

SOBRE LA COLONIALIDAD DEL SER: CONTRIBUCIONES AL DESARROLLO DE UN CONCEPTO¹

Nelson Maldonado-Torres

El concepto de colonialidad del ser surgió en discusiones de un diverso grupo de intelectuales que trabajan en torno a asuntos relacionados con la colonialidad y decolonialidad del poder² Particularmente, le debemos el concepto a Walter Mignolo, quien reflexionó sobre el mismo hace ya más de una década.³ **No recuerdo exactamente cuándo escuché o leí sobre el término por primera vez —me parece que fue en el año 2000, en una charla ofrecida por Mignolo en el Boston College—, pero sí puedo decir que desde que lo escuché me llamó la atención de forma particular.**⁴ La razón es que cuando supe del concepto, ya había pasado algún tiempo estudiando la ontología de Martin Heidegger, y de algunos de los críticos que se acercan a su trabajo a partir de interrogantes relacionados con problemas de racismo y experiencia colonial. Heidegger, quien es considerado por muchos como uno de los dos filósofos europeos más originales del siglo XX (siendo el otro Ludwig Wittgenstein), dejó una marca significativa en la filosofía europea, al

¹ Secciones de este ensayo fueron presentadas en charlas en el Centro para Estudios de la Globalización en las Humanidades, en el Centro John Hope Franklin, de Duke University, el 5 de noviembre de 2003, y en la conferencia sobre “Teoría crítica y descolonización”, en Duke University y la Universidad de Carolina del Norte, Chapel Hill, el 30 de mayo de 2004. Agradezco a la Fundación Ford, al director del Centro para Estudios de la Globalización, Walter Mignolo, y al co-organizador de la conferencia en Duke y Chapel Hill, Arturo Escobar, por hacer posibles estos eventos y/o facilitar mi participación en los mismos.

² Estos incluyen a Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Edgardo Lander, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, Freya Schiwy, Catherine Walsh, entre otros.

³ Véase Walter Mignolo (1995, pp. 9-32). Para una discusión más reciente, véase Walter Mignolo (2003a, pp. 631-671). El concepto también aparece en un ensayo reciente de la novelista, teórica literaria y filósofa afro-caribeña, Sylvia Wynter (2003, pp. 257-337).

⁴ Es posible que Mignolo haya presentado la idea en distintos lugares en el año 2000. Tal fue el caso de la presentación “Thinking Possible Futures: The Network Society and the Coloniality of Being”, realizada en la Universidad de British Columbia, el 30 de marzo de 2000. Desafortunadamente el texto de esta presentación está perdido.

continuar el ataque frontal de Nietzsche a la filosofía moderna centrada en la epistemología, con la elaboración de lo que él llamó ontología fundamental. La formulación heideggereana de un nuevo comienzo para la filosofía consistió en una rearticulación de la pregunta sobre el ser, la cual influyó a muchos otros intelectuales subsiguientes, como al franco-argelino Jacques Derrida, entre otros.

Tuve la fortuna de ser introducido al pensamiento de Heidegger por la profesora Joan Stambaugh, quien trabajó con Heidegger por algún tiempo en Alemania. Ella es la traductora de varios trabajos de Heidegger al inglés, incluyendo su *opus magnum*, *Ser y Tiempo*.⁵ Después de haber estudiado a Heidegger con ella, comencé a leer cuidadosamente a autores de la tradición fenomenológica, particularmente a Jean-Paul Sartre, Edmund Husserl y Jacques Derrida. Gradualmente me di cuenta de los variados acentos, los acercamientos originales y las diferentes preguntas que estaban en el centro de estos y otros filósofos que estaban en conversación con la fenomenología. Pero no fue sino hasta leer el trabajo del pensador judío-lituano, Emmanuel Levinas, que desperté de mi sueño ontológico. El trabajo de Levinas no era sólo una variación de la filosofía europea o de un tema fenomenológico. En él encontré una **subversión radical de la filosofía occidental**. Levinas reflexiona a partir de fuentes judías, y no sólo griegas. Conceptos e ideas provenientes del judaísmo complementan y, a veces, inclusive, remplazan ideas griegas y cristianas en su armazón filosófica. Esta subversión le permitió a Levinas presentar una idea muy particular de la filosofía y de la vocación del ser humano: el comienzo del filosofar no consta en el encuentro entre sujeto y objeto sino en la ética, entendida como relación fundamental entre un yo y otro. El trabajo de Levinas me sorprendió y fascinó. Después de haber estado expuesto a los trabajos fundamentales de los llamados “maestros de la sospecha” en Occidente, a saber, Marx, Nietzsche y Freud, mi horizonte de posibilidades no contenía la idea de una ruptura como ésta. El pensamiento de Levinas dis-locaba los ejes del pensamiento crítico, al introducir coordenadas de pensamiento que no se podían explicar solamente como variaciones creativas o innovaciones dentro de la episteme europea moderna, ya fuera en términos del trabajo, de la voluntad de poder, o del inconsciente. Quería saber más sobre el trabajo de Levinas, pero mi interés principal no residía tanto en convertirme en un experto en su pensamiento, sino en aprender su acercamiento y método, o forma de interpretación. Estaba seguro de que el camino de reflexión que Levinas abrió para sí era tan rico y productivo como el pensamiento que él oponía. Era también, a todas luces, una propuesta de trabajo que merecía ser continuada y profundizada, a la vez que puesta en conversación con el trabajo de pensadores similarmente herejes de la tradición filosófica occidental.⁶

⁵ Véase Martin Heidegger (1996).

