega Nelson Maldonado-Torres (2007), no abordada a cabalidad; aspecto por el cual este último, durante su

trayectoria académica, se ha dispuestos a ahondar en los criterios y principios que cimientan la categoría en mención, como también las implicaciones que ha traído su despliegue en el continente americano y como si fuera poco, las posibles formas de transformación de aquellas prácticas, que bajo este horizonte ontológico y epistemológico, sitúan su marco de acción.

En este sentido, más que retomar las ideas propuestas por Walter Mignolo al respecto, elementos que en mayor o menor medida se intentaron abordar en el apartado anterior, aquí nos disponemos a realizar un acercamiento a aquellos interrogantes que, para el filósofo puertorriqueño, son fundamentales conforme a la comprensión de la categoría de la Colonialidad del ser, a saber: ¿Qué es la colonialidad? ¿Qué es el ser? ¿Qué es la colonialidad del ser? ¿Qué es la descolonización y la acción desgeneradora? ¿Qué es eso que él llama heterogeneidad colonial? ¿Cómo la colonialidad del ser se instituye como la colonialidad del poder político por excelencia?

Sobre la colonialidad del ser

Los diferentes planteamientos propuestos por Nelson Maldonado-Torres en torno a la colonialidad del ser serán el producto de una constante preocupación por los efectos que la colonialidad ha tenido en la experiencia vivida de los diferentes sujetos subalternos (piénsese en las minorías en Estados Unidos, América Latina y el Caribe e incluso en la misma Europa), más no solo en la mente de estos, como en un primer momento lo asumió Mignolo o como simplemente esa dependencia colonial que proviene del exterior, que por su estructuralista forma de proceder domina a los sujetos, como lo propuso Quijano. Para Maldonado-Torres, estas dos perspectivas en mención serán necesarias, pero no suficientes para comprender la colonialidad de la corporalidad de los sujetos, de aquel aparato existencial cuyo complejo entramado advierte la necesidad no solo de la colonialidad del poder (historia), la colonialidad del saber (lenguaje), sino también de la colonialidad del ser (existencia). En palabras de Maldonado (2007), “La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético-existencial e histórico donde se muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas” (pp. 130-131), es decir, que la pregunta aquí es por las formas más básicas de la existencia humana; es por el ser colonizado, el orden humano imperante que posibilita su condición y las formas-Otras de existencia para la transformación de su condición.

El trabajo del pensador puertorriqueño, al igual que el de los autores hasta el momento referidos, tiene sus cimientos en el diálogo crítico con algunos de los estandartes epistemológicos de la modernidad occidental, para el caso que nos convoca acá, un Descartes, Rousseau, Heidegger, Levinas, entre otros. Mientras que, por otro lado, con miras a poder entender el punto de enunciación desde el

que se posiciona la crítica a la colonialidad de la modernidad occidental propuesta por Maldonado será imprescindible nombrar a Aimé Césaire, Franz Fanón, Lewis Gordon y más recientemente a Enrique Dussel, Sylvia Wynter, Catherine Walsh, Ramón Grosfoguel, entre otros.

La pregunta por el ser a diferencia de la pregunta por la colonialidad tiene su origen en el campo de la filosofía y puede rastrearse desde pensadores como Aristóteles hasta el mismo Heidegger, siendo este último uno de los mayores críticos de la tradicional forma en que se venía intentado entender dicha categoría, los flancos desde los cuales se pretendía dar respuesta a su origen y funcionamiento, pero aún más relevante a la posición subordinada en la que se le había ubicado gracias a la pretensión metafísica desde la que se comprendía el mundo.

En efecto, bajo la reivindicación de esta categoría es que Heidegger soportará en gran medida su crítica a la modernidad. La apuesta por una ontología fundamental, es decir, una subversión radical de la filosofía occidental tradicional, que también se revestirá de filosofía política, constituirá lo que Maldonado-Torres (2007), denominará, siguiendo a Heidegger, como la instauración de la ontología como filosofía primera.

