

LA SITUACIÓN COLONIAL: COMPLICIDADES Y DISTINCIONES DESDE LA IMAGEN SURREALISTA

Artículo de reflexión

SECCIÓN CENTRAL

Pedro Pablo Gómez

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

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

RESUMEN

En este trabajo, basándonos en el pensamiento de Aimé Césaire y Franz Fanon —teniendo en cuenta la cercanía del movimiento de la Negritud con el surrealismo—, nos proponemos abordar el problema de la modernidad/colonialidad, recurriendo a la denominada imagen surrealista de la belleza. En la primera parte se aborda la situación colonial, en la segunda la situación colonial desde la lógica de la imagen surrealista, y en la tercera se plantea la posibilidad de un universal decolonial o pluriversal. En términos generales, al explorar la vinculación existente entre la “imagen surrealista” y la estructura colonial de la modernidad —que genera la denominada situación colonial—, aspiramos aproximarnos a lo que podría ser una estética decolonial que, como problema general, será abordado en trabajos posteriores.

PALABRAS CLAVES

colonialidad, decolonialidad, estética, ética, pluriverso, transmodernidad

THE COLONIAL SITUATION: COMPLICITIES AND DISTINCTIONS FROM THE SURREALIST IMAGE

ABSTRACT

In this work, taking as baseline the thought of Aimé Césaire and Franz Fanon —keeping in mind the closeness of the Negritude movement with surrealism—, we propose to approach the modernity/coloniality problem, appealing to the denominated surrealist image of beauty. In the first part the colonial situation is approached, in the second the colonial situation from the logic of surrealist image, and in the third the possibility of a decolonial universal or pluriversal is raised. In general terms, exploring the existent link between the “surrealist image” and the colonial structure of modernity —that generates the denominated colonial situation—, we aspire to approach what could be a decolonial aesthetic that, as general problem, will be tackled in later works.

KEY WORDS

aesthetics, coloniality, decoloniality, ethics, pluriverse, transmodernity

LA SITUATION COLONIALE: COMPLICITÉS ET DISTINCTIONS À PARTIR DE L'IMAGE SURRÉALISTE

RÉSUMÉ

Dans ce travail, en nous basant sur la pensée d'Aimé Césaire et Franz Fanon —considérant la proximité du mouvement de la Négritude et du surréalisme— on se propose aborder le problème de la modernité/colonialité, en faisant appel à la dénommée image surréaliste de la beauté. Dans la première partie, on aborde la situation coloniale, dans la deuxième la situation coloniale à partir la logique de l'image surréaliste, et dans la troisième on propose la possibilité d'un universel décolonial ou pluriversel. Dans l'ensemble, en explorant le lien qui existe entre “l'image surréaliste” et la structure coloniale de la modernité —qui entraîne la dénommée situation coloniale—, on aspire à s'approcher à ce qui pourrait être un esthétique décoloniale qui, comme problème général, sera abordé dans des travaux ultérieurs.

MOTS-CLÉS

colonialité, décolonialité, esthétique, éthique, pluriverse, transmodernité

A SITUAÇÃO COLONIAL: CUMPLICIDADES E DISTINÇÕES A PARTIR DA IMAGEM SURREALISTA

RESUMO

Nesta matéria, com base no pensamento de Aime Césaire e Franz Fanon —levando em conta a proximidade do movimento da Negritude com o surrealismo—, pretendemos abordar o problema da modernidade/colonialidade, utilizando a chamada imagem surreal de beleza. Na primeira parte se aborda a situação colonial, na segunda a situação colonial a partir da lógica da imagem surrealista, e na terceira levanta-se a possibilidade de um universo descolonial ou pluriversal. Em termos gerais, ao explorar a ligação entre a “imagem surrealista” e a estrutura colonial da modernidade —que gera a chamada situação colonial—, aspiramos à aproximação do que poderia ser uma estética descolonial que, como problema geral, será abordado em trabalhos posteriores.