⁶ El concepto de herejía que me parece más apropiado en este contexto es expuesto en Anthony Bogues (2003).

En adición a los fundamentos de la herejía levinasiana había otros elementos en su trabajo que resonaban con intereses que yo tenía. Levinas fue un sobreviviente del holocausto judío, un evento que marcó todo su trabajo. Heidegger, contrario a Levinas, apoyó al régimen Nazi, y vio en la figura del *Führer* a un líder que llevaría al pueblo (*Völk*) a la autenticidad nacional.⁷ Aunque la afiliación de Heidegger con el régimen Nazi no fue larga, sí fue firme, y aunque su alianza no se extendió a los años del holocausto judío, jamás se excusó con el pueblo judío por el apoyo de quien había demostrado un fuerte antisemitismo desde el comienzo de su liderato.⁸ Levinas, quien se había encantado con el pensamiento de Heidegger mientras estudiaba en Freiburg en la segunda década del siglo XX, luego se convirtió en el oponente más feroz del heideggerianismo. Para él, la afiliación de Heidegger al régimen Nazi no era sólo una cuestión de preferencia personal, sino que de alguna manera envolvía también su proyecto filosófico. La ontología heideggereana se le aparecía a Levinas como una filosofía del poder.⁹ La propuesta de la ontología como filosofía primera es, para Levinas, cómplice de la violencia. Esto representó un reto que Levinas mismo intentó superar al elaborar una filosofía que no fuera cómplice, o provocara ceguera con respecto a la deshumanización y el sufrimiento. Esta es otra razón por la cual la ética y la relación cara-a-cara ocupa un lugar central en el pensamiento de Levinas.

Poco sabía yo en aquel momento que un encuentro similar con Levinas jugó un rol importante en el surgimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana, tal y como era expuesta en el trabajo de Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros jóvenes argentinos, a finales de la década de 1960. Levinas también despertó a Dussel de su sueño ontológico y lo inspiró a articular una filosofía crítica del Ser y la totalidad, que no sólo consideró la experiencia del anti-semitismo y del holocausto judío, sino también la de pueblos colonizados en otras partes del mundo, particularmente en América Latina. Si Levinas estableció la relación entre la ontología y el poder, Dussel, por su parte, notó la conexión entre el Ser y la historia de las empresas coloniales, llegando así muy cerca de la idea de la colonialidad del ser. Fue, sin embargo, otro argentino, Walter Mignolo, quien formularía el concepto más de dos décadas más tarde. El concepto de colonialidad del ser nació en conversaciones sobre las implicaciones de la colonialidad del poder, en diferentes áreas de la sociedad.¹⁰ **La idea era que si en adición a la colonialidad del poder también existía la colonialidad del saber, entonces, muy bien podría haber**

⁷ Para una discusión sobre la relación de Heidegger con el nazismo, incluyendo fuentes primarias, véase Richard Wolin (ed.) (1991).

⁸ Levinas juzga negativamente a Heidegger por no haber pedido perdón al pueblo judío por su complicidad con el nazismo. Véase Emmanuel Levinas (1989, pp. 485-488).

⁹ Véase Emmanuel Levinas (1969).

¹⁰ Sobre la colonialidad del poder, véase Anibal Quijano (2000a, pp. 342-386; 1991, pp. 11-20; 2000b, pp. 533-580; y 1992).

una colonialidad específica del ser.¹¹ Y, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Mignolo lo hace claro en sus reflexiones sobre el tema:

La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser. (2003a, p. 669)

El surgimiento del concepto “colonialidad del ser” responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos. De aquí que la idea resonara tan fuertemente en mí, que estaba trabajando la fenomenología y la filosofía existencial, así como las críticas a tales acercamientos desde la perspectiva de la sub-alteridad racial y colonial. Cuando uno reflexiona sobre el término “colonialidad del ser” en el contexto del debate de Levinas y Dussel con Heidegger, éste provee una clave importante para clarificar los lazos específicos entre lo que Heidegger llamó el Ser y el proyecto colonial.

Falta todavía mencionar otra figura importante que estaba estudiando cuando estuve expuesto a las discusiones sobre la colonialidad del ser: Frantz Fanon.¹² La crítica de Fanon a la ontología hegeliana en *Piel negra, máscaras blancas*, no sólo provee la base para una concepción alternativa de la relación entre amo y esclavo, como la describe Hegel, sino que contribuye también a una evaluación más general de la ontología, a la luz de la colonialidad y de la lucha por la descolonización. Si Dussel aclara la dimensión histórica de la colonialidad del ser, Fanon articula las expresiones existenciales de la colonialidad, en relación con la experiencia racial y, en parte también, con la experiencia de diferencia de género. Y, mientras el punto de partida, para Levinas, es el momento an-árquico en la constitución de la subjetividad en su encuentro con el Otro, Fanon concentra su atención en el trauma del encuentro del sujeto racializado con el otro imperial: “¡Mira, un negro!” (Fanon, 1973, p. 90). Ese es el punto a partir del cual Fanon comienza a elaborar lo que pudiera considerarse como el aparato existencial del “sujeto” producido por la colonialidad del ser. Un esfuerzo consistente en esta dirección llevaría a una exploración del lenguaje, la historia y la existencia. La colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico,

¹¹ La colonialidad del saber es el tema organizativo en Edgardo Lander (ed.) (2000).