En este sentido, la categoría del ser o *dasein* heideggeriano refleja la figura de aquel proyecto ontológico que se abre camino en la historia a partir un relacionamiento consigo mismo, ya no como el propuesto por el solipsismo cartesiano bajo la infinitud del cogito sino por el contrario a partir del reconocimiento de la muerte como algo propio del individuo, esto es, la formación plena de su autenticidad en tanto que afrontar la muerte. En esta línea y en términos de la colonialidad y la no-ética de la guerra, la muerte se constituye como fundamento de la existencia cotidiana.

La propuesta heideggeriana, efectivamente transforma la onto-teología de la tradición moderna en una ontología fundamental a partir de la diferencia ontológica, esto es, la distinción entre el ser y los entes. Comprender lo que es el *Dasein*, el ser, es preguntarse por el ser humano-en-el-mundo, esto es por aquel individuo dado en una cultura, un lenguaje, un contexto, en un tipo de existencia; un individuo arrojado al mundo para enfrentar la muerte, acción que lo configura, y por esto proyectado al futuro. El ser para Heidegger se puede entender entonces como la acción por medio de la cual se reduce lo particular a la generalidad, pero aún más importante como aquel horizonte de sentido específico en el que toda modalidad de existencia, para poder ser, tiene que subsumirse.

El planteamiento de Heidegger, según Maldonado-Torres (2007), es insuficiente para comprender la complejidad del ser-en-el-mundo, esto porque para el pensador puertorriqueño y atendiendo al marcado eurocentrismo en la propuesta heideggeriana, dicha argumentación olvida, intencional o

ingenuamente, que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, elemento constitutivo de aquel horizonte de sentido particular bajo el cual se instauran los parámetros que dan cuenta de los diversos modos de existencia.

Bajo este orden de ideas y sabiendo que la pregunta de Heidegger por el ser es una pregunta por el hombre y reconociendo que dicha pregunta es problemática puesto que, al no definirse el hombre desde una perspectiva metafísica y esencialista como era costumbre, se amplía el espectro de análisis ya que esto daría cuenta de que en la modernidad no se encuentra solo un modelo particular de hombre, sino por el contrario, dice Maldonado-Torres, “Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos” (2007, p. 143).

En efecto, de esta afirmación es que emerge la necesidad de analizar más que al hombre, las relaciones que produce éste en torno a su existencia y en consecuencia, al mundo que se crea a partir dichas prácticas; aspecto sin el cual no podría desentrañarse aquella lógica de la colonialidad constitutiva de la modernidad occidental.

Para Maldonado-Torres al igual que para un sin número de pensadores copartidarios de pensar el origen de la modernidad desde una perspectiva decolonial, piénsese en Dussel, Mignolo, Quijano, Escobar, entre otros, sitúan los inicios de esta actitud, como la definirá Foucault y Fanon o estado de conciencia a lo Habermas (Maldonado-Torres, 2016), en 1492 con la invasión América y el despliegue de aquel ego conquiro referido por Dussel (1994), desde el que revalorará la localización de la modernidad en el siglo XVII con el advenimiento del discurso del método cartesiano y su principio del ego cogito, por el de un marco existencial forjado bajo una actitud del honor, la guerra y la conquista como criterios para la replicación y extensión del sí mismo europeo. Es decir, el ego conquiro primero y el ego cogito posteriormente, serán los que darán las bases al ser moderno o ser colonizador, que, en su pretensión de universalidad, homogeneidad, abstracción y diferenciación, clasificará, según Maldonado-Torres (2016), su mundo bajo una línea secular desde la que se creará el humanismo moderno y una línea de color en la que la raza y la servidumbre sobre la misma se instituye como una expresión de un escepticismo misantrópico fundamental.