PALAVRAS-CHAVE

colonialidade, descolonialidade, estética, ética, pluriverso, transmodernidade

CHI MISHU UATAKUNAPI: KAUNAKUSPA MANAKAUANAKUSPA KAUACHIYMANDA ÑALLASUTIPASINA

PISİYACHISKA

Kay ruraypi, Aimé Césaire y Franz Fanon yuyay niskaypi —chasa yukaspa chillapi kuyuyka Yanakuna ñallasutipa—, ninchimi ringaypa tapuyka kay uatakunapi/mishu uatakunapi, sutichiskata ñallasutipa kauachiy katichispa sumakaypa. Suj suyuypi ringaypi mishu uatakunapi kaika, iskaipi mishu uatakunapi kayka chasaymanda niskaypa kauachiy ñallasutipa, ña kimsaypi niykami suyuatunkay mana mishu uatakunapi kaipa sugmakunapi. Tukuypa Niskaykunaua, chi kauachiska paipa kaipa “ñallasutipa kauachiy” cauituyka kay uatakunaua mishu uatakunasina —imam niskaypa uiñachiy chi mishu uatakunaypa niykay—, sujllapi munanchimi ima kaskallaua suj sumakay mana mishu uatakunapi imaua, imasa Tukuy tapuyka, kangapa kami sugmaypi ruraykunapi.

RIMAYKUNA NIY

mana mishu uatakunapi, mishu uatakunapi, ringiyka kaypunchakunapi, sugmakunapi achkakaypa, sumakay, sumayuyay

Recibido el 15 septiembre de 2009

Aceptado el 15 de octubre de 2009

La situación colonial condiciona de manera precisa el desarrollo de las culturas.
Aimé Césaire

1. La situación colonial

Podríamos afirmar que en la matriz modernidad/colonialidad hay una dimensión estética que determina la colonialidad, como su lógica interna, y que ésta se correlaciona con las dimensiones del poder, el ser, y el pensar. En este sentido, asumiendo la colonialidad desde una perspectiva estética, habría que pensar en la dimensión estética del poder, sin la cual el poder no sería efectivo; de la misma manera, resulta necesario preguntarse cómo la constitución ontológica del ser humano y de las cosas está mediada por un imaginario y unos valores de carácter estético. Por su parte, la dimensión estética de la *episteme* moderna muchas veces ha sido concebida metafóricamente como un modo de ver, es decir, el conocimiento ha sido considerado la forma más adecuada de representación del mundo, de cuyas determinaciones han dependido también las concepciones del arte, como un modo de representación secundaria frente a las representaciones objetivas de la ciencia.

Pero no se trata únicamente de la dimensión estética o sensible, que subyace en el poder, el ser y la *episteme* modernos, sino también de cómo existen una dimensión de autoridad, una dimensión ontológica y una dimensión epistémica en el interior mismo de la dimensión estética de la matriz modernidad/colonialidad. Así, el poder se hace visible en los procesos de institucionalización de lo sensible, en los regímenes de la visualidad, y en los programas civilizatorios a los que contribuye lo sensible. El poder de la dimensión estética de la modernidad se va consolidando poco a poco en la institución Arte.

El saber, por su parte, como saber desde lo sensible y de lo sensible en el saber, se constituye a partir de los discursos de la filosofía o la hermenéutica, fundamen-

talmente como una pregunta sobre la lógica del gusto, para ir configurándose en una la estética como ciencia de lo bello, enfocada en lo bello artístico, en su confinamiento institucional, y desentendida de otros modos de ser de lo sensible, más relacionados con lo ético y lo político. El saber —en tanto régimen de lo sensible, y en la misma lógica de la modernidad/colonialidad— realiza la correspondiente jerarquización y subordinación de las facultades sensibles, categorizando unos sentidos como más epistemológicos que otros.

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

Una de las señales de la condición colonial es el miedo inculcado a los seres humanos por los procesos del colonialismo, “Hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el arrodillamiento, la desesperación, el servilismo” (Césaire, 2006). Además, la condición colonial está relacionada con los estados mentales por medio de los cuales se tiene conciencia de sí mismo. De acuerdo con Silvia Winter, ni la mujer ni el hombre blancos pueden experimentarse a sí mismos en relación con el hombre o la mujer negra; su experiencia subjetiva de

sí mismos es autorreflexiva, mientras que el hombre y la mujer negros deben considerarse a sí mismos como una especie de *defecto* del hombre y la mujer blancos, como resultado de una imposición que, doblegando su resistencia ontológica, obliga al negro a no-ser, para llegar a ser frente al blanco. No hay simetría posible entre la experiencia de sí de un hombre blanco y aquella de un hombre negro, porque la primera es de carácter positivo y la segunda negativa, la primera depende de sí misma, mientras que la segunda depende de la relación establecida con la contraria, que da lugar a la aparición de la inferioridad del negro, como inferioridad a través del otro (Winter, citada en Fanon, 2009: 340).