¹² Mignolo considera a Fanon como una figura central en su propia articulación de la colonialidad del ser. Véase Walter Mignolo (2003a, p. 669).

donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas.¹³ Con suerte podré dar algunos pasos en esa dirección en este trabajo. Este ensayo se divide en cuatro partes, cada una de las cuales intenta responder a una pregunta: ¿qué es la colonialidad?, ¿qué es el ser?, ¿qué es la colonialidad del ser? y, finalmente, ¿qué es la descolonización y la *des-gener-acción* (o acción *desgeneradora*) del ser?

¿QUÉ ES LA COLONIALIDAD?

Colonialidad no significa lo mismo que colonialismo. 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. Distinto de esta idea, **la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en vez de estar limitado a una relación formal de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza.**¹⁴ Así, pues, aunque **el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo.** La misma **se mantiene viva en manuales de aprendizaje, en el criterio para el buen trabajo académico, en la cultura, el sentido común, en la auto-imagen de los pueblos, en las aspiraciones de los sujetos, y en tantos otros aspectos de nuestra experiencia moderna.** En un sentido, respiramos la colonialidad en la modernidad cotidianamente.

La colonialidad no es simplemente el resultado o la forma residual de cualquier tipo de relación colonial. Esta emerge en un contexto socio-histórico, en particular el del descubrimiento y conquista de las Américas.¹⁵ Fue en el contexto de esta masiva empresa colonial, la más ambiciosa en la historia de la humanidad, que **el capitalismo, una relación económica y social ya existente,** se conjugó con formas de dominación y subordinación, que fueron centrales para mantener y justificar el control sobre sujetos colonizados en las Américas. La colonialidad se refiere, en primer lugar, a los **dos ejes** del poder que comenzaron a operar y a definir la matriz espacio-temporal de lo que fue llamado América. De acuerdo con Aníbal Quijano, estos dos ejes fueron:

La codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de 'raza', una supuesta estructura biológica que puso a algunos en una situación natural de inferioridad con respecto a otros. Los conquistadores asumieron esta idea como el elemento fundamental y constitutivo de las relaciones de dominación que impuso la conquista [...] El otro proceso fue la constitución de una nueva estructura de con-

¹³ Para una clarificación de la relación entre los niveles genético, existencial y genealógico/histórico véase Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (s.f.).

¹⁴ Véase Aníbal Quijano (2001).

¹⁵ Véase Aníbal Quijano and Immanuel Wallerstein (1992, pp. 559-575).

trol del trabajo y sus recursos, junto a la esclavitud, la servidumbre, la producción independiente mercantil y la reciprocidad, alrededor y sobre la base del capital y del mercado mundial (2000b, p. 533).

El proyecto de colonizar a América no tenía solamente significado local. Muy al contrario, éste proveyó el modelo de poder, o la base misma sobre la cual se iba a montar **la identidad moderna, la que quedaría, entonces, ineludiblemente ligada al capitalismo mundial y a un sistema de dominación, estructurado alrededor de la idea de raza**. Este modelo de poder está en el corazón mismo de la experiencia moderna. La modernidad, usualmente considerada como el producto, ya sea del Renacimiento europeo o de la Ilustración, tiene un lado oscuro que le es constitutivo.¹⁶ La modernidad como discurso y práctica no sería posible sin la colonialidad, y la colonialidad constituye una dimensión inescapable de discursos modernos.

¿Cómo surgió la colonialidad del poder? Quijano **ubica su origen en discusiones sobre si los indios tenían alma o no**. Nuevas identidades fueron creadas en el contexto de la colonización europea en las Américas: europeo, blanco, indio, negro y mestizo, para nombrar sólo las más frecuentes y obvias.¹⁷ Un rasgo característico de este tipo de clasificación social consiste en que la relación entre sujetos no es horizontal sino vertical. Esto es, algunas identidades denotan superioridad sobre otras. **Y tal grado de superioridad se justifica en relación con los grados de humanidad atribuidos a las identidades en cuestión. En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa.**¹⁸ Según el punto de vista de los conquistadores, sirvió para crear nuevos mapas del mundo; la geografía continuó produciendo esta visión de las cosas. El mundo entero fue visto a la luz de esta lógica. Este es el comienzo de la “colonialidad global”.¹⁹ Es cierto que, en **1537**, el Papa declaró a los amerindios como humanos, sin embargo, como bien lo señala Quijano (1992):

Desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte la idea de que **los no-europeos tienen una estructura biológica**, no solamente diferente de la de los europeos, sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel “inferior”.

Habría que añadir a esto que además de una diferencia colonial entre colonizadores y colonizados, establecida a través de la idea de raza, también se establecieron diferencias entre colonizadores y colonizados. Esto indica que la diferencia colonial (un término acuñado por Mignolo) estuvo acompañada

¹⁶ Véase Walter Mignolo (2003b).

¹⁷ Véase Aníbal Quijano (1992).

¹⁸ Véase Lewis R. Gordon (1995) y (2000a); Nelson Maldonado-Torres (2006b) y Sylvia Wynter (1995).

