

RICOSTITUZIONE EPISTEMICO-ESTETICA: L' AESTHESIS DECOLONIALE UN DECENNIO DOPO¹

WALTER D. MIGNOLO
DUKE UNIVERSITY, USA

Abstract - My main argument combines two decolonial instances. The first one is the decolonial re-orientation introduced by Anibal Quijano (in 1990) at the very end of the Cold War. In the 80s it was already evident that the objectives of decolonization could not be achieved through the founding of national states. Quijano intuited that the coloniality of power was an invisible and underlying structure of Western civilization, hidden under the pledges made in the name of modernity. For Quijano, the decolonial task was, in the first place, to get rid of the coloniality of power and, secondly, to engage in epistemological reconstitution. The second instance, 20 years later, was the introduction of decolonial reflections within the framework of the coloniality of power of aesthetic restitution. In the process of advancing in the epistemological and aesthetic reconstitution, we rescue the concept of aesthetics from the oblivion to which the hegemony of aesthetics relegated it. Although the word comes from Greece, we appropriate it in the framework of decolonial thinking. In this essay, I reintroduce the concept of *gnosis*, already incorporated in *Local Histories/Global Designs* (2000), to re-organize the senses and the politics of epistemic/aesthetic reconstitution (two modern/colonial concepts).

Keywords: Decolonial gnoseology; decolonial aesthetics; decolonial healing.

1. Quadro concettuale

La ricostituzione epistemica implica che ci disconnettiamo dal binomio concettuale *epistemico* (aggettivo) ed *epistemologia* (sostantivo). Presuppone, al contempo, che ci si disconnetta anche dalla coppia terminologica composta da *estetico* (aggettivo) ed *estetica* (sostantivo). L'elemento estetico-epistemico allude ad un certo tipo di fenomeni relazionati con il sapere e il sentire. *Epistemologia* ed *estetica* definiscono, invece, le discipline che elaborano, teorizzano e studiano tali fenomeni. Nella civiltà occidentale è comprovato che i due (fenomeni e loro conoscenza e comprensione) si sono separati a partire dal XVIII secolo. Questa separazione si è fondata sulla memoria stessa dell'occidente, ossia la distinzione, nella filosofia dell'antica Grecia, tra metafisica e poetica (Aristotele). Tuttavia, secondo la definizione generale di filosofia (amore per la conoscenza e la saggezza), entrambe, metafisica e poetica, sono due dimensioni del conoscere e del conosciuto. Mudimbe ha sottratto all'oblio il concetto di *gnosis*, attribuendogli un significato nuovo. Di fatti, lo impiega per denominare la prassi del pensare in Africa, cancellata dal lessico eurocentrato di missionari, antropologi, storici, giornalisti, economisti, politologi, della filosofia, dell'arte, etc. (Mudimbe 1988)². In un'accezione contraria, la filosofia non è altro che un fare nella memoria e nella prassi dell'occidente regolato secondo i paradigmi di alcune discipline, dalla filosofia teologica cristiana sino alla sua secolarizzazione nell'epoca dell'Illuminismo. Tuttavia, la memoria di questo fare non è in Africa. La gente, ogni essere umano, pensa e non ha bisogno di fare filosofia, se non per acquisire un fare che non corrisponde alla propria memoria.

Allo stesso modo, a partire dal XIX secolo, *epistemologia* rimanda alla teoria della conoscenza scientifica e filosofica in Europa e negli Stati Uniti. James F. Fernald (filosofo e metafisico scozzese, 1808-1864) definì l'epistemologia come "teoria della conoscenza".

¹ Questo saggio è la traduzione di "Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después", in *Calle 14. Revista de investigación en el campo del arte*, 14, (25). pp. 14-32, 2019. Tradotto in italiano da Nicola Nesta, Università degli Studi di Bari "Aldo Moro".

² Nell'ambito delle scienze politiche, fu Eric Voegelin a scoprire le tracce dello *gnosticismo* nel pensiero moderno (Hegel, Marx, Camus). Cfr. Voegelin 1968. L'irriverenza dei pensatori gnostici costituisce una delle ragioni per le quali si assiste alla purga del vocabolo *gnosis* dalle scienze umane e sociali.

Gnoseologia arrivò praticamente a scomparire dal vocabolario della teoria della conoscenza. Mudimbe recupera *gnoseologia* dagli scarti dell'occidente per mettere in rilievo il fatto che gli africani pensino e non abbiano bisogno di filosofia.

Riprendendo il gesto di Mudimbe, ho introdotto *gnoseologia* nel vocabolario decoloniale di *Historias locales/Diseños globales* (Mignolo, 2003, introduzione). La parola tedesca *Erkenntnistheorie*, l'espressione francese *théorie de la connaissance* e quella spagnola *teoría del conocimiento* non sono state altro che traduzioni occidentali e moderne del termine *gnoseologia*. Nel 1944 Ferrater Mora propone, per la lingua spagnola, una distinzione tra *teoría del conocimiento* (teoria della conoscenza) ed *epistemología* (epistemologia), giacché l'ultima allude alla conoscenza scientifica, mentre la prima fa riferimento alla conoscenza in generale (Ferrater Mora 1984).

Dopo questo paragrafo, nel libro succitato proposi il 'riscatto' del concetto secondo le argomentazioni di Mudimbe. Ferrater Mora aggiunge che l'equivalenza tra *gnoseologia* e teoria della conoscenza non è tanto comune in inglese – o, perlomeno, non quanto lo è in tedesco, francese, italiano e spagnolo. Insisto sulla differenza imperiale linguistica per acquisire il termine *gnoseologia* e denaturalizzare *epistemologia* (ricostituzione epistemica) e riprendo l'uso del vocabolo *aesthesis* impiegato nell'articolo pubblicato in *Calle 14. Revista de Investigación en el Campo del Arte*, intitolato "*Aesthesis decolonial*" (Mignolo 2010, pp. 10-25).

2. Delucidazioni concettuali

Sono cambiate molte cose rispetto alla mostra e al workshop *Estetiche decoloniali*, allestiti a Bogotá da novembre a gennaio del 2010. Rifletto su questi cambiamenti a partire dal concetto di *gnosis*, al quale approdo muovendo dal ri-orientamento decoloniale nel pensiero di Aníbal Quijano: la decolonialità come ricostituzione epistemologica (Quijano 1992, 2015; Vázquez 2016). Lo spartiacque costituito dall'evento di Bogotá ci ha consentito di assumere l'elemento estetico e, con il trascorrere dei mesi, di contrapporre ad esso l'elemento estesico. Difatti, in tal modo la disconnessione da epistemico/epistemologia ed estetico/estetica poggia sull'introduzione dei corrispettivi termini implicati: *gnoseologia* apre il cammino nella prima coppia e *aesthesis* nella seconda. È quindi essenziale liberarsi del concetto di "arte" associato ad elemento estetico/estetica. È quello che tenterò di fare nel corso della trattazione.

La formula che impiegherò in questo saggio è la seguente: "ricostituzione epistemico/estetica" delle sfere del conoscere e del sentire nel vocabolario egemonico moderno-coloniale. La ricostituzione del contenuto e l'enunciazione di queste sfere (quanto è enunciato nel vocabolario moderno coloniale e l'enunciazione moderno-coloniale) si effettua attraverso l'introduzione dei concetti di *gnoseologia* e *aesthesis*. Questi due concetti corroborano l'enunciazione coloniale e, allo stesso tempo, riducono epistemologia ed estetica a meri fenomeni di ricerca, giacché l'enunciazione moderno-coloniale si trasforma in contenuto per l'enunciazione decoloniale, che rimpiazza i termini della conversazione. *Gnoseologia* e *aesthesis* configurano sfere del conoscere e del sentire che non sono più soggette ad epistemologia ed estetica (teoria del fenomeno estetico). Queste due categorie sono, al contempo, analitiche e proiettive nella misura in cui rendono possibile la costruzione di una *gnoseologia* e un'*aesthesis* decoloniali. In altri termini, una ricostituzione nella quale l'immaginario moderno-coloniale si interseca con il pensiero di confine decoloniale.