Ahora bien, la sociogénesis o sociogenia, tal y como la desarrolla Fanon, más allá de los principios filogenéticos u ontogenéticos, es la forma de constitución de subjetividades a través de determinaciones culturales, dado que la sociedad misma no escapa a la influencia humana (Fanon, 2009: 45). Por tal razón, nuestros estados mentales pueden ser el resultado de una experiencia consciente escindida o no escindida. La conciencia escindida es doble, lo cual se demuestra en el hecho de que la dimensión del otro para el no-colonizado no es la misma respecto al blanco que respecto a sus congéneres. Esa conciencia no es otra cosa que la expresión de una subjetividad formada en la diferencia colonial, una conciencia que ha tenido que formarse frente al blanco, y de acuerdo con las condiciones impuestas por éste. El resultado de esa conciencia doble, al estar fundada en la mentira, no fundamenta una ética, sino una subalternidad.

Además, la doble conciencia, como resultado de la experiencia de la modernidad en condiciones de colonialidad, no se restringe sólo a la raza negra, sino a todas aquellas formas de conciencia formadas en la matriz asimétrica de reflexividad de la modernidad. Walter Mignolo, citando a Du Bois, aclara este asunto de la siguiente manera:

La doble conciencia, como la entiende Du Bois, captura el dilema de subjetividades formadas en la diferencia colonial, experiencias de quien vivió y vive la modernidad desde la colonialidad. Extraña sensación en esta América, dice Du Bois (1904), para quien no tiene una verdadera autoconciencia sino que esa conciencia tiene que formarse y definirse con relación al "otro mundo". Esto es, la conciencia vivida desde la diferencia colonial es doble porque es subalterna. La subalternidad colonial genera la diversidad de conciencias

dobles, no sólo la afro-americana que es la experiencia de Du Bois, sino también la "conciencia que le nació a Rigoberta Menchú" (1982) o "la conciencia de la nueva mestiza" en Gloria Anzaldúa (1987). (Mignolo, 2003: 63)

A mi modo de ver, es la experiencia de la diferencia colonial, en cualquiera de sus múltiples formas, la que nos hace conscientes del carácter a la vez histórico y actual de las diferentes formas de manifestación de la colonialidad. Éstas se encuentran tanto en los márgenes como en el interior de los imperios, y es desde allí que se espera la construcción de imaginarios decoloniales, luego de la comprensión de la retórica y la lógica de la modernidad, para dar paso a lo que Mignolo denomina una gramática de la decolonialidad, que tiene como punto de partida el análisis de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad. La decolonialidad es un desprendimiento individual de la colonialidad, y a su vez un proyecto ético y político.

2. La situación colonial desde la lógica de la imagen surrealista

La situación colonial es el resultado de la acción de la máquina colonial y de su *lógica de la mesa de disección*, que tiene la forma de una estructura de la relación. Como se sabe, la imagen surrealista es el resultado de un particular dispositivo del "extrañamiento sistemático", que no es otra cosa que la sistematización y generalización de la frase de Lautréamont que dice: "Bello como el encuentro fortuito, en una mesa de disección, de una máquina de coser y un paraguas". Se han realizado diversas interpretaciones de esta concepción de imagen, en referencia a la relación que se establece entre la máquina de coser y el paraguas, entre las cuales se encuentran las de Dalí y Jung. Salvador Dalí, recurriendo al método freudiano, interpreta la máquina de coser como el sexo femenino, el paraguas como el sexo masculino y la mesa de disección como la cama. Por otro lado, siguiendo el método de interpretación mítico de Carl Jung, se identifica la máquina de coser con el jaguar rojo; el paraguas con la serpiente cósmica, y la mesa con el universo (c.f. Cirlot, 1986: 71).

Sin embargo, lo que aquí nos proponemos es observar las relaciones y diferenciaciones que pueden establecerse entre la denominada condición colonial y la imagen surrealista como una matriz política e ideológica de la colonialidad.

En su *Discurso sobre el colonialismo* [1955] (2006), Aimé Césaire no encuentra problema alguno en establecer un contacto entre civilizaciones diferentes; es más, afirma que el intercambio es precisamente lo que hace posible que una civilización no se marchite al replegarse en ella misma. Para Sylvia Marcos, el contacto entre civilizaciones se da como una expresión de un proceso de síntesis permanente y de apropiación de los elementos culturales (Marcos: 1989: 5). Por tal razón, en la posibilidad de intercambio entre civilizaciones o entre individuos está la posibilidad de la realización humana, a través de diferentes mediaciones. Pero allí donde hay potencialidad para la realización humana está, a la vez, el riesgo de la alienación, la subordinación y la colonización.