¹⁹ Sobre colonialidad global, véase Chloe S. Georas (1997), Ramón Grosfoguel (2003) y Walter Mignolo (2002, pp. 215-244; y 2000a).

de lo que Mignolo mismo denomina diferencia imperial (entre colonizadores y sujetos de imperios europeos y no-europeos), y de lo que he llamado, en otro lugar, heterogeneidad colonial.²⁰ “Heterogeneidad colonial” se refiere a las formas múltiples de sub-alterización, articuladas en torno a la noción moderna de raza; una idea que se genera en relación con la concepción de pueblos indígenas en las Américas, y que queda cimentada en el imaginario, el sentido común y las relaciones sociales que se establecen en relación con los esclavos provenientes de África en las Américas. La heterogeneidad aludida aquí apunta a la diversidad de formas de deshumanización basadas en la idea de raza, y a la circulación creativa de conceptos raciales entre miembros de distintas poblaciones (en la que de hecho a veces cuentan poblaciones blancas mismas). Sin embargo, el concepto también incorpora la idea del carácter diferencial de tal diversidad, ya que la idea de raza no se desentiende de su origen y tiende a mantener (aunque con variaciones y excepciones ligadas a la historia colonial local de distintos lugares, o a momentos históricos particulares) lo indígena y lo negro como categorías preferenciales de la deshumanización racial en la modernidad.

Es claro que el significado de ‘raza’ ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad. De algún modo, puede decirse que el racismo científico y la idea misma de raza fueron las expresiones explícitas de una actitud más general y difundida sobre la humanidad de sujetos colonizados y esclavizados en las Américas y en África, a finales del siglo XV y en el siglo XVI. Yo sugeriría que lo que nació entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia en el concepto de raza: se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente. Enrique Dussel (1996, p. 133) propone que Hernán Cortés dio expresión a un ideal de la subjetividad moderna, que puede denominarse como *ego conquiro*, el cual antecede a la formulación cartesiana del *ego cogito*. Esto sugiere que el significado del *cogito* cartesiano, para la identidad moderna europea, tiene que entenderse en relación con un ideal no cuestionado de subjetividad, expresado en la noción del *ego conquiro*. La certidumbre del sujeto en su tarea de conquistador precedió la certidumbre de Descartes sobre el “yo” como sustancia pensante (*res cogitans*), y proveyó una forma de interpretarlo. Lo que sugiero aquí es que el sujeto práctico conquistador y la sustancia pensante tenían grados de certidumbre parecidos para el sujeto europeo. Además, el *ego conquiro* proveyó el fundamento práctico para la articulación del *ego cogito*. Dussel sugiere esta idea: “El ‘bárbaro’ era el contexto obligatorio de

²⁰ Mignolo elabora los conceptos de diferencia colonial y diferencia imperial en Walter Mignolo (2003c). Sobre el concepto de heterogeneidad colonial, véase Nelson Maldonado-Torres (2005a, p. 55).

toda reflexión sobre la subjetividad, la razón, el *cogito*” (1996, p. 133). Pero, tal contexto no estaba definido solamente por la existencia del bárbaro o, más bien, el bárbaro había adquirido nuevas connotaciones en la modernidad. El bárbaro era ahora un sujeto racializado. Y lo que caracterizaba esta racialización era un cuestionamiento radical o una sospecha permanente sobre la humanidad del sujeto en cuestión. Así, la “certidumbre” sobre la empresa colonial y el fundamento del *ego conquiro* quedan anclados, como el *cogito* cartesiano, en la duda o el escepticismo. El escepticismo se convierte en el medio para alcanzar certidumbre y proveer una fundación sólida al sujeto moderno. El rol del escepticismo es central para la modernidad europea. Y así como el *ego conquiro* antecede al *ego cogito*, un cierto tipo de escepticismo sobre la humanidad de los sub-otros colonizados y racializados sirve como fondo a las certidumbres cartesianas y su método de duda hiperbólica. Así, pues, antes que el escepticismo metódico cartesiano (el procedimiento que introdujo la figura del genio maligno) se hiciera central para las concepciones modernas del yo y del mundo, había otro tipo de escepticismo en la modernidad que ya le era constitutivo al sujeto moderno. En vez de la actitud metódica que lleva al *ego cogito*, esta forma de escepticismo define la actitud que sostiene al *ego conquiro* u *hombre imperial*. Siguiendo la interpretación fanoniana del colonialismo como una realidad maniquea, la relación fundamental de tal maniqueísmo con la misantropía, como indica Lewis Gordon, caracterizaría esta actitud como un maniqueísmo misantrópico racista/imperial, el cual también puede entenderse de forma más simple como *actitud imperial*.²¹

Distinto de la duda metódica cartesiana, el escepticismo maniqueo misantrópico no duda sobre la existencia del mundo o el status normativo de la lógica y la matemática. Éste, más bien, cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el *ego conquistador* y el *ego conquistado*. Hay que preguntarse, obviamente, hasta qué punto esta relación no sólo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquiera que sea la respuesta, lo que es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material,

²¹ Fanon expone su concepción del colonialismo como maniqueísmo en Frantz Fanon (2001a). Para la interpretación de Gordon del maniqueísmo como misantropía, es decir, como anti-humanismo u humanismo perverso, véase Lewis R. Gordon (1997a, pp. 29-30). El “anti-humanismo” viene muy a propósito aquí porque, para Gordon, el anti-humanismo contemporáneo da testimonio de la vigencia de la misantropía racial hoy. El modelo o paradigma de existencia referido aquí con el concepto de *hombre imperial* tiene una expresión más concreta: el *hombre europeo* y el *hombre americano*. Desarrollo en otro lugar el sentido propio de estos términos, así como su necesaria “muerte”. Véase, por ejemplo, Nelson Maldonado-Torres (2005b) y (2002).