Orbene, modificando i termini che abitualmente usiamo per fare riferimento alla conoscenza e ai fenomeni estetici, di fatto iniziamo anche a modificare i significati che gli stessi fenomeni assumono nella concettualizzazione epistemologica ed estetica. Detto diversamente, l'introduzione di *gnoseologia* genera un'alterazione necessaria e aperta ad orizzonti decoloniali

privi di quell'effetto universale che attribuiamo ai vocaboli regionali come epistemico, epistemologico ed estetico. Ne consegue che la ricostituzione epistemologica, nella formulazione di Quijano, significhi allo stesso tempo ricostituzione della teoria della conoscenza e del conosciuto in tutte le sfere (gnoseologiche e non solo scientifiche e filosofiche), nonché ricostituzione della (filosofia) estetica e dei fenomeni estetici canonizzati. Tali considerazioni conducono alla constatazione che la storia dell'“arte” nell'archivio dell'Europa e dell'Anglo-America non sia più rilevante per la ricostituzione estetica dell'estetica se non nella misura in cui permette di apprezzare la differenza coloniale tra l'estetica e l'aesthesis. Con ciò intendo sottolineare il fatto che con tale tipo di argomentazioni definiamo una distanza tra riflessione decoloniale intorno a fenomeni codificati nel vocabolario moderno/coloniale e prolungati nel vocabolario postmoderno/postcoloniale.

Ancora un paio di chiarimenti in merito a fraintendimenti frequenti che spesso sorgono nella trattazione di tematiche simili. L'espressione impiegata da Quijano è “patrón colonial de poder” (PCP). “Patrón” deriva dalla terminologia latina e sullo sfondo appare, benché lievemente modificata, la figura del padre, di chi ordina. In questo senso, “patrón” è pertinente e abbraccia il femminismo comunitario (FC), una teoria sociale nata dalle esperienze andine (aymara in questo caso) che concepisce il patriarcato non già come una questione di genere, piuttosto come forma di dominazione e controllo in ogni sfera dell'esistere. In inglese il termine “patrón” è stato tradotto con “matrix” e, di ritorno allo spagnolo, ha prodotto “matriz” (matrice). Questo termine ha due significati essenziali. Il più antico è quello di utero, nel senso generale di luogo in cui avviene la gestazione e si rigenerano gli organismi viventi. Più recentemente, agli inizi del XX secolo, iniziò ad acquisire un'accezione di tipo logica: una gamma di possibili combinazioni di valori di “verità”. Il film *The Matrix* accoglie quest'ultimo senso. Credo che il titolo non sia stato tradotto per la proiezione del film in Spagna e in America Latina.

Pertanto, matrice coloniale del potere (MCP), concetto postulato da Quijano, e femminismo comunitario (FC), nella versione di Julieta Paredes, procedono per strade parallele nella stessa direzione, ma provengono da memorie, storie, saperi e un modo di sentire differenti. Entrambi i progetti si nutrono di energie diverse alimentate dalle differenze impiantate dalla classificazione sociale moderno-coloniale. La differenza coloniale produce ferite coloniali che sviscerano la persona ma generano, al contempo, una rabbia degna che alimenti l'urgenza di guarigione decoloniale. Senza questa guarigione, le persone restano intrappolate nel risentimento e il risentimento impedisce la liberazione, l'autoaffermazione, l'elevazione – che sono processi di guarigione decoloniale, appunto (Cabnal 2016; Santiago 2018; Chavajay 2015)³. Affinché questo sia possibile, è necessario che i soggetti coinvolti nella formulazione di tali proposte siano liberi dalle aspettative istituzionali che gestiscono e controllano la conoscenza: tanto il conosciuto, quello che sappiamo, quanto le modalità e i principi che disciplinano il conoscere e la conoscenza. La ricostituzione epistemologica derivante da Quijano e la teoria sociale del patriarcato proposta da Julieta Paredes non avrebbero potuto giungere a formulazione senza uno spostamento gnoseologico-estesico delle rimodulazioni moderno-coloniali di soggettività estesicamente ubbidienti.

Avverto coloro che sono arrivati fino a questo punto che quanto finora letto non è un'analisi (ad esempio, studio) né un argomento esplicativo ‘della’ colonialità, piuttosto è prassi decoloniale nel suo farsi: pensiero decoloniale che si fa e si costituisce in se stesso. Per questo, ‘studi decoloniali’ non equivale a dire ‘riflessione decoloniale’, piuttosto appropriazione moderna o postmoderna della prassi decoloniale. Tutto ciò che il vocabolario moderno e postmoderno nomina e descrive e che non sia il suo proprio fare né rientri nella memoria dell'occidente non si identifica con ciò che è descritto e nominato. Dal silenzio imposto

³L'abilità di fare cose (arte) per curare la ferita coloniale (si rimanda ai riferimenti e all'analisi delle pagine successive).

dall'epistemologia e dall'estetica sorgono le energie decoloniali gnoseologiche e estetiche. Nel suo farsi e costituirsi nella sua stessa prassi, pensare decolonialmente implica una costante disconnessione (*delinking*) dall'epistemologia moderno-coloniale e un costante fare gnoseologico-estetico. Il fare gnoseologico presuppone l'epistemologia dalla quale promana. Pertanto, è ancorato ad essa in un costante differenziale di potere, quel differenziale di potere costituito dalla matrice coloniale del potere, MCP.

Come ci si disconnetta – se davvero lo si vuole – dalla MCP è un interrogativo frequente. Facendolo è la più semplice delle risposte. Farlo implica prendere le mosse dal vocabolario che ci intrappola e ci vincola al pensare e al sentire che appunto il vocabolario controlla. Tuttavia, non ce ne rendiamo conto finché non iniziamo ad interrogarci non su quello che le cose sono, ma su come sono arrivate ad essere quello che sono; non chiediamo più che cosa siano l'epistemologia e l'estetica, piuttosto come siano giunte ad essere quello che sono, non che cosa sia l'arte, ma come sia arrivata ad essere quello che è. Sono questi i nodi tematici fondamentali di questo saggio e di qui la sovrapposizione della gnoseologia all'epistemologia, dell'aesthesis all'estetica.

Un altro punto da chiarire: rimpiazzare i termini della conversazione anziché i contenuti. 'Cambiamento' è un mantra nella retorica della modernità. Si celebra la 'novità' e il 'cambiamento' giacché senza cambiamento non ci sarebbe novità. Questi cambiamenti di solito investono i contenuti, non i termini della conversazione, controllata dall'enunciazione della MCP che ne rappresenta il nucleo. Il momento cruciale per comprendere il significato e l'importanza dei termini (regole, principi) della narrazione è costituito dall'inizio del XVI secolo, così come apprendiamo da immagini, mappe, racconti, descrizioni di missionari, soldati e *letrados* (denominazione usata nel Rinascimento per indicare coloro i quali furono sostituiti dagli intellettuali verso la fine del XVI secolo in Europa) che si affermarono e imposero le loro limitate visioni e la loro profonda ignoranza. La stampa li appoggiò e contribuì ad imporre opinioni presentate come verità.