Admito que está bien poner en contacto civilizaciones diferentes entre sí; que unir mundos diferentes es excelente; que una civilización, cualquiera que sea su genio íntimo, se marchita al replegarse sobre ella misma; que el intercambio es el oxígeno. (Césaire, 2006: 14)

Esta unión de mundos diferentes estaría en la misma lógica de la imagen surrealista. Desde el punto de vista del surrealismo, la imagen sería la siguiente: una máquina de coser y un paraguas —cuyas definiciones los ubican de entrada como objetos fatal y definitivamente destinados a la utilidad, a una función única (coser y detener el agua)— se encuentran en un lugar que no es propiamente su lugar (una mesa de disección); ese no-lugar es precisamente el punto donde el azar habita, donde la determinación no tiene efectividad. Allí, en el lugar donde coinciden dos tiempos diversos, el tiempo de la costura, que no es de ninguna manera el tiempo de la lluvia, se produce el chispazo poético que propicia que la máquina y el paraguas se hagan el amor. El hacer el amor en este caso es un acto puro, producto del desvío de las dos realidades, de su destino, de tal manera que se encuentran y producen la imagen. Ese condicionamiento tiene un componente de azar determinante en el caso de la producción de la imagen, pero indeterminante si se trata de apoderarse de sus características aleatorias. Como hemos dicho anteriormente, el azar es un indeterminante que indetermina.

En consecuencia, André Breton no niega que, para que el acercamiento se dé, hay ciertas condiciones. La completa transmutación, seguida de un acto puro (hacer el amor), se producirá inevitablemente, siempre y cuando los propios hechos creen las condiciones favorables para ello, siempre que se dé el emparejamiento de dos realidades que, en apariencia, no

pueden emparejarse, y esto suceda en un plano que, en apariencia, sea incongruente con ellas.

Ese plano al que Breton se refiere bajo la forma de la mesa de disección de Lautréamont no es sólo un espacio físico determinado, la mesa como tal —donde suelen aparecer ciertos objetos “expuestos” en los museos —o el pedestal que pretende elevarlos a cierta categoría estética. No. En este caso, la mesa de disección no funciona como en aquel de la *imagen colonial* que, fiel a la tradición cartesiana del dualismo, tomando de manera literal la concepción de la mesa de disección, lo que hace es separar, para subordinar, dominar y embrutecer, bloqueando las posibilidades de recepción —de parte del colonizador— y de donación —de parte del colonizado. La mesa de disección es un símbolo general de un plano superior, inmanencia, en donde tiene cabida la multiplicidad, es un plano neutro que no neutraliza, es un espacio donde lo continuo se fractura y deviene espacio discontinuo, espacio para el discurso de la poesía, que es el espacio del lenguaje —que para el surrealismo es tanto el lenguaje hablado como el plástico en general—, el espacio donde habita la imaginación poética, atenta a producir imágenes, que son los chispazos que iluminan la noche del pensamiento. En otras palabras, es el espacio de la significación, el universo mismo donde todos los objetos y las personas tienen el potencial de relacionarse. En esas relaciones, si no se piensan en términos del dualismo, sino de la dualidad fluida, propia de las cosmologías mesoamericanas, su fluidez nos llevará a plantear un ordenamiento por pares distinto a los ordenamientos jerárquicos y estratificados de la cultura occidental (Marcos, 1996: 11).

La relación que se establece en el caso del paraguas y la máquina de coser se da por el desplazamiento y la posterior unificación de dos realidades contradictorias en un orden de significación, independiente de la mera utilidad. Es, por así decirlo, un movimiento en varios tiempos: el tiempo inicial, en el que los objetos están en la dimensión de la mera utilidad; otro tiempo de desarraigo significativo del mundo de lo útil; y posteriormente el encuentro en un espacio de significación superior, el de la poesía.

La relación que se propone desde la concepción surrealista de la imagen bien puede ser entre dos objetos, un objeto y un sujeto, o dos sujetos; aclarando que el sujeto no es el que plantea *a priori* las condiciones de la relación, sino por el contrario, que el sujeto y su racionalidad —entendida a veces como razón instrumental— son puestos entre paréntesis, para dar lugar a la acción

del azar, del humor, de la libertad y del amor, considerados las vías de acceso a la surrealidad, aquellos que hacen posibles los encuentros fortuitos, capaces de cambiar la vida.¹