facilitaron el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de las razas.²² Esto es, recuentos modernos de la relación mente/cuerpo sirvieron de modelo para entender las relaciones entre colonizador y colonizado, y entre hombre y mujer, particularmente la mujer de color. Esta dicotomía se traduce en la diferencia entre europeo y no-europeo, y entre gente de piel clara y gente de piel oscura, lo que el distinguido sociólogo afro-americano W. E. B. Du Bois denominó como el problema de la “línea de color”.²³ La articulación de este problema pone en juicio, no sólo modelos sociales o concepciones geo-políticas europeas, sino también las bases mismas de sus ciencias, que aparecen vinculadas al problema racial.²⁴ Du Bois suma el racismo al positivismo, al historicismo y al naturalismo, como problema fundamental de las ciencias europeas. Pero, más que simplemente sumarlo, advierte sobre su importancia fundamental, destacando cómo la revisión del positivismo, el naturalismo y el relativismo mismo en las ciencias, por sí solo no puede dar una respuesta a los problemas más urgentes que confronta el siglo XX. Estos problemas se hicieron patentes en la Segunda Guerra Mundial, al igual que en las luchas por la descolonización, contra el racismo, y contra distintos tipos de jerarquías humanas en el siglo XX. Habría que añadir a esto, si conectamos las ideas de Du Bois con las tesis sobre el origen de la colonialidad articuladas por Quijano y por otros, la prioridad epistémica del problema de la línea de color, que precedió y condicionó las expresiones específicas de las ciencias europeas y del humanismo acompañante. Habría que preguntarse hasta qué punto el positivismo, el historicismo y el naturalismo son parte de las estrategias de evasión de la libertad y la responsabilidad, que ya se habían vuelto sistémicas en la modernidad en relación con la idea de raza. O, bien, podría plantearse la colonialidad como discurso y práctica que simultáneamente predica la inferioridad natural de sujetos y la colonización de la naturaleza, lo que marca a ciertos sujetos como dispensables y a la naturaleza como pura materia prima para la producción de bienes en el mercado internacional. La colonialidad aparece, de esta manera, como el horizonte necesario para la exploración de los límites de las ciencias europeas. Y es a partir del tema de la colonialidad misma, desde la percepción de la relevancia sociológica y epistemológica de la “línea de color,” que un nuevo paradigma o forma de pensamiento des-colonial y transmoderno puede articularse propiamente. Esto es parte de lo que exploraré en la última sección de este ensayo, con respecto a las ciencias de-

²² Véanse los comentarios de Aníbal Quijano sobre el dualismo moderno (Quijano, 2000b, pp. 554-556).

²³ Recuérdese el juicio profético de W. E. B. Du Bois sobre el siglo XX: “The problem of the twentieth century is the problem of the color line, the relation of the lighter and darker races in Asia, Africa, America and the islands of the sea” [El problema del siglo XX es el problema de la línea de color, la relación entre las razas de color más claro y oscuro en Asia, África, América y las islas del mar] (Du Bois, 1999, p. 17).

²⁴ Véase Jane Anna Gordon (s.f.); Lewis R. Gordon (2000b); Paget Henry (2005); Anthony Monteiro (2000) y Lucius T. Outlaw, Jr. (2000).

coloniales, la transmodernidad y el giro de-colonial. Lo que quisiera destacar por el momento es la idea de que si el *ego conquiro* anticipa el giro subjetivo y solipsista del *ego cogito*, entonces, el escepticismo maniqueo abre la puerta y condiciona la recepción del escepticismo cartesiano. Esta idea sostiene, también, la sospecha de que sería imposible proveer un recuento adecuado de la crisis de la modernidad europea, sin referencia, no sólo a los límites del cartesianismo, sino también a los efectos traumáticos del escepticismo misantrópico y su *ethos* imperial. A la vez, esto denota que la superación de la colonialidad metódica requiere de un nuevo tipo de escepticismo y de actitud teórica que re-articula la búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien —entendido éste como fraternidad no-sexista, o convivialidad humana más allá de la línea de color y de jerarquías que descansan en la naturalización de diferencias humanas.²⁵ Pero, para entender la visión descolonizadora y el escepticismo des-colonial, primero conviene tener claro qué se entiende aquí por escepticismo misantrópico colonial/racial.

El escepticismo misantrópico expresa dudas sobre lo más obvio. Aseveraciones como “eres humano” toman la forma de preguntas retóricas cínicas, como: “¿eres en realidad humano?” “Tienes derechos” se transforma en “¿por qué piensas que tienes derechos?” De la misma manera, expresiones como “eres un ser racional” se convierte en la pregunta “¿eres en realidad racional?” El escepticismo misantrópico es como un gusano en el corazón mismo de la modernidad. Los logros del *ego cogito* y de la racionalidad instrumental operan dentro de la lógica que el escepticismo misantrópico ayudó a establecer. Esta es la razón por la cual la idea de progreso siempre significó, en la modernidad, progreso sólo para algunos, y por qué los Derechos del Hombre no se aplican igualmente a todos, entre otras obvias contradicciones. El escepticismo misantrópico provee la base para una opción preferencial por el *ego conquiro*, lo cual explica cómo puede concebirse que la protección de algunos se obtiene al costo de las vidas de otros.²⁶ La actitud imperial promueve una actitud fundamentalmente genocida con respecto a sujetos colonizados y racializados. Ella se encarga de identificar a sujetos coloniales y racializados como dispensables.