Per gli spagnoli e poi per il resto dell'Europa la Conquista e la colonizzazione determinarono un *cambiamento* nei *contenuti* della conversazione – contenuti che erano stati forgiati in età medievale e nel primo Rinascimento. Per i conquistatori, commercianti, guerrieri e missionari della penisola iberica prima e del resto dell'Europa occidentale poi, non fu necessario *cambiare* i *termini* della conversazione. Per noi, modificarli significa rimuovere, rimpiazzare, de-universalizzare concetti chiave come epistemologia, estetica, democrazia, filosofia, scienza, stato, capitalismo identificato con l'economia. Allo stesso modo, anche per i popoli indigeni e gli esseri umani ridotti in schiavitù in Africa si produsse un ribaltamento radicale nei termini della conversazione. Le loro memorie, le loro lingue, la vita quotidiana, l'organizzazione politica ed economica, la conoscenza e le pratiche che nel vocabolario occidentale divennero arte, teatro, musica e affini, subirono una profonda frattura e le loro prassi di vita dovettero mutare i *termini della conversazione*. Si trovarono, da un momento all'altro, ad abitare la frontiera che separava le loro memorie e le loro lingue da quelle dell'invasore e dei commercianti di schiavi. Tutte le sfere della vita fratturate subirono alterazioni e produssero prassi di vita modificate. Da quell'energia nacquero progetti che oggi possiamo leggere in chiave decoloniale. Non furono soltanto progetti di opposizione e resistenza, bensì tentativi di preservare e ri-esistere di fronte all'emergente colonialità del potere. Tutta la storia silenziata di energie decoloniali è esattamente quello di cui ha bisogno la ricostituzione gnoseologica dell'epistemologia e quella estetica dell'estetica: epistemologica/gnoseologica ed estetica/estetica⁴.

Il pensiero di confine sorge dalla “/” che divide e separa l'epistemologia dalla gnoseologia e l'estetica dall'aesthesis. La ricostituzione epistemologica deve essere, al

⁴ Su questo punto si consulti Gomez 2015.

contempo, gnoseologica ed estetica e non può prescindere dalle lingue, dalle memorie e dai costumi disprezzati per la loro barbarie e per il fatto di essere primitivi, per la loro tradizione e per il loro paganesimo. Il processo non può che iniziare da qui. Per questa ragione abitare le frontiere (non per scelta, ma a causa della colonizzazione) fa sì che il pensare e l'agire di confine, nelle loro possibilità gnoseologiche ed estetiche, siano oggi il terreno al cui interno si giocano le alterazioni dei termini della conversazione. Tuttavia, chi come noi è nato e si è formato nell'ambito della civiltà esclusivamente occidentale si ritrova ad abitare frontiere nella loro interiorità. Un'interiorità che non è ontica, ma epistemica ed equivale ad una costruzione avvenuta nei saperi europei (non asiatici, né africani). Al contrario, coloro i quali sono nati e si sono formati all'interno di memorie e prassi di vita estranee all'occidente, avendo appreso i modi del conoscere, del pensare e del credere non occidentali, abitano frontiere tracciate da memorie e lingue le cui traiettorie non si intersecano prima dell'espansione dell'occidente durata quattro secoli (1500-1900): il mandarino, le lingue urdu e hindi in India, l'arabo e la lingua berbera in Egitto e in Algeria conobbero il loro Pachakuty⁵ proprio con l'espansione occidentale di Inghilterra e Francia. Quando si abita la frontiera, a prescindere da orientamento politico, scuola filosofica, tendenza artistica o teoria scientifica di riferimento, la frontierizzazione del pensiero è sempre presente: o la si reprime per adeguarsi oppure essa esplose per condurre alla disconnessione e alla liberazione.

Chi come noi discende da popolazioni europee (iberici nell'America meridionale, negli Stati Uniti, in Australia e Nuova Zelanda o *afrikaans* nell'Africa del sud) *abita le frontiere nell'interiorità della civiltà occidentale, non nelle frontiere della MCP*. Tuttavia, non tutte le frontiere hanno lo stesso 'valore'. Le frontiere nelle quali abitiamo in America centrale e meridionale sono quelle che separano lo sviluppo dal sottosviluppo, il Primo dal Terzo Mondo. Abitiamo inoltre le frontiere esistenti tra la lingua tedesca, francese e inglese da un lato e quella spagnola e portoghese dall'altro. Ne consegue che i margini della civiltà occidentale non abbiano per i discendenti inglesi in Nuova Zelanda e Australia (assegnate da Samuel Huntington alla Cristianità Occidentale) lo stesso 'valore' che ricevono in Bolivia, Argentina o Colombia (classificate come America Latina, ossia quel territorio che si estende dalla frontiera settentrionale del Messico in giù)⁶. La stessa cosa accade in Europa, benché ad un livello diverso: il sud d'Europa ha perso il treno della modernità nel secolo XVIII e questo è evidente oggi nella configurazione dell'Unione Europea. Potrei quindi proseguire con l'individuazione delle frontiere più complesse tra l'Europa occidentale e quella orientale.

Quanto cerco di argomentare con questi esempi non pretende di essere una storia ed un'etnografia della costituzione di frontiere nella formazione e trasformazione della MCP. Quello che tento di sottolineare è il fatto che la ricostituzione gnoseologico-estetica non può che *fondarsi sull'interiorità delle frontiere della MCP e, inoltre, sulla sua esteriorità (il fuori inventato e necessario per la costituzione del dentro)* giacché è nella frontiera dell'esteriorità che si sente (aesthesis) la ferita coloniale e la risposta implica un ri-farsi attraverso la conoscenza (gnoseologia). Il momento della ricostituzione gnoseologico-estetica dell'epistemologia e dell'estetica è simile a quello della *Facoltà* nel vocabolario di Gloria Anzaldúa⁷.

⁵ La parola "Pachakuty" appartiene alla cosmologia andina e nella sua complessità include il concetto di spazio, tempo e movimento in relazione ai mondi. Qui, è riferita alla conquista subita e al relativo sconvolgimento del loro mondo a causa dell'invasione europea, la cui cosmologia forestiera interferì con il loro spazio, tempo e movimento.

⁶ Si consulti la seguente cartina geografica: «<https://image.slidesharecdn.com/guerra-fra-100930183904-phpapp01/95/guerra-fra-75-728.jpg?cb=1285872140>»

⁷ Gloria Anzaldúa individua una dimensione del conoscere che definisce *facoltà*. Non trascurabile risulta quindi il parallelismo con la *gnosis*: "La facultad is the capacity to see in surface phenomena the meaning of deeper realities, to see the deep structure below the surface. It is an instant 'sensing', a quick perception arrived without conscious reasoning" (Anzaldúa 1987, p. 62).

3. Fare (pensando e con le mani) per curare la ferita coloniale

Ascoltando Benvenuto Chavajay nel video *Muxu'x* oppure sfogliando il catalogo della mostra *Muxu'x: dell'origine e della disobbedienza* (Chavajay 2015), ritroviamo numerosi fatti (nel senso di oggetti creati) e detti (intesi come articolazione del loro fare) nei quali coesistono la prassi del vivere, quella del pensare e quella del fare. Nel video incontriamo alcune idee fondamentali della ricostituzione epistemologica che è, allo stesso tempo, gnoseologica ed estetica.