El encuentro llega de repente, de golpe y de una manera abrupta; exige la espera, pero él mismo no espera; es la irrupción de un cierto tipo de exterioridad, capaz de transformarlo todo, aun lo más profundo de la interioridad, que traspasa el mundo y el Yo. El encuentro mismo es el que nos sorprende, encargándose de establecer una nueva relación. Pero, ¿de qué tipo de relación se trata? Es una relación en la cual aquello que se relaciona permanece paradójicamente sin relación, en una unidad que evidencia la aparición-chispazo maravillosa, y que nos sorprende por aquello que no es unificable por las vías normales de la conjunción lógica. Lo que ocurre en la nueva relación es que ésta es posible sólo por el rompimiento de la estructura unitaria normal, es decir, por el quiebre de las condiciones de relacionabilidad, contenidas en el marco de lo probable por una realidad determinada, siendo en este punto, no la conjunción de la nueva relación, sino la disyunción, la que causa el rompimiento de esa estructura unitaria, para dar paso a esa extraña nueva relación; y es en ella donde dos determinaciones o series de acontecimientos autónomos y cualitativamente diversos (bien sea el piano y el mar, la máquina de coser o el paraguas, o la naturaleza y la historia, etc.) dejan de ser tales, al interferirse o interceptarse en un punto; y es allí donde —por la diversidad extrema de las realidades, por su distancia radical— se produce el “alea” propio del azar, que es

1 Cambiar la vida también significa la posibilidad de encontrar la muerte. El encuentro de dos realidades distantes, como una teja y un transeúnte, no produce una imagen maravillosa, sino la muerte de este último. Si analizamos el caso, entendemos que hay un plano de realidad en el que se cruzan las dos trayectorias —la de la teja y la del caminante. Sin embargo, la teja que cae nunca mata al caminante ni a nadie, porque en ese plano no halla la idea de la muerte. Tampoco el transeúnte, en su trayectoria, encuentra la idea de la muerte, es decir, la teja y el transeúnte como tales nunca se encuentran. La muerte ocurre en un tiempo y lugar distintos a los de las trayectorias independientes de cada cual, de tal manera que él muere por azar, como consecuencia de eventos aleatorios que le han sido desfavorables, resultado de la disimetría del encuentro, como el de Breton y Nadja, pero con un resultado diferente. Así, es en ese campo donde se da aquella extraña coincidencia —la muerte—, a la cual el azar ha introducido un elemento capaz, tanto de mantener las distancias y las diferencias radicales de las realidades en cuestión, como de fundar la relación que causa la muerte. Como el transeúnte muere, éste se convierte en esa realidad determinada, pero, extrañamente, no hay causa determinante, y esa carencia de causa es la que hace morir, la que rompe la continuidad, y es resultado del azar.

como un estallido de la diferencia mostrado por su carácter revelador. Al hacer estallar la diferencia, una nueva relación se genera. En la nueva relación se da un giro de la diferencia a la analogía; es decir, en el encuentro de las realidades distantes; al final, lo que se afirma no es tanto la diferencia de esas realidades, sino un orden de semejanza que en un principio estaba oculto. Ese orden, para decirlo en términos de Enrique Dussel, es de carácter analógico, y como tal abre caminos a la relación, no sólo entre objetos, sino también entre personas y entre culturas.

Ahora bien, al preguntarnos si la civilización europea ha sido una civilización que pone en contacto, como se esperaría de su particular ubicación geográfica en un cruce de caminos y lugar de encuentro de las ideas, la respuesta es un No rotundo. Lo anterior debe a que Europa se ha convertido en una civilización colonizadora, cuya estructura de dominación no está basada en la verdad sino en la mentira. La colonización se presenta a sí misma como empresa civilizadora, y plantea una serie de ecuaciones en las que la deshonestidad se hace evidente —cristianismo=civilización, paganismo=salvajismo, ser humano=hombre blanco—, que tienen consecuencias como el colonialismo y el racismo, que encuentran sus principales víctimas en los amarillos, lo indios y los negros (Césaire, 2006: 14).

Además, dado que la colonización no es una empresa inocente, tampoco queda impune. La justificación de la colonización es la validación de la fuerza y la violencia en los procesos de colonización de las mentes y de los cuerpos, así como de los productos del trabajo de los colonizados; de ahí que esa justificación sea la enfermedad moral de la civilización, que llegado su tiempo trae consigo al mismo Hitler. El nazismo no es una anomalía en la historia de Europa, sino la continuación de la expansión colonial con la lógica de la modernidad/colonialidad. Dice Césaire que lo que Europa no puede perdonarle a Hitler “no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí sino el crimen contra el hombre blanco, la humillación al hombre blanco. Lo que no se le perdona a Hitler es haber aplicado a Europa procedimientos colonialistas preparados para los negros, los indios y los árabes” (Césaire, 2006: 15).