La mención de la guerra, la conquista y el genocidio trae a la luz otro aspecto fundamental de la colonialidad.²⁷ La pregunta sobre si los pueblos indígenas de las Américas tenían alma o no fue concebida en relación con

²⁵ Para exploraciones del problema de las ciencias modernas en relación con la disyunción entre la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien, véase Boaventura de Sousa Santos (1992, pp. 9-48) e Immanuel Wallerstein (1999, pp. 185-191). He comentado anteriormente la propuesta de Wallerstein, en Nelson Maldonado-Torres (2002, pp. 277-315).

²⁶ La opción preferencial por el *ego conquiro* sería desafiada directamente por la teología de la liberación y su énfasis en la opción preferencial por el pobre y desposeído. Sobre la opción preferencial por el pobre, y otras ideas centrales en la teología de la liberación, véase Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (eds.) (1990).

²⁷ Éste y los siguientes dos párrafos reproducen una discusión que desarrollo en el sexto capítulo de Nelson Maldonado-Torres (s.f.).

la pregunta sobre la guerra justa. En los debates que tomaron lugar en Valladolid, en el siglo XVI, Sepúlveda argumentó contra Las Casas que los españoles tenían la obligación de sostener una guerra justa contra quienes, en su inferioridad, no adoptarían por sí mismos la religión cristiana.²⁸ Una vez más, aquí, como ya se vio antes, **la respuesta a la pregunta no es tan importante como la pregunta misma**. El “descubrimiento” y la conquista de las Américas fue un evento histórico con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas. Para cuando se llegó a una decisión con respecto a la pregunta sobre la justicia de la guerra contra las poblaciones indígenas en las Américas, los conquistadores ya habían establecido una forma peculiar de relacionarse con los pueblos que estos encontraban. Y la forma como lo hacían no se adhería a los estándares éticos que regían en sus respectivos reinos. Como Sylvia Wynter (1995, pp. 5-57) argumenta, la redefinición colombina del propósito de la tierra, en términos del beneficio de los pueblos europeos *vis-à-vis* aquellos que viven fuera de la ecumene humana, anuncia el carácter excepcional que la ética toma en el llamado Nuevo Mundo. Como bien se sabe, tal situación excepcional gradualmente perdió su excepcionalidad, y se volvió normativa en el mundo moderno. Pero antes de que ganara aceptación general y se convirtiera en una dimensión constitutiva de la nueva episteme reinante, **la excepcionalidad era mostrada por la forma como los colonizadores se comportaban en relación con los pueblos indígenas y las comunidades negras esclavizadas**. El comportamiento que dominaba tales relaciones coincidía más con las acciones de los europeos en guerra, que con la ética que regulaba sus vidas con otros europeos cristianos en situaciones normales de convivencia.

Cuando los conquistadores llegaron a las Américas no aplicaron el código ético que regulaba su comportamiento en sus reinados.²⁹ Sus acciones eran reguladas por la ética o, más bien, por la no-ética de la guerra. No puede olvidarse que mientras los cristianos del primer siglo fueron críticos de la esclavitud en el Imperio Romano, cristianos posteriores justificaban la esclavitud de los enemigos en guerra.³⁰ En el mundo antiguo y en el medioevo la esclavitud era legítima, particularmente con respecto a los vencidos en guerra. *Lo que ocurrió en las Américas no fue sólo la aplicación de esa ética, sino una transformación y naturalización de la no-ética de la guerra, llevada hasta el punto de producir una realidad definida por la condena*. **El colonialismo moderno puede entenderse como condena o vida en el infierno, caracterizada por la naturalización de la esclavitud, ahora justificada en relación con la constitución biológica y ontológica de sujetos y pueblos, y no solamente por sus creencias.**³¹ Que seres humanos puedan convertirse en esclavos cuando

²⁸ Sobre los debates en Valladolid, véase Lewis Hanke (1974).

²⁹ Véase Tzvetan Todorov (1992, pp. 144-145).

³⁰ Sobre la concepción del cristianismo temprano sobre la esclavitud y su relación con el Imperio Romano, véase Richard A. Horsley (ed.) (1997).

³¹ Tomo la noción de condena de Frantz Fanon (2001a).

son vencidos en guerra se traduce, en las Américas, en la sospecha de que los pueblos conquistados, y luego los pueblos no-europeos en general, son constitutivamente inferiores y, por lo tanto, deben asumir la posición de esclavos y siervos. Sepúlveda toma ideas de Aristóteles para justificar su posición, pero estaba más que nada traduciendo a nuevas categorías ideas que ya formaban parte del sentido común del colonizador. Luego la idea sería solidificada con respecto a la esclavitud de africanos, hasta hacerse estable aun hoy bajo la trágica realidad de distintas formas de racismo.