All'inizio dell'intervista Chavajay parla dell'aesthesis (parla del suo sentire, della sua aesthesis, benché non usi questa parola), dell'abitare la frontiera tra la città in cui vive, Guatemala, e il suo paese di nascita, San Pedro de la Laguna. Parla inoltre della sua provenienza linguistica, familiare, del piccolo comune maya e della sua esperienza nella grande città di Guatemala. Abitare la frontiera lo conduce a *sentire* (aesthesis) che, tornando al suo paese, ha “perso gli sguardi”. Ciò lo porta a lottare contro questa situazione e a farlo attraverso “l'arte e l'estetica” (sue testuali parole in questo punto dell'intervista). Nonostante ciò, verso la fine del video affronta il concetto stesso di “arte”. In lingua maya non c'è una parola equivalente, riferisce Chavajay. “Sente” (l'aesthesis in questo caso si manifesta, nella sfera culturale meticcica e della città, nel vocabolo “arte”) che il suo fare (*poiesis*) è “intrappolato” nella sfera lessicale e concettuale di “arte”.

Nella cultura, nella memoria e nel modo di vivere maya, prosegue Chavajay, quello che egli fa appartiene alla sfera del sacro e della spiritualità di paese, non dell'arte. Chavajay descrive il suo come un fare necessario per la guarigione, rimuove e sostituisce il concetto di arte (e, di conseguenza, anche quello di estetica che, in Occidente, vanno sempre insieme) con il ‘fare’ nella sfera del sacro e della spiritualità. Si allontana quindi dalle diverse concettualizzazioni che ‘arte’ acquisisce nel vocabolario moderno-coloniale a partire dal secolo XIX. Nel vocabolario dell'estetica, per Tolstoj l'arte era “espressione” e per Dewey è “esperienza”. Per Chavajay, nel vocabolario decoloniale l'arte è guarigione. C'è una distanza tra i primi due e il secondo: quella distanza è la differenza coloniale nella quale Chavajay si afferma, senza pentirsi né chiedere scusa, bensì con orgoglio.

A questo punto del suo dire (nel video *Muxu'x*) Chavajay ricorre al motivo dell’“allontanarsi” (disconnettersi) dalla cultura e dal lessico che danno il nome a qualcosa che non gli appartiene né gli interessa più: l'archivio occidentale dell'arte. “Sente” l'oppressione soggettiva, concettuale dell'occidente e cerca di allontanarsene, di depurarsene, di scrollarselo di dosso, di disconnettersi. Arriva perfino al punto di trascurare il fatto che il suo fare possa essere “arte” secondo i criteri provinciali dell'occidente, né ha più bisogno di alimentarsi di “artisti” francesi o statunitensi. Quello che fa (*poiesis, ars*: capacità di fare qualcosa) lo fa per allontanarsi dall'occidente e curare la ferita coloniale causata dalla differenza coloniale. Il suo fare è intriso di memorie, parole, sensazioni, rumori, colori (in definitiva, è intriso dell'aesthesis dei suoi antenati) imposti dall'aggressione e dalla persecuzione dell'occidente impiantato nella cultura ufficiale-nazionale del Guatemala.

È a questo punto che Chavajay formula una proposta che oltrepassa il suo stesso fare e sprigiona energia che penetra nell'enunciazione della MCP (come un virus), irrompe e scompone le acque tranquille dell'epistemologia e dell'estetica. Chavajay *rimuove e sostituisce i termini della conversazione controllati dalla e nell'enunciazione della MCP*. I suoi enunciati (frasi, lessico, metafore, vocaboli maya) collegano quello che fa con le sue mani con l'estensione delle mani (gli strumenti che usa), con la riflessione su quello che fa, perché lo fa e a che fine lo fa. Possiamo immaginare che nell'organismo biologico-culturale legalmente identificato come “Benvenuto Chavajay” si innesti un'esperienza locale che è, allo stesso tempo, globale: la conoscenza dei corpi biologico-culturali che abitano, a distinte latitudini e

longitudini del pianeta, le frontiere (differenza coloniale) tracciate nella costruzione dell'esteriorità della MCP. Frontiere (geografiche, di razza, sessuali, linguistiche, filosofiche tra le altre) che circoscrivono la differenza coloniale e, di conseguenza, la ferita coloniale, in cui prendono forma processi di guarigione in tutte le prassi del vivere (Godoy-Anativia 2014). La guarigione decoloniale abbraccia ogni sfera poiché le ferite coloniali aperte dalla MCP non sono state inferte solo nei terreni dell'arte e dell'estetica, piuttosto in tutti gli ambiti della colonialità del vivere e del sapere. Dato che il controllo delle soggettività e la gestione delle ferite coloniali sono in ultima istanza questioni epistemiche/epistemologiche, l'epistemologia include le teorie estetiche e dell'arte. La gestione delle ferite coloniali riguarda sia le esperienze quotidiane sia i settori disciplinari che si inseriscono nelle politiche statali e nelle istituzioni economiche, nelle credenze e, in sostanza, in tutto l'ambito del vivere. Quello che quindi sto dicendo in questo momento, le mie osservazioni su Chavajay, non le offro come una descrizione accademica o intellettuale della sua "opera" e della sua "teoria". Piuttosto, sono io che da lui sto imparando a "scrollarmi di dosso la polvere" dell'occidente, benché il compito risulti molto più difficile per me, non avendo come lui un paese nel quale vivono i coetanei maya, ancora immersi nelle memorie e nelle lingue dei predecessori. La nostra disconnessione (chi come noi in America non appartiene né ai popoli indigeni né è discendente della diaspora africana, dove incontriamo esperienze simili a quelle di Chavajay – per esempio quelle di Manuel Zapata Olivella e di Édouard Glissant) è prodotto dei nostri antenati europei (immigrati) o meticci i cui globuli rossi mostrano al microscopio sangue o colore di pelle indigeni. Tuttavia, le loro memorie, la lingua, l'istruzione, in definitiva la loro aesthesis rivela un meticcio scolarizzato ai margini delle culture d'Europa in merito a quelle indigene e di discendenza africana.

Noi meticci/meticce e immigrati (non-indigeni né afrodiscendenti) in America e nei Caraibi abbiamo da un lato il privilegio della nostra discendenza europea (meticci o nati ed educati in famiglie di immigrati) e di una formazione storica, valoriale e di pensiero d'ispirazione cristiano-occidentale, dall'altro l'inconveniente dei nostri privilegi di euro-discendenti in un continente abitato da popoli indigeni e afrodiscendenti. Nell'ordine globale, poi, ci ritroviamo nella pregiudizievole condizione di abitare Paesi sottosviluppati dell'(ex)Terzo Mondo. Di conseguenza, le nostre (nel senso in cui le ho appena esposte) affermazioni, le nostre rinascite, la guarigione delle ferite coloniali agiscono sia nelle frontiere del privilegio europeizzante dell'eurodiscendenza in America in opposizione ai popoli indigeni e afrodiscendenti, sia nello svantaggio, nell'ordine globale, di non essere altro che "discendente di"⁸. Essere *sudaca*⁹ in Europa e *Hispanicxs* o *Latinxs* negli Stati Uniti. L'emozionare che motiva il pensare sorge dalle classificazioni attribuiteci nella MCP.

Le classificazioni creano le nostre identità "terzomondiste" o "del Sud globale" che pure possiamo rivendicare politicamente, ma questo non cancellerebbe il fatto che la classificazione (Terzo Mondo o Sud globale) ci sia stata imposta. Per queste ragioni, il nostro (nel senso che ho appena spiegato) è un compito di ricostituzione gnoseologica dell'epistemico (tanto del conosciuto quanto dei modi e dei principi del conoscere) e di ricostituzione estetica dell'estetico (regolazione del gusto e consacrazione del genio di colui che fa). La ricerca delle vie per disconnetterci (scrollarsi la polvere di dosso, Chavajay *dixit*) può condurci (come nel mio caso) all'incontro con Rodolfo Kusch. La sua opera, gnoseologicamente letta, è una battaglia permanente alla ricerca dell'"America profonda" coperta dalla polvere dell'occidente. Quell'"America profonda" non può più essere quello che era né quello che in essa c'era prima della conquista, per il semplice fatto che prima del 1504 non esisteva l'"America". Questa battaglia è razionale (filosofica) poiché legata, da un lato, al non voler essere/sentire (aesthesis)

⁸ Non mi addentrerò qui nel tema del meticcio, giacché in generale il miscuglio di sangue maschera la mentalità europeizzante. Si veda, a tal proposito, Sanjinés 2005.