En este sentido y para entender la relación entre la modernidad/colonialidad con la propuesta del *dasein* heideggeriano implica ubicarnos, siguiendo la tradición fenomenológica y psicoanalítica, desde la propuesta fanoniana, ya no en el ser colonizador sino en el ser colonizado, esto es, en aquel sujeto que después de haber sido clasificado por una forma de ser imperante, el moderno, bajo los criterios de raza y humanidad, siendo dotado de un sentido natural de inferioridad, inhumanidad y hasta inexistencia. Es el no-ser de la modernidad, el producto de aquellas líneas ontológicas divisorias naturalizadas por la guerra y

los hechos históricos propulsores de la desigualdad humana, en otras palabras, es el condenado de la tierra propuesto por Fanon, es el *Damné*.

Bajo los criterios y principios anteriormente expuestos podemos adelantar una posible definición de la categoría colonialidad del ser diciendo que

La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser indica esos aspectos que producen una excepción del orden del ser: es como si ésta fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo, el no-ser humano y un mundo inhumano. La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. (Maldonado, 2007, p. 150)

Así pues, la colonialidad del ser es una radicalización de la ontología como filosofía primera, como una filosofía del poder, es decir, la clasificación por excelencia de las formas más básicas de la existencia humana en lo que es (la ontología propiamente dicha), su fundamento (lo trans-ontológico) y en lo que no es (lo que denominaremos a continuación como lo sub-ontológico).

Hasta aquí se ha intentado reconstruir una de las categorías cruciales para la comprensión de los planteamientos del pensador puertorriqueño propuestos para entender la relación modernidad/colonialidad, esto fue, primero, a partir de lo que entenderá éste por el ser y segundo, por colonialidad, para así después intentar definir la colonialidad del ser. Como bien se afirmó anteriormente, lo expuesto aquí no es más que un esbozo que se pretende siga siendo dotado de sentido y con esto poder precisar una posible acepción aún más completa. Para tales efectos, es necesario aclarar que para una concepción más elaborada tendremos que abordar lo que Mignolo denominó como diferencia colonial y su tránsito hacia lo que propondrá Maldonado-Torres como Heterogeneidad colonial, aspecto del que nos encargaremos a continuación.

De la diferencia colonial a la heterogeneidad colonial

La diferencia colonial es entendida aquí como aquel mecanismo hegemónico utilizado para la subalternización del conocimiento no-occidental, no-europeo, no-blanco, aspecto en el que recae la función de la clasificación de la población

a partir de un pensamiento hegemónico que marca la diferencia y por ende, la inferioridad existencial de unos en relación con otros que, gracias al poder hegemónico proporcionado por la lógica de la modernidad, su naturalización y universalización en la colonialidad del poder, han sido dotados con la potestad de clasificar (Mignolo, 2003).

De forma paralela a su función de mecanismo hegemónico o fuerza de dominación, Mignolo detecta la otra condición de la diferencia colonial, es decir, su fuerza liberadora y re-articuladora de la relación dominado-dominador, oprimido-opresor, colonizado-colonizador. La diferencia colonial entonces es un espacio en el que, en su particularidad, operan fuerzas en direcciones opuestas, en otras palabras, es la dimensión en la que la relación modernidad/colonialidad se funda para beneficio, por un lado, de un proyecto ontológico colonial-imperial o por otro, de uno descolonial-liberador.

Para Maldonado-Torres (2007), esta perspectiva de la diferencia colonial es necesaria, pero se presenta insuficiente a la hora de intentar comprender el aparato existencial o modalidades existenciales del ser colonial o en palabras de Fanón, del *damné*, en su complejidad práctica. Según Maldonado-Torres (2008), no basta con el reconocimiento del patrón de poder colonial y sus fuerzas productivas, como tampoco la lógica epistémica sobre la que se soportan unos discursos hegemónicos correspondientes con unas intenciones económico-políticas; la necesidad se enmarca más en la tarea fundamental de situar las formas en las que la colonialidad del poder y del saber se hacen de la colonialidad del ser, es decir, la subjetividad, la razón y el ser mismo, para producir, reproducir y desarrollar en las formas más básicas de la existencia del hombre una lógica de la colonialidad deshumanizadora.