Sugiero aquí que en cuanto toca a la concepción de sujetos, **el racismo moderno, y por extensión la colonialidad, puede entenderse como la radicalización y naturalización de la no-ética de la guerra.** Esta no-ética incluyó prácticas de **eliminación y esclavización de ciertos sujetos —particularmente, pero no únicamente, indígenas y negros— como parte de la empresa de la colonización.** La expresión hiperbólica de la colonialidad incluye el genocidio, el cual representa el paroxismo mismo del *ego conquiro / cogito* —un mundo en el que éste existe solo. La guerra, sin embargo, no trata sólo de matar y esclavizar al enemigo. Esta incluye un trato particular de la sexualidad femenina: la violación. La colonialidad es un orden de cosas que coloca a la gente de color bajo la observación asesina y violadora de un ego vigilante. El objeto privilegiado de la violación es la mujer. Pero los hombres de color también son vistos con estos lentes. Ellos son feminizados y se convierten para el *ego conquiro* en sujetos fundamentalmente penetrables.³² Presentaré en más detalle las diversas dimensiones del asesinato y la violación corporal cuando elabore el aspecto existencial de la analítica de la colonialidad del ser. Lo que me interesa hacer claro aquí, por el momento, es que **la racialización opera a través de un manejo peculiar del género y el sexo, y que el *ego conquiro* es constitutivamente un *ego fálico* también.**³³ Enrique Dussel, quien propone la idea sobre el carácter fálico del *ego conquiro / cogito*, también los conecta con la realidad de la guerra:

Y así, en el comienzo de la modernidad, cuando tiempo después Descartes descubrirá y corroborará irreversiblemente en Europa un espantoso dualismo antropológico, llegan los conquistadores hispanos a América. La concepción fálica del mundo europeo-medieval viene ahora a sumarse a la sumisión a la que se han visto llevados los indios vencidos. Los 'hombres varones' —dice Bartolomé de las Casas— son reducidos, "oprimiéndoseles con la más dura, horrible y áspera servidumbre"; pero esto con los que han quedado vivos, porque muchos han muerto; sin embargo, "comúnmente no dejan en las guerras la vida sino a los mozos y las *mujeres*". El conquistador, *ego*

³² Sobre este punto, véase el capítulo sobre "El Negro y la psicopatología" en Frantz Fanon (1973); véase, también, "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiblack World", en Lewis R. Gordon (1997b, pp. 73-88).

³³ Sobre este punto Dussel escribe: "El *sujeto* europeo que comienza por ser un 'yo conquisto' y culmina en la 'voluntad de poder' es un sujeto *masculino*. El *ego cogito* es el *ego* de un varón" (Dussel, 1977, p. 50). Dussel también comenta, en este texto, las formas como el sujeto colonizado masculino a veces repite las mismas acciones con respecto a la mujer colonizada.

fálico armado de caballos, perros, espadas de hierro, mata o domina al varón indio, y se “acuesta” con la india: las indias “quedan amancebadas con los dueños de las casas o estancias u obrajes, o con mestizos o mulatos o negros, gente desalmada”. (Dussel, 1977, p. 99)

Joshua Goldstein complementa este análisis al describir la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra.³⁴ Él arguye que para entender la conquista es necesario examinar: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer. Mi argumento aquí es que estos tres elementos se combinan poderosamente, y se naturalizan en relación con la idea de la inferioridad intrínseca de sujetos de color, en la idea de raza que comienza a emerger y a propagarse de forma global a partir de la conquista y colonización de las Américas. El escepticismo misantrópico define a sus objetos como entes sexuales racializados. Una vez los tales son vencidos en la guerra, se les ve como perpetuos sirvientes o esclavos, y sus cuerpos vienen a formar parte de una economía de abuso sexual, explotación y control. La ética del *ego con-qui-ro* deja de ser sólo un código especial de comportamiento, que es legítimo en periodos de guerra, y se convierte en las Américas —y gradualmente en el mundo entero—, por virtud del escepticismo misantrópico, la idea de raza y la colonialidad del poder, en una conducta que refleja la forma como las cosas *son* (una lógica de la naturalización de diferencias jerarquizadas socialmente, que alcanzará su clímax en el uso de las ciencias naturales para validar el racismo en el siglo XIX). La concepción moderna del mundo está altamente relacionada con la idea del mundo bajo condiciones de conquista y guerra. **La modernidad se caracteriza por una ambigüedad entre cierto ímpetu humanista secular y la traición radical de ciertas dimensiones de ese mismo ímpetu, por su relación con la ética de la guerra y su naturalización a través de la idea de raza. La idea de raza legitima la no-ética del guerrero, mucho después que la guerra termina, lo que indica que la modernidad es, entre otras cosas, un proceso perpetuo de conquista, a través de la ética que es característica de la misma.**

Nietzsche dio en el grano cuando diagnosticó el mal de la modernidad en relación con una ética de la servidumbre y la esclavitud, pero en su eurocentrismo no pudo observar la forma como la misma afectaba, particularmente, a los sujetos racializados y colonizados en la modernidad. Su obsesión con el cristianismo y la falta de atención a la colonialidad lo mantuvo sólo dentro de coordenadas eurocéntricas de pensamiento. En consecuencia, localizó el mal en una raíz de la cultura europea en vez de verla en la acción e interacción entre Europa y su periferia, que continúa, por distintos medios, la no-ética de la guerra. Por eso es infructuoso y contraproducente glorificar ideales guerreros y presentarlos como alternativas a la ética de la servidumbre euro-

³⁴ Véase Joshua S. Goldstein (2001, p. 332).