⁹ NdT. L'aggettivo *sudaca* è difficilmente traducibile. In spagnolo appartiene al registro colloquiale, ha valore dispregiativo ed è un modo per riferirsi alle persone sudamericane.

ciò che l'immaginario moderno chiede di essere/sentire, e dall'altro, alle prassi del vivere indigene e afrodiscendenti.

Eliminiamo l'aggettivo 'profonda', che può dare adito a sospetti. Diciamo che per 'profonda' intendiamo quell'America che si costituì, a partire dal XVI secolo, su tre gruppi demografici distinti, molto diversi fra loro, ma con molti elementi in comune che li uniscono nella diversità: i popoli indigeni, dai Mapuche alle prime nazioni del Canada; i popoli europei che, arrivati senza invito e senza passaporto, si insediarono e presero il controllo del governo, dell'economia e della cultura, lasciando questa eredità ai loro discendenti; infine, la diaspora africana obbligata ad abitare l'America. Nacque così l'America profonda, che è arrivata fino a noi attraverso e all'interno delle frontiere di questi tre grandi gruppi demografici e con il privilegio della popolazione di discendenza europea.

Non è solo un certo tipo di fare racchiuso nella parola 'arte' – dalla quale Chavajay si disconnette – a condizionarci. Siamo anche vincolati al fare implicato nelle parole 'teoria' o 'interpretazione'. Disconnetterci non richiede nuove definizioni (giacché manterremo le regole del gioco, senza metterle in discussione). Cerchiamo di disconnetterci dai vocaboli studiando non quello che essi dicono (arte, teoria e interpretazione), piuttosto come ciò che è sia arrivato ad esserlo: strategia metodica del pensare e del fare decoloniali.

In America del Sud tramite la MCP (in particolare dalla conquista delle popolazioni indigene e africane e, dal secolo XVIII, delle popolazioni creole e meticce nelle opere di Buffón ed Hegel) si genera la percezione delle deficienze delle Americhe che non siano USA, visto che Hegel aveva assegnato all'America anglosassone il ruolo di prima erede dell'Europa. È per questo che la ricostituzione gnoseologica ed estetica deve sempre essere un'operazione di guarigione concettuale e soggettiva. Ripeto: non si tratta di teorizzare la guarigione, ma di guarire nel processo di disconnessione dall'epistemico e dall'estetico nella loro duplice valenza: da un lato, l'archivio (conoscenza), oggetti o comportamenti, dall'altro, norme e regole per conoscere il conosciuto.

4. I vocaboli moderni (postmoderni)/coloniali ci intrappolano

Spesso, quando intratteniamo conversazioni con persone di idee, preoccupazioni e vincoli decoloniali affini ai nostri, diciamo che "decolonizzare l'estetica significa liberare l'aesthesis". Ascoltando Chavajay e sfogliando il catalogo dell'esposizione *Muxu'x* ritroviamo la materializzazione della formula. Oppure, al contrario, il video e il catalogo evidenziano che la decolonizzazione dell'estetica è necessaria per liberare l'aesthesis. In altri termini, siamo trasportati nella ricostituzione gnoseologica ed estetica dell'epistemologia e dell'estetica (che implica il concetto di arte) e nei sentieri della guarigione. Siamo riaffermati nel nostro fare e nei nostri saperi dando le spalle alla MCP. Non abbiamo più bisogno di modelli occidentali, dice Chavajay nel video. Tuttavia, insistiamo: non nella sola sfera delle arti c'è necessità di distacco e di cammino verso la guarigione, bensì in tutto il comparto gnoseologico colonizzato dalla scienza e dalla filosofia secolari.

Decolonizzare l'estetica comporta scollegare l'estetica dall'"arte" (nel senso limitato che assunse l'espressione dopo il secolo XVIII) e inglobare l'aesthesis nascosta nell'estetica e di essa prigioniera in tutte le pratiche in cui opera la MCP. L'aesthesis è sottesa alla scienza, alla filosofia e all'epistemologia, sottende la teoria politica e l'economia politica. Per questo Adam Smith, prima di scrivere nel 1776 *La ricchezza delle nazioni*, pubblicò nel 1748 *Una teoria dei sentimenti*. Tale circostanza ci avverte del fatto che *La ricchezza delle nazioni* non sia un'opera di economia politica, ma di teoria morale. A quel tempo, però, la morale non era collegata all'estetica nel vocabolario moderno-coloniale. L'aesthesis non è quindi un privilegio decoloniale, è piuttosto consustanziale agli organismi viventi e senzienti, ma è stata soppressa

nella teologia, nella filosofia e nelle scienze secolari a beneficio della ragione teologica, filosofica e scientifica.

L'elemento estesico permea le nostre vite, è presente in tutto quello che facciamo. Liberare l'aesthesis dall'estetica dischiude la geopolitica del sentire, del pensare, del fare e del credere e la estrae dall'immaginario astratto del soggetto moderno lontano dalle energie geopolitiche controllate dalla MCP. L'operazione ci porta a decolonizzare il concetto cristiano-liberale (poiché di questi temi non parlano i sostenitori di idee liberali) di amore, affrancandolo dalla "cultura" (ciò che è fatto dagli esseri umani) per collocarlo nella prassi esistenziale dei nostri organismi cellulari (altrimenti detti corpi, non fatti dagli esseri umani e creati da non si sa chi o che cosa). 'Amore' è il vocabolo che descrive le tendenze degli organismi vivi a convivere con il vivente (non solo gli esseri umani), interrotte (ancorché non annullate) dalla "cultura" competitiva, guerriera e patriarcale.

L'aesthesis sottende e con-forma l'epistemologia e l'estetica moderno-coloniali, quindi l'epistemologia e l'estetica sarebbero impensabili senza l'aesthesis che ha nutrito gli attori che hanno fondato, sostenuto e promosso entrambe. Oppure, al contrario, l'estetica e l'epistemologia hanno occultato la geopolitica estetica che le ha generate.

Epistemologia ed estetica non sono nate né in Bolivia, né in Namibia, né in Indonesia, né nelle prime nazioni del territorio attualmente colombiano. Questo non vuol dire che la gente di quei luoghi non pensasse e non fosse creativa nel proprio fare (arte: abilità nel fare qualcosa), piuttosto significa che lo concettualizzava in modi diversi. Quella gente non si impegnava in missioni di conversione di altre comunità – di qui l'espressione di Quijano "colonialità e modernità/razionalità". Non ci sarebbe epistemologia se l'aesthesis (le vibrazioni degli organi sensoriali) non avesse spinto gli organismi umani viventi a riflettere sulla loro attività di pensiero. Gli argomenti di queste considerazioni che state leggendo seguono le regole classiche dell'argomentazione, non li motiva la ragione, ma l'aesthesis, che è sempre, perfino nelle scienze naturali, irrazionale e motivante. I risultati della scienza, la filosofia e le teorie della conoscenza sono risultati razionali, ma i principi e i presupposti che producono un tipo di conoscenza oppure un altro sono irrazionali. Le "opere d'arte", nelle loro molteplici manifestazioni, producono l'oggetto e l'effetto estetico. Tuttavia, l'impulso che le motiva è di tipo estesico, così come pure sono aesthesis le risposte degli spettatori o del pubblico nella loro indifferenza oppure attrazione per questo o quell'oggetto o performance teatrale o musicale. Orbene, l'estesico è biologicamente universale negli organismi viventi, ma non lo è culturalmente. A livello culturale l'elemento estesico è geopoliticamente con-formato dalla colonialità del potere e dalle classificazioni sociali che posizionano e mettono a confronto gli esseri umani, contendendo e gerarchizzando il sentire, il sapere, il pensare e il credere.