Sin embargo, la afirmación anterior, que sostiene que la colonización no pone en contacto, no implica que anule toda forma de relación. La colonización anula el contacto humano, la relación horizontal entre seres humanos, y establece en su lugar relaciones de dominación que se hacen evidentes en el trabajo forzado, el robo, la

intimidación, la violación, entre otras aberraciones en la imposición cultural (Césaire, 2006: 20). Como bien lo afirma Immanuel Wallerstein en su prefacio a *Piel negra, máscaras blancas*, la violencia se localiza en los actos violentos del colonizador, que dan lugar a un mundo colonial maniqueo, porque su fuente original es la violencia (Wallerstein, 2009: 32). La violencia transforma la psicología social y la cultura política de los colonizados:

La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hace que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a él esos valores. En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos. (Fanon, 2006: 32)

Por eso, la colonización es una máquina de cosificación, que arrasa con las culturas colonizadas, con su espiritualidad, sus modos de creación y curación. En una palabra, la colonización es la supresión de la potencia epistémica, política, ética y creativa de los colonizados, un vaciamiento de la misma para poner en su lugar particulares relaciones de una sola vía, todas ellas de subordinación y desarraigo.

Ahora bien, como lo explica Nelson Maldonado, no se debe confundir el colonialismo con la colonialidad. Mientras el colonialismo “denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio”, la colonialidad, en cambio, hace referencia al patrón o matriz de poder, resultado del colonialismo moderno. La matriz colonial se refiere a las diferentes formas de articulación del trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas, por medio del mercado, y bajo la determinación del mercado capitalista mundial y del criterio de raza (Maldonado, 2007: 131). Además, la colonialidad continúa aunque el colonialismo haya terminado. Esa supervivencia da lugar a nuevas formas de colonialismo, que permean nuestros modos de conocer, de aprender y de sentir, en una palabra, los modos de relación humana, reinaugurando nuevas formas de sujeción.

En este contexto, los trabajos de Fanon y Césaire adquieren nuevos sentidos, por su capacidad de evidenciar la experiencia subjetiva del colonizado, y

porque muestran formas de confrontar a la modernidad eurocéntrica consigo misma, abriendo caminos hacia la descolonización a partir de la autoconciencia de la condición del colonizado.

Al escuchar a Fanon afirmar que “cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano” nos damos cuenta de que el proceso de la descolonización está en marcha, “cuando la masa colonizada se burla de los valores de la cultura del colonizador, los insulta y los vomita con todas sus fuerzas” (Fanon, 2006: 32). Es Calibán que, después de mucho tiempo, es capaz de maldecir a Próspero y de afirmar su capacidad de revertir el orden de su mundo.

En su *Discurso sobre la negritud* de 1987, Césaire afirma que la negritud no es tanto una filosofía o una metafísica, sino una situación, un modo de vivir, que aspira a una tarea que va más allá del fin del colonialismo, que pretende contribuir a inaugurar una nueva etapa para toda la humanidad. Esa tarea no termina, pues apunta a un cambio, a un despertar político y social. Ese cambio tiene como condición previa lo que Césaire denomina *la condición cultural*, que a su vez tiene como condición la explosión de la identidad, contrariada por mucho tiempo por los procesos de la deculturación y la aculturación, propios del colonialismo. Así, aparece el proyecto de construcción de un universal —no por negación, sino por insistencia en la singularidad—, de un enraizamiento que es, al mismo tiempo, una apuesta por la construcción de una nueva y más amplia fraternidad (Césaire, 2006: 90).

Aquí, es muy probable que haya que cambiar la concepción de la imagen surrealista, como el encuentro fortuito —hecho propiciado por el azar, de dos realidades distantes en una mesa de disección—, por una concepción que afirme los lugares de encuentro de los condenados de la tierra, como espacios analógicos que iluminen la noche del mundo con acciones éticas y caminos solidarios, en el proceso inacabado de decolonización de las mentes, de los cuerpos y de la naturaleza.