Unos de los grandes aportes de Fanón al pensamiento decolonial, según Maldonado-Torres (2007; 2009; 2016), será el de dar cuenta del olvido intencionado de la colonialidad por parte de los grandes estandartes epistemológicos moderno-occidentales, esto por el afán de hallar sus raíces en espacios geopolíticamente aptos a la altura en la que su pueblo se había posicionado para su tiempo. A esta crítica Maldonado-Torres la define como meditaciones fanonianas.

Otro de los grandes aportes de Fanón será el reconocimiento y posterior develamiento de la línea ontológica colonial de la modernidad, es decir, la línea de color encargada de dividir la zona del ser y la zona del no-ser, de diferenciar lo europeo de lo no-europeo, lo blanco de lo negro y aún más importante, tanto para Fanón como para el pensador puertorriqueño, de fundamentar el hecho de la desigualdad humana. Es de aclarar que antes de que Fanón esbozar con mayor claridad esta situación ya su maestro Aimé, Césaire sospechaba sobre este principio constitutivo de la colonialidad (Maldonado-Torres, 2006).

Tras detectar el problema en la constitución del ser moderno, Fanón se dispondrá a luchar en pro de la descolonización del damné (condenado) a partir de la “[...] restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa” (Maldonado-Torres, 2007, p. 155).

Para tal fin, Fanón se encontrará con otra situación a la hora de proyectarse a la descolonización del condenado y es que más allá de la diferencia colonial bajo la que se soporta la clasificación del ser moderno, es decir, la diferencia entre el ser y los entes propia de una ontología fundamental heideggeriana, la diferencia trans-ontológica o diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser, categoría proveniente de los análisis de Emmanuel Levinas y la sospechada, pero no elaborada diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial; aparecerá la figura de la reproducción de la colonialidad por parte del ser colonizado que asumiéndose como no-ser, se camufla con mantos ajenos asumiéndolos como propios, consciente o inconscientemente, con el fin de responder a un imaginario que se le ha instaurado como único, veras, válido y factible.

En este sentido, para el crítico puertorriqueño, la categoría de la colonialidad del ser incluye como elemento constitutivo de su despliegue en las formas básicas de la existencia humana, lo que él llamará heterogeneidad colonial

“Heterogeneidad colonial” se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza [...] la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y a la circulación creativa de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones (en la que de hecho a veces cuentan poblaciones blancas mismas). (Maldonado-Torres, 2009, p. 133)

En otras palabras, la heterogeneidad colonial no se funda en la eliminación de la diferencia colonial y la diferencia imperial propuesta por Mignolo (2003), sino por el contrario, en su subsunción. Es el espacio por excelencia en el que se lucha por aquello que la colonialidad le ha arrebatado al condenado, su poder de dar y con esto reconocer al otro simplemente como otro más no como una extensión de lo mismo o peor aún, como inferior. La heterogeneidad colonial es el punto de partida para la transformación de la ontología en la que la filosofía del poder es la filosofía primera por una en la que la ética se haga al espacio de filosofía primera.

A modo de conclusión

Ahora bien, teniendo en cuenta hasta acá que para comprender cómo se configura el poder político dentro de una comunidad, desde un enfoque decolonial, es imprescindible reconocer tres espacios en donde se juegan los criterios y principios bajo los cuales las relaciones de poder se producen, reproducen y desarrollan dentro del mundo de lo social, a saber: lo que Aníbal Quijano denominó como colonialidad del poder, lo que entendió Walter Mignolo por la colonialidad del saber y lo expuesto por Nelson Maldonado-Torres como la colonialidad del ser, estos a su vez, son presupuestos para una ontología del poder político en perspectiva descolonizadora y desgeneradora, como la llamará el crítico puertorriqueño (2007).