5. L'origine dell'originazione

Le giornate "Estéticas decoloniales: sentir, pensar y hacer en Abya Yala y la Gran Comarca", celebrate a Bogotá nei mesi di novembre e dicembre del 2010, hanno compiuto la grande impresa di rispondere all'irrisolto quesito relativo alla posizione dell'arte e dell'estetica nella MCP¹⁰. L'evento rappresentò il segno tangibile del processo di eliminazione e sostituzione radicale dei termini della conversazione e non più del contenuto. Vi parteciparono 'artisti' delle prime nazioni e afrodiscendenti, ma la mostra fu organizzata da eurodiscendenti. Benjamín

¹⁰ Il catalogo dell'esposizione è reperibile in Gómez, Mignolo 2012. Per la pubblicazione di alcune comunicazioni pronunciate nelle giornate si rimanda a Mignolo, Gómez 2012. Da quel momento in poi si sono succedute diverse pubblicazioni, mostre e workshops in Canada, a Cuba, negli Stati Uniti, a Berlino e a Middelburg. Il percorso definitosi da allora fino ad oggi trova una sua naturale prosecuzione in questo saggio.

Jacanamijoy Tisoy, interrogato circa la traduzione in kichwa del concetto di ‘colonialità’, dopo averci pensato per qualche minuto, rispose: “memoria rubata”¹¹.

L’evento fu un primo ‘nostro’ (di noi che l’abbiamo organizzato, che vi abbiamo partecipato e che pensiamo decolonialmente a partire dalla colonialità del potere) sforzo teso ad eliminare e sostituire i termini della conversazione. La decolonialità non funziona per colpi di ‘stati’ (qualsiasi ‘stato’ di cose), piuttosto segue processi di lunga durata, lenti, contraddittori, ambigui. Tuttavia, ciò che non si perde di vista è l’orizzonte e l’aesthesis che li motivano e li alimentano¹². Ci muoviamo in questa direzione e lungo il cammino ridefiniamo noi stessi, chi siamo, con chi avanziamo e con chi non avanziamo più. Procediamo sganciandoci dalla ragnatela concettuale della MCP presente ad ogni passo – nell’arte, nell’estetica, nell’epistemologia, nella politica, nell’economia e nella religione.

Analizziamo questa formula un po’ più nel dettaglio, visto che è fondamentale per concettualizzare e agire nella decolonialità del “fare” e del “pensare facendo” (quella di pensare è un’azione che facciamo sempre e per la maggior parte del tempo senza rendercene conto). In termini moderno-coloniali suonerebbe come “arte ed estetica”, mentre i paradigmi decoloniali mettono tra parentesi (arte) ed (estetica). Ebbene, i cambiamenti interni nel contenuto della conversazione sono sempre interni alla MCP. Novità e cambiamento sono due motori del progresso, della modernità, della post-modernità, dello sviluppo e del post-sviluppo. Il movimento e la trasformazione si manifestano nella mobilità della retorica della modernità, che è sempre retorica di salvezza, crescita e miglioramento. Si manifestano inoltre nella mutevole logica della colonialità: la legalizzazione della fine della schiavitù è perseguita in difesa dei valori umani (retorica della modernità) mentre la ragione reale va individuata nel fatto che la schiavitù costa di più del lavoro salariato (logica della colonialità). I cambiamenti (mantra della modernità) restano sempre nel contenuto della conversazione (la novità, il nuovo, il più recente, l’ultimo modello) e consentono di assicurare la continuità della colonialità e della manipolazione estetica (il sentire, il desiderare, il volere) della popolazione. Così, dunque, dal secolo XVI fino ai giorni nostri, il nuovo (dal Mondo Nuovo) e i cambiamenti sono controllati dalla retorica della modernità/post-modernità digitata nella MCP. Per questo il compito decoloniale consiste nell’eliminazione e nella sostituzione dei termini della conversazione: non cambiamenti nella cronologia degli accadimenti, ma spostamenti laterali e disconnessione dalle illusioni che governano la retorica dei ‘cambiamenti’.

Per quel che attiene all’arte e all’estetica, i cambiamenti di contenuti nella MCP videro per la prima volta la luce nella seconda metà del secolo XVIII. In realtà, il 1750 è un anno di riferimento per il rinnovamento dei contenuti in tutte le dimensioni della MCP. Ebbene, se non avessimo un’analisi della MCP, non potremmo identificare quali sono i cambiamenti, in quali domini sono nati e per quali vie continuano a prodursi ancora oggi. Nel XVIII secolo, per esempio, emerse l’economia politica che determinò cambiamenti importanti nei contenuti della conversazione economica rispetto ai temi-guida dell’economia in Europa dal 1500 al 1750. Nacquero il concetto di religione e lo studio delle religioni, dando così origine ad un progressivo accantonamento della teologia cristiana (cattolica e protestante) che aveva dettato i contenuti della narrazione dal 1500 al 1750. Dovremmo anche dire che la stessa nascita della MCP nel XVI secolo fu il risultato di significativi cambiamenti nei contenuti della conversazione relativa alla sfera della cristianità occidentale (in seguito, Europa) – cambiamenti che affondano le loro radici nel Medioevo e nel primo Rinascimento. ‘Arte’ e ‘estetica’ sono state invenzioni secolari del 1700, esattamente come la comparsa del concetto di ‘letteratura’. Con esse nacquero anche

¹¹ Originario di Manoy Santiago, Colombia, <<http://www.arteyco-nexion.com/directorio-de-artistas/benjamin-jacanamijoy-tisoy/>>.

¹² Le giornate di Bogotá continuarono a Duke nel 2011 (<https://today.duke.edu/2011/05/decolonial>). Nel 2012 Alanna Lockward inaugurò le giornate di Be-Bop, <https://alanna-lockward.wordpress.com/be-bop-2012-2014/>.

le figure dell'artista e dello scrittore (Viala, 1985) che soppiantarono quelle del poeta e del letterato.

Torniamo adesso ai concetti di 'arte' ed 'estetica'. Se esploriamo l'etimologia della parola 'arte' (ovviamente, in occidente e nelle sue radici greche e latine – non perverremo a nessun risultato in Cina, in Persia o presso i Maya, gli Inca e gli Aztechi!) fino a prima del 1750, scopriamo che *ars* rimanda all'abilità che una persona possiede di fare qualcosa, al modo e alla strumentalizzazione del fare. In questo senso *ars* è la traduzione latina del termine greco *techné*. *Arte* sarebbe passata a significare in latino qualcosa di affine all'"abilità nella tecnica di fare qualcosa" (una macchina, un dipinto, un tavolo o del pane ben tostato e saporito). Le considerazioni relative a tutto ciò che, dopo il 1750, si configura attorno alla parola e al concetto di 'arte' sostituiscono quello che, prima di tale data (ovviamente approssimativa) rientrava nel lessico della 'poetica'. Non ovviamente nel senso ristretto di poesia/componimento, piuttosto in quello ben più ampio dell'abilità di fare un certo tipo di cose. *Poiesis* si riferisce al fare (*to make*), quello che fa un calzolaio o Sofocle. Il punto invece sono i criteri che distinguono la *poiesis* del calzolaio dalla *poiesis* di Sofocle. Per questo esiste la *Poetica*, ossia la regolamentazione delle convenzioni inerenti diversi tipi di fare. Mentre *poiesis* è un concetto afferente all'ordine del parlare e del vivere quotidiano, *poetica* è un concetto di secondo ordine, che conferisce alla *poiesis* un nuovo statuto.