3. Hacia el universal decolonial o pluriversal

El surrealismo construyó su propia utopía, como principio regulador, no sólo de la actividad poética, sino también de la actividad política, en la búsqueda del hombre total, no dividido por la lógica de la instrumentalidad y del dualismo. En palabras de Breton, consiste en afirmar que “existe un punto del espíritu donde la

vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser percibidos como contradictorios” (Breton, 1965: 75). A nuestro modo de ver, la intuición acerca de la existencia de ese “punto” es ya un paso, desde el plano subjetivo, en la doble tarea de develamiento de la lógica de la modernidad/colonialidad, para apuntar hacia un universal concreto. Sostiene Breton que sería vano buscar en la actividad surrealista otro móvil que la esperanza de determinar ese punto. Esa utopía, entendida como un punto, llevó a que, algunas veces, el surrealismo fuera asumido bien como un solipsismo, o como un misticismo. Sin embargo, en este caso no se trata de un universal abstracto que establece las reglas, principios y leyes de la acción, subsumiendo lo particular en lo universal, mediante juicios determinantes, sino de un pensamiento que, desde la afirmación de lo particular, busca su finalidad, no en sí mismo, sino en relación con otros particulares que coinciden en esa tarea.

Además —a pesar de la tendencia a desbordar la realidad inmanente, y del llamado de un más allá, que parece ser el que hace señas en los encuentros, entre ellos el de Najda misma, y de cierto acercamiento a la tradición hermética fundamentada en la Cábala y el Zohar—, el surrealismo se mantuvo en una posición inmanentista. No se trataba de buscar una clave material, que contuviera todas las respuestas a todas las cuestiones de la vida, una búsqueda ontológica, sino de un punto en el espíritu —podríamos decir que la búsqueda ontológica se transforma así en una búsqueda psicológica— que se asume como una clave, que sería la guía de la acción que busca —no sin tensiones ni contradicciones— su realización estética y también su realización política. Adicionalmente, en ningún momento Breton declara que ese punto haya sido hallado; de hecho, afirma que en ningún momento pensó establecerse en ese punto “sublime” pues, al hacerlo, la clave o piedra filosófica habrían dejado de ser sublimes y, además, el hombre habría dejado de ser hombre. Siendo así, la espera surrealista ya no tendría ningún sentido, pues tanto la causalidad externa como la finalidad interna serían una misma cosa, y el significante y el significado se corresponderían de manera plena.

Si bien el surrealismo se propone una utopía, nunca pretende alcanzarla, sino convertirla en una especie de guía del espíritu para las diferentes formas de la acción difundidas por la libertad, la poesía y el amor, en la búsqueda y los encuentros de la surrealidad, como una realidad superior, no atada a las leyes de la lógica

racional, que reducen el mundo a mera utilidad. Sospechando de la necesidad de la historia, se da a la tarea de hacer de la espera misma un objeto de reflexión y, a la vez, asumiendo las contradicciones, participó en los movimientos sociales de liberación, guiados por el proyecto marxista del Partido Comunista Francés, de cual también formó parte Césaire, como surrealista y como revolucionario.

En su carta a Maurice Thorez, Césaire argumenta que el comunismo ha causado un prejuicio a la fraternidad viva, por lo que corre el riesgo de pasar por la más fría de las abstracciones. Pero de inmediato se anticipa a la posible objeción del provincialismo y el particularismo, para proponer su concepción de lo universal:

¿Provincialismo? En absoluto. No me entiero en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo “universal”. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares. (Césaire, 2006: 84).

Esa concepción de lo universal es una vía para pensar, desde la afirmación de la identidad cultural, demandando la igualdad y el derecho de las comunidades a su desarrollo propio y autónomo, como requisito para contribuir a la configuración de un universal que sea el resultado de la interacción de todos los particulares. Como lo manifiesta Wallerstein en su prólogo, dado que las fuerzas coloniales están aún ahí, decididas a mantenerse, en el siglo XXI sigue existiendo la tarea de construir un universalismo conformado a través de la profundización en las múltiples particularidades. Cada una de ellas tiene una posición decolonial que la ubica en una nueva condición, la del diálogo horizontal con otras posiciones particulares, para la construcción de ese universal o de ese pluriverso, para decirlo en palabras de Dussel. Para el autor, se trata de ir más allá de la modernidad, hacia la transmodernidad.

El concepto de transmodernidad denota una quinta edad del mundo, más allá de la modernidad, de su destrucción ecológica, del capitalismo y del mito del progreso. Se apunta a otra civilización con una ecológica distinta, y con otras lógicas, no de supervivencia, sino de existencia. Transmodernidad significa más allá de la modernidad y de lo postmoderno, que no es más que la última instantánea de la modernidad, el extremo

del escepticismo de la razón crítica. La transmodernidad no es una pérdida de la razón, sino su comprensión como la *astucia* de la vida; no se teme a la razón sino a la racionalidad particular, que se posiciona a sí misma como la razón moderna, que desprecia la exterioridad. Sin embargo, desde esa exterioridad es desde donde se plantea el proyecto de construcción de un pluriverso como universal concreto, analógico, en cuya concreción las culturas participan, relacionadas en condiciones distintas a las de la subordinación moderna/colonial.