Descolonizar el poder es la opción por la descolonización epistemológica, la liberación de las relaciones interculturales de la colonialidad, la afirmación de nuevas formas de comunidad como principal forma de autoridad política, la opción por la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, la afirmación de la diferencia y la identidad como posibilidad creadora más no como fuente de la desigualdad social, la reciprocidad entre comunidades socialmente iguales, la redistribución de los recursos y la asociación comunal de la población mundial. La descolonialidad es la construcción de una identidad histórica nueva; una identidad histórica/estructural heterogénea (Quijano, 2014).

Descolonizar el saber es (des)pensar y aprender a desaprender la colonialidad, pensar haciendo y hacer pensando, desvincularse de la asimetría epistémica impuesta por la modernidad/colonialidad y sobre todo, desentrañar en los discursos que se han universalizado, su lugar de enunciación con el fin de dar apertura a pensamientos “otros” en pro de un diálogo mundial (Maldonado-Torres, 2008). Es la relocalización geo-histórica del cuerpo y la sensibilidad como eje rector de la configuración del mundo de lo social (Mignolo, 2015).

La decolonialidad del ser tiene por objetivo tres aspectos fundamentales los cuales son: 1) El reconocimiento del patrón de poder colonial, esto es la visibilización y desmonte de la estructura racial (democracia racial), demandar justicia y resignificar las categorías raciales mismas. 2) Reivindicar las identidades negadas a partir de la reflexión del ser sobre el no-ser y sobre aquello que está más allá del ser. 3) La puesta en marcha de la transformación del patrón de poder colonial por medio de la ruptura radical con el horizonte ontológico moderno-occidental capitalista. En consecuencia, la decolonialidad es el desmonte de las relaciones de poder y de concepciones del conocimiento que fomentan en la reproducción de jerarquías raciales, geopolíticas y de género.

Como bien se refirió en líneas anteriores, hasta aquí se ha logrado delinear un camino, demarcar un campo y precisar algunos aspectos que, no solo

epistemológicamente sino pedagógicamente contribuyen a dar el segundo paso hacia lo que podríamos denominar como la superación de una ontología del poder político colonial, es decir, aquella construida y cimentada bajo unos criterios y principios propiamente moderno-occidentales, por una que vaya más allá de la colonialidad y que para tal fin, no bastará simplemente con el develamiento de aquellos elementos fundantes de su razón de SER y HACER, sino que a partir de la invención de Otros principios, Otros criterios, Otros elementos se comiencen a trazar Formas- Otras de existir.

Referencias

- Assis, D. (2014). Prólogo. En A. Quijano, (ed.). *Aníbal Quijano. Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder* (pp. 13-54). CLACSO.
- Chávez, D. (2010). Construcciones teóricas para descolonizar la colonialidad del saber y la construcción de interculturalidad crítica. *Integra educativa*, 3(1), 133-147.
- Donoso-Miranda, P. (2014). Pensamiento decolonial en Walter Mignolo: América Latina: ¿transformación de la geopolítica del conocimiento? *Temas de nuestra América*, 30(56), 45-56.
- Dussel, E. (1994). *1492 el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Ciudad editores.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Trotta.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia Mundial y Crítica*. Trotta.
- Fraga, E. (2015). La comunidad en Walter Mignolo. Cinco dimensiones de un mismo concepto. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, 15(51), 18-32.
- Fraga, E. (2015). Walter Mignolo. La comunidad, entre el lenguaje y el territorio. *Revista colombiana de sociología*, 38(2), 167-182.
- Maldonado-Torres, N. (2006). Aime Césaire y la crisis del hombre europeo. En A. Césaire, (ed.). *Discurso sobre el colonialismo* (pp. 173-197). Akal.
- Maldonado-Torres, N. (2007). *Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser y del conocer*. Conferencia internacional “Reparaciones y descolonización del conocimiento”.
- Maldonado-Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel, (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