Giunti a questo punto, a grandi linee (essendo questo un argomento di tesi) possiamo affermare quanto segue: a partire dal 1750 si abbandona il termine *poiesis* e si introduce quello di *ars*. *Poiesis* nomina il fare. *Ars* nomina le tecniche del fare e le abilità del facente. Fino a quel momento 'arte' aveva molti significati, tra i quali annoveriamo le "sette arti liberali" (il *trivium* e il *quadrivium*); si impiegava anche in ambito accademico e per ogni fare che richiedesse certa abilità e certi principi. Tuttavia, nei processi di secolarizzazione di tutti i saperi teologici e umanistici del Rinascimento, l'abilità di dominare una tecnica necessaria per fare qualcosa che diviene 'arte' non può prescindere dall' 'estetica'. L' *estetica* è per l' *arte* quello che la *poetica* è per la *poiesis*. Proprio nel momento in cui nel contenuto delle conversazioni si producono tali cambiamenti, fondati su quanto fatto e detto a partire dal Rinascimento – esattamente in questo momento si consolida la nozione di 'individuo' (Van Dülmen, 1997). È in questo modo che *poeta* (in latino, derivato dal greco *poete*, che Borges tradusse nel suo celebre racconto, "L'artefice"), e le sue derivazioni nelle lingue del Rinascimento europeo si trasforma in *artista*. Tuttavia, l'artista non è più una parola che indica qualsiasi persona che fa qualcosa; artista è colui che fa arte nella cornice dell' *estetica*, è l'individuo dotato di genio. La creatività si annida in determinate persone che mostrano, nel loro fare, la loro abilità creativa nel fare qualcosa.

Le questioni che affronteremo adesso sono quelle relative alla decolonialità dell'arte e dell' *estetica* nei processi di ricostituzione epistemologica ed *estetica*.

6. Decolonialità: eliminazione e sostituzione dei termini della conversazione

Altrove abbiamo fatto più volte menzione del fatto che fu Aldo Albán Achinte, negli anni 2001-2002, ad integrare la riflessione decoloniale nel dibattito relativo alla colonialità dell'arte e dell' *estetica*. In quegli anni, nei corsi di dottorato diretti da Catherine Walsh presso l'Università Andina Simón Bolívar, UASB), Aldo formulava il seguente quesito: qual è il luogo dell'arte e dell' *estetica* nel *patrón* (o nella matrice, come diremmo oggi) coloniale del potere? Questa domanda entrò ufficialmente nei corsi di dottorato della UASB a luglio-agosto del 2009. In quel corso, 7 dei 25 partecipanti ripresero la questione e dedicarono ad essa diverse sessioni di studio.

Gli studenti di arti visive, sonorità, storia e critica dell'arte e filosofia furono i primi a mostrare un certo interesse per la tematica. A quel tempo, Pedro Pablo Gómez ebbe l'idea di allestire una mostra a Bogotá dedicata all'estetica e all'arte nel *patrón* (o nella matrice) coloniale del potere. Sceglimmo come titolo: "Estetiche decoloniali in Abya Yala e nella Gran Comarca" (Viala 1985).

Nel titolo è racchiuso il tentativo di disconnetterci dall'egemonia dell'espressione sia della parola 'arte' sia dalla cornice 'America Latina'. Abbiamo posto l'accento su 'estetica', ossia, sui discorsi attorno alla parola e al concetto di 'arte' e sui nomi con cui indigeni e afrodiscendenti chiamarono i loro territori. Cosicché, 'America Latina' cedeva il posto alla sua corretta denominazione (l'America del Sud governata da eurodiscendenti, compresi diversi miscugli di sangue nell'egemonia della cosmologia europea). Fu un primo timido passo verso la sostituzione dei termini della conversazione.

Da quel momento in poi il tema assunse diverse forme e si sviluppò in diverse direzioni. In questo saggio rifletto sulla mia traiettoria personale, mettendola in relazione (nei casi più rilevanti) con i contributi prodotti nel corso degli anni. Il mio racconto non è cronologico, ma concettuale. La mia riflessione sul tema iniziò con il saggio pubblicato in *Calle 14* "Aiesthesis decolonial" (Mignolo 2010)¹³. Ben presto avvertii come ambigue espressioni quali "decolonizzazione dell'estetica", "estetiche decoloniali" e "Aiesthesis decoloniale". Non era un male che lo fossero, ma avevamo bisogno di elaborare la disconnessione e la ricostituzione epistemico-estetica. La tesi di Pedro Pablo Gómez, poi pubblicata come libro, segnò un passo in avanti nell'elaborazione di queste categorie – peraltro esplorate in vari oggetti del fare: prodotti multimediali, cinema, statue viventi precedute da un capitolo di elaborazione concettuale (Gomez 2015; Vázquez 2015).

Che dire invece della parola e del concetto di 'arte'? Che cosa ha a che fare con l'estetica? Era ovvio che la parola e il concetto di 'arte' non fossero parole e concetti decoloniali (come invece sono la parola e il concetto di *colonialità*). Tuttavia, non bastava. Il momento più importante fu quello iniziale, quando ogni vocabolo, pur nella sua ambiguità, definì con esattezza il sentire che si tradusse immediatamente nel pensare. Il vocabolario a nostra disposizione non era nostro, apparteneva alla conversazione costruita dalla retorica della modernità/post-modernità (Mignolo 2010b). Avevamo quindi bisogno di chiarire il *come*. Come affrontare in chiave decoloniale questa situazione fu la seconda tappa di una domanda iniziale che, paradossalmente, iniziava già ad essere una risposta. Avevamo chiaramente definito le sfere della modernità/colonialità da un lato e della decolonialità dall'altro. Nel farlo, presero forma alcune distinzioni importanti:

- *Colonialità è un concetto decoloniale* che nasce nel limite della trasformazione, alla fine della Guerra Fredda e con la disintegrazione del Blocco Sovietico e del Terzo Mondo nel sud globale;
- *Modernità è un concetto autoriflessivo ed eurocentrato* (per esempio, concentrato sulla storia locale, la mentalità e i modi di sentire e vivere dell'Europa occidentale, originariamente della Cristianità occidentale);
- *Modernità/colonialità è un concetto decoloniale* implicito nell'articolo fondante di Aníbal Quijano ed esplicitato dal 1998, quando iniziò a prendere forma il progetto che partiva da Quijano.

Queste osservazioni ci portano in due direzioni: la prima, di tipo prassico-analitico e concettuale (diagnosi). Parimenti analitica e concettuale è la prassi che ci travolge nei dettagli

¹³ In questi anni sono stati pubblicati numerosi articoli in *Calle 14. Rivista di ricerca scientifica nel campo dell'arte* (2010-2012). Si veda, in particolare, AA.VV. 2011.

della formazione, trasformazione e gestazione del *patrón*/matrice coloniale del potere (MCP). È analitica semplicemente perché, se non sappiamo/comprendiamo che cosa ci intrappola e come ci intrappola, a stento potremo disconnetterci perché non sapremo da che cosa disconnetterci. La questione non è tanto il *come*, ma il *da cosa*. Se non sappiamo da che cosa disconnetterci, a poco serve il *come*. Se non abbiamo una domanda o un problema, a poco serve il metodo. La seconda direzione è di tipo prassico-proiettiva (prognosi). Essa opera nella disconnessione e nella rigenerazione, nella rinascita, nella ri-esistenza. Opera dunque nella ricostituzione epistemologico-estetica, che equivale alla decolonizzazione del pensare (gnoseologia) e della soggettività (aesthesis). Tuttavia, l'arte legata all'estetica moderno-coloniale già nasconde l'aesthesis che si espande in tutti gli ordini della prassi del vivere, del pensare e della conoscenza scientifico-accademica. La gnoseologia, decolonialmente argomentata, include l'epistemologia e l'estetica, due modalità regionali del conoscere. Descartes e poi la modernità/razionalità (nella formula di Quijano) hanno usato l'elemento razionale per sopprimere quello estesico. Le critiche postmoderne alla modernità sono qualificabili come critiche al contenuto, che non spostano né sostituiscono i termini della conversazione. Le critiche postmoderne alla modernità e all'antropocentrismo sono, per così dire, rancori tra i membri di una stessa famiglia.