Además, ese proyecto, tal y como lo plantea Fanon, habla de un nuevo humanismo. Un proyecto de humanidad en el que, desde una apertura ética, otro ser humano es posible en relación con otro ser humano; no desde la guerra contra otros y contra la naturaleza, sino desde la afirmación de que el ser humano se hace verdaderamente humano en relación con otros seres humanos y con la naturaleza. Esta última adquiere más dignidad, ya no como la otredad humana y como depósito de energía, sino como un sujeto, un tercero incluido en los procesos de construcción de la intersubjetividad.

De acuerdo con Maldonado, la transmodernidad implica un giro de la estética hacia la ética; porque se hace necesario ir más allá del debate entre modernidad y postmodernidad, que ha estado centrado entre la estética y la epistemología. De la primacía de la estética se hace necesario pasar a la primacía de la ética. Ese paso está relacionado con el cuestionamiento del individualismo cartesiano y su proceso monológico y solipsista, que deja de lado el diálogo, y bloquea la razón intersubjetiva (Maldonado, 2006: 187).

Sin embargo, esa ética intersubjetiva —fundada desde la perspectiva de los vencidos, de los condenados de la tierra que se unen en las luchas de liberación— no está desvinculada de una estética de la relación que, como dice Édouard Glissant, es una estética de ruptura y conexión; en otras palabras, una poética de la relación en la que la palabra, en su sentido actuante, nos enlaza en nuestro fuero interno y establece una red de solidaridad con otros, activando una convocatoria generalizada del “dar y del recibir” (Glissant, 2006: 232-233).

Referencias

Anzaldúa, Gloria (1987). *Borderland/La frontera. La nueva mestiza*. San Francisco: Aunt/Lutte.

Beck, Ulrich (2002). *La sociedad del riesgo total*. Madrid: Siglo XXI.

Breton, André (1965). *Manifiestos del surrealismo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Castro-Gómez, Santiago (2000). “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura”, en Santiago Castro-Gómez (ed.), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Instituto Pensar y Centro Editorial Javeriano.

_____ (2003). “Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios”, en Catherine Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Reto desde y sobre la región andina*. Quito: Abya Yala.

_____ (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Césaire, Aimé (2006) [1955]. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Cirlot, Juan Eduardo (1986). *El mundo del objeto a la luz del surrealismo*. Barcelona: Anthropos.

Du Bois, William Edward Burghardt (1990) [1904]. *The Souls of Black Folk*. Nueva York: Vintage.

Dussel, Enrique (2009). Notas de clase en el seminario “Una filosofía política para América Latina hoy”. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).

Fanon, Franz (2006). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Último Recurso.

_____ (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Barcelona: Akal.

Glissant, Édouard (2006). *Tratado de todo -mundo*. Barcelona: El cobre.

_____ (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

_____ (2008). *El desprendimiento: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Caracas, versión digital inédita.

Gómez, Pedro Pablo (2004). *El surrealismo: pensamiento del objeto y construcción de mundo*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Maldonado, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

_____ (2006). "La crisis del hombre europeo", en Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Marcos, Sylvia (1989). "Curación y cosmología, El reto de las medicinas populares", en *IFDA*, N° 71.

_____ (1996). "La construcción del género en Mesoamérica: un reto epistemológico", en *La Palabra y el Hombre*, N° 95. Disponible en <http://132.248.35.1/ec/aula/sem_genero/MARCOS_95.PDF>.

_____ (2008). "La medicina como espacio de re-configuraciones cosmológicas", en *Anuario*. Tuxtla Gutiérrez: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica (CESMECA) y Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Disponible en <http://www.maestriasaludecosistema.com/index.php/documentacion/doc_details/24-la-medicina-como-espacio-de-re-configuraciones-cosmologicas>.

Menchú, Rigoberta (1996) [1982]. "Los pueblos indios en América Latina", en Pablo González Casanova, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Centro de Investigaciones Interdisciplinarias.

Mignolo Walter (2003). *La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial*

de la modernidad, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).

Walsh, Catherine (2003). "Las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del poder: entrevista a Walter Mignolo". Disponible en <<http://www.oei.es/salactsi/walsh.htm>>.

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

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

_____ (1995). *Abrir las ciencias sociales*. Palabras de presentación del informe sobre la reestructuración de las ciencias sociales auspiciado por la Comisión Gulbenkian. Nueva York: Social Science Research Council.