- Maldonado-Torres, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Raza*, (9), 61-72.
- Maldonado-Torres, N. (2008). La topología del Ser y la geopolítica del conocimiento. La modernidad, imperio y colonialidad. *Revista de Ciencias Sociales*, 80, 71-114.
- Maldonado-Torres. (2009). Desigualdad y ciencias humanas en Rousseau y Fanón. En F. Fanón, (ed.). *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 285-309). Akal.
- Maldonado-Torres, N. (2016). Transdisciplinariedad y decolonialidad. *Quaderna*, (03), 1-20.
- Mignolo, W. (1995). Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, (41), 9-32.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales /diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal.
- Mignolo, W. (2012). Hacia la cartografía de un nuevo mundo: pensamiento descolonial y desoccidentalización. Un diálogo con Walter Mignolo. (F. Carballo, Entrevistador)
- Mignolo, W. (2015). *Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Bellaterra.
- Paz, A. P. (2011). El proyecto des-colonial en Enrique Dussel y Walter Mignolo: hacia una epistemología otra de las Ciencias Sociales en América Latina. *Epistemología y descolonización*, 5(10), 57-81
- Quijano, A. (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En H. Sonntag, (ed.). ¿Nuevos temas nuevos contenidos? (pp. 29-51). UNESCO-Nueva Sociedad.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), 11-20.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*. CLACSO.
- Quintero, P. (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de trabajo*, (19), 1-15.
- Velásquez, M. (2008). Las promesas del proyecto decolonial o las cadenas de la esperanza. *Revista Latinoamericana de ciencias sociales*, (1), 253-263.

Looking inward. Elements for the study of the category of political power from a decolonial approach

Looking inwards. Elementos para o estudo da categoria de poder político a partir de um enfoque decolonial

Cristhian Ricardo Santos Gutierrez

Universidad Santo Tomas | Soacha | Colombia

<https://orcid.org/0000-0001-6693-7291>

cristhian.santosugc@gmail.com

Licenciado en filosofía e historia. Magister en investigación social interdisciplinar y estudiante del doctorado en filosofía de la Universidad Santo Tomas. Docente titular del área de filosofía en la secretaria de educación municipal de Soacha.

Abstract

The objective of this work is to outline, under a decolonial approach, the epistemic panorama that, from the second half of the 20th century until today, has predominated around the study of the criteria and principles on which the analytical category of political power and its forms of materialization in specific political communities have been configured. Revealing the generality and depth of the studies of political power today implies: first, a geopolitical and epistemological delimitation of the places of enunciation from which objects, languages and forms of representation of Latin American reality were established and second, a genealogical process of the categories of power, political power, community and political community within the framework of a decolonial approach, particularly from the conceptual scaffolding of the modernity/coloniality network.

Keywords: Decolonial approach; Coloniality; Being; Knowledge; Political power; community.

Resumo

O objetivo deste artigo é esboçar, sob um enfoque decolonial, o panorama epistêmico que, desde a segunda metade do século XX até hoje, tem predominado em torno do estudo dos critérios e princípios sobre os quais se configurou a categoria analítica do poder político e suas formas de materialização em comunidades políticas específicas. Desvendar a generalidade e a profundidade dos estudos sobre o poder político hoje implica: primeiro, uma delimitação geopolítica e epistemológica dos lugares de enunciação a partir dos quais foram fixados os objetos, as linguagens e as formas de representação da realidade latino-americana; e, segundo, um processo genealógico das categorias de poder, poder político, comunidade e comunidade política no âmbito de uma abordagem decolonial, particularmente a partir do andaime conceitual da rede modernidade/colonialidade.

Palavras-chave: Abordagem decolonial; Colonialidade; Ser; Conhecimento; Poder político; Comunidade.