Per questo, l'ottica decoloniale estetica non consiste nel descrivere, interpretare, parlare di "arte decoloniale" o degli/delle "artisti/e coloniali" o di "estetica decoloniale". Equivale piuttosto a tutto il nostro (di noi organismi autonominati umani) dire in ogni ambito disciplinare e di vita in cui trova spazio l'elemento estesico. La componente estetica (concetto decoloniale) alimenta l'epistemico e l'estetico (concetti moderno-coloniali). Nell'atto di dire quello che sto dicendo, non sto 'teorizzando' l'estesico. Al contrario, quello che voi state leggendo è l'elemento estesico che in questo momento sta nutrendo il mio ragionamento gnoseologico, atteso che il ragionare (come anche l'emozionare) non sia privilegio di nessuna disciplina – men che meno della modernità occidentale. Il ragionare epistemologico è un settore molto circoscritto del ragionare.

7. Coda

La comparsa del concetto di *colonialità* ha smascherato il lato più oscuro delle narrazioni e delle promesse in nome di modernità, progresso, civiltà, salvezza, sviluppo, democrazia, epistemologia, arte ed estetica. Nel farlo ha svelato la necessità – o meglio, l'urgenza – di disconnetterci dall'immaginario moderno-coloniale in ogni sua parte. Alla disconnessione segue la ricostituzione epistemico-estetica. In questo saggio ho dimostrato che tale ricostituzione necessita di concetti e modalità di ragionamento che operino un'eliminazione e una sostituzione dei *termini della conversazione* (l'enunciazione che controlla i domini della MCP) e non si limitino a 'cambiamenti' nei contenuti. Per questo la disconnessione in questione è quella dai *termini* stabiliti (e universalizzati) nella e dalla retorica della modernità e non dai suoi contenuti.

Senza l'eliminazione e la sostituzione dei termini della conversazione resteremmo prigionieri dell'enunciazione che controlla la retorica della modernità e la logica della colonialità – resteremmo, in altre parole, intrappolati nella MCP. Per questo motivo la ricostituzione epistemico-estetica esige un'immersione nella geografia del ragionare e una concettualizzazione che disobbedisca al vocabolario egemonico dell'epistemologia e dell'estetica. Il lessico qui elaborato (gnoseologia decoloniale ed aesthesis decoloniale) dà una risposta alle necessità di superamento estesico (ciò che si sente) e gnoseologico (il ragionamento trasversale, di frontiera e disconnesso dalla canonizzazione moderno-coloniale dell'epistemologia e dell'estetica).

Per concludere, cambiare i termini della conversazione e le regole del gioco implica costruire dei *locus enunciationis* disobbedienti alle regole del gioco e al vocabolario dell'enunciazione moderno-coloniale – istanza nella quale si adoperano e si gestiscono i contenuti della MCP. Non si tratta solo di cambiare le parole, piuttosto di costruire spazi differenziali di enunciazione, radicati nella terra dei corpi che abitano e (si) enunciano nella frontiera¹⁴.

Riferimenti bibliografici

- AA. VV. 2011, “Arte y decolonialidad”, 5 (6). Disponibile in <http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/issue/view/261>. Anzaldúa G. 1987, *Borderland/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute, Books, San Francisco.
- Cabnal L. 2016, *Red de sanadoras ancestrales*. Disponibile in «<https://luchadoras.mx/lorena-cabnal-sanacion/>»
- Chavajay B. 2015, *Muxu'x. Of Origen and Disobedience*. [Mostra-catalogo]. Ciudad de la Imagen, Quetzaltenango.
- Facundo Giuliano F. 2019 (*in corso di stampa*), *Los no europeos, ¿podemos pensar?* Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Ferrater Mora J. 1984, *Diccionario de filosofía*. Vol. II, Alianza, Madrid.
- Godoy-Anativia M. 2013, “Desobediencia Visual: Una entrevista con Benvenuto Chavajay y Kencey Cornejo”, in *Emisférica*, 11, 1. <http://archive.hemisphericinstitute.org/hemi/en/emisferica-111-decolonial-gesture/cornejochavajay>
- Gómez P.P., Mignolo W.D. 2012 (a cura di), *Estéticas decoloniales*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
- Gómez P. P. 2015, *Estéticas fronterizas: Diferencia colonial y opción estética decolonial*, Universidad Distrital Francisco Caldas, Bogotá.
- Gómez P. P. 2016, *HD: haceres decoloniales: prácticas liberadoras del estar el sentir y el creer*, Editorial UD. Bogotá.
- González Vásquez A., Ferreira Zacarias G., Gómez P.P. 2016, “Estética(s) decolonial(es)”: entrevista a Pedro Pablo Gómez”, in *Estudios Artísticos*, 2 (2), p.p. 120-131.
- Mignolo W.D. 2000, *Local histories/global design. Coloniality, subaltern knowledges and Border Thinking*, Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Mignolo W.D. 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Ediciones Akal, Madrid.
- Mignolo W.D. 2010, “Aesthesis decolonial”, in *Calle14: Revista de investigación en el campo del arte*, 4 (4), pp. 10-25.
- Mignolo W.D. 2010b, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la decolonialidad*, Ediciones del Signo, Buenos Aires. doi: <https://doi.org/10.14483/25009311.11531>
- Mignolo W.D., Gómez. P.P. 2012 (a cura di), *Estéticas y opción decolonial*, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, Bogotá.
- Mudimbe V.Y. 1988, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington.
- Quijano A. 1992, “Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad”, in *Perú Indígena*, 13 (29), pp. 11-20.
- Quijano A. 2015, “Colonialidad del poder y clasificación social”, in *Journal of World-System Research*, 6 (2), pp. 342-384. <https://doi.org/10.5195/JWSR.2000.228>
- Sanjinés J. 2005, *El espejismo del mestizaje*, IFEA, La Paz. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4887>
- Santiago K. 2018, “Lorena Cabnal. Sanación, feminismo y defensa comunitaria”, in *Luchadoras*. Disponibile in <https://luchadoras.mx/lorena-cabnal-sanacion/>
- Van Dülmen R. 1997, *El descubrimiento del individuo. 1500-1800, Siglo XXI*, Madrid.
- Vázquez R. 2015, “Aesthesis Decolonial y los Tiempos Relacionales. Entrevista a Rolando Vázquez”, in *Calle 14. Revista de Investigación en el campo del arte*, 11 (18), pp. 76-94.
- Viala A. 1985, *La naissance de l'écrivain. Sociologie de la littérature classique*, Editions de Minuit, Paris.
- Voegelin E. 1968, *Science, Politics and Gnosticism*, IS Books, Wilmington.

¹⁴ Questa necessità di chiarimento deriva dallo scambio di mail con Pedro Pablo Gómez in fase di revisione del contributo, ragione per cui gli sono grato.