pea, tal como Nietzsche lo hizo. Lo que Nietzsche no observó (como tampoco Heidegger, quien le siguió de cerca) es que **la *malaise* del europeo no puede entenderse sin relación con la condena del no europeo racializado**, que a su vez no puede entenderse por completo sin referencia a la naturalización de la guerra. **En la modernidad, ya no será la agresión o la oposición de enemigos, sino la “raza”, lo que justifique, ya no la temporal, sino la perpetua servidumbre, esclavitud y violación corporal de los sujetos racializados**. A la vez ocurrirá que cualquier acecho o amenaza, en la forma de guerras de descolonización, flujos migratorios acelerados o ataques “terroristas,” entre otros acechos al orden geo-político y social engendrado por la modernidad europea (y continuado hoy por el proyecto “americano” de los Estados Unidos), hace movilizar, expandir y poner en función el imaginario racial moderno, para neutralizar las percibidas amenazas o aniquilarlas. De aquí que el racismo sea flexible, a veces, y hasta se creen excepciones a la lógica del color, nunca olvidando, sin embargo, los roles cruciales de “indígenas” y “negros/as” en la formación de la idea sobre la no-homogeneidad de la especie humana, lo que los hace ver como amenazas perpetuas al orden social y geo-político moderno. El racismo se trata, pues, fundamentalmente, de mantener un orden regido por una naturalización de la no-ética de la guerra, la conquista y la colonización. La gesta racista de la modernidad representa un rompimiento con la tradición europea medieval y sus códigos de conducta. Con la explotación de África, a mediados del siglo XV, el fin de la reconquista, a finales del siglo XV, y el “descubrimiento” y conquista de las Américas, a finales del siglo XV y el siglo XVI, la modernidad emergente se convierte en un paradigma de la guerra.³⁵

Sobre el trabajo de Dussel, Gordon, Quijano y Wynter, articulé, en esta sección, lo que veo como tres contribuciones a la forma de entender la colonialidad y la categoría de raza: **1) entender la idea de raza y la certidumbre sobre la misma como una expresión de un escepticismo misantrópico más fundamental; 2) relacionar ese escepticismo, la idea de raza y la colonialidad con la naturalización de la no-ética de la guerra; y 3) explicar la vinculación intrínseca entre raza y género en la modernidad, en relación con esa no-ética y su naturalización**. La experiencia vivida de sujetos racializados está profundamente marcada por el encuentro constante con el escepticismo misantrópico y con sus expresiones en la violencia, la violación corporal y la muerte. Su lenguaje también está, de esa forma, altamente influenciado por la experiencia del mundo como un campo de batalla, en el cual ellos/as aparecen como vencidos de forma *a priori* y permanente. Ahora que tenemos una idea sobre **las condiciones básicas de vida en el lado colonial del mundo moderno o en el lado más oscuro de la “línea de color”**, podemos intentar encontrar una articulación filosófica más precisa de estas experiencias, y así establecer los fundamentos para el discurso sobre la colonialidad del

³⁵ Esta idea es la base del libro de Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (s.f.).

ser. Sin embargo, nos falta todavía, tras haber examinado el significado de la idea de colonialidad, explorar también, de forma sucinta, la idea de ser; lo que debemos hacer en nuestro próximo paso.

¿QUÉ ES EL SER?

Como hice claro al comienzo, la ontología fundamental de Heidegger es una referencia importante para las elaboraciones sobre el Ser que haré aquí. Su trabajo, particularmente su *opus magnum* de 1927, *Ser y Tiempo*, no es el punto de partida para pensar sobre la colonialidad del ser, pero sí es, al menos dentro de la tradición fenomenológica y sus expresiones herejes, un punto de vista inescapable. No creo que la concepción heideggereana de la ontología, ni la primacía que él le da a la pregunta sobre el ser, provean necesariamente las mayores bases para entender la colonialidad o la descolonización, pero sus análisis de ser-en-el-mundo sirven como un punto de partida para entender elementos claves del pensamiento existencial, una tradición que ha ofrecido reflexiones importantes sobre **la experiencia vivida** por sujetos colonizados y racializados.³⁶ Volver a tomar a Heidegger como referencia puede proveer nuevas claves sobre cómo articular un discurso sobre los aspectos coloniales de la constitución de sentido del mundo y la experiencia vivida.

La ontología de Heidegger se caracteriza por la idea de que **el ser no es un ente o una cosa, sino el ser de los entes**.³⁷ Heidegger (1996, pp. 32-37) se refiere a la distinción entre ser y entes como la diferencia ontológica. Para Heidegger, la filosofía occidental se caracteriza por el olvido del ser y por la inhabilidad de articular y sostener la diferencia ontológica. La metafísica occidental traicionó el entendimiento del ser al concebirlo en términos de la divinidad. Heidegger llama a esta tendencia “onto-teología”, opuesta a su propia ontología fundamental.³⁸

Además de defender la crucial importancia de la diferencia ontológica, Heidegger argumenta que la respuesta a la pregunta sobre el ser necesita un nuevo punto de partida radical. Dios no puede ocupar más el fundamento de la ontología. Los entes, como tales, no son de mucha ayuda tampoco, ya que su sentido es, en parte, independiente de ellos y no pueden comprenderlo ellos mismos. En efecto, sólo hay un ser para quien la pregunta del ser es significativa: el ser humano. Como Heidegger pretende comenzar la filosofía toda de forma nueva y distinta, no utiliza el concepto de Hombre o cualquier otro concepto conocido para referirse a los seres humanos. Estos conceptos le parecen estar anclados en la metafísica y epistemología occidentales, lo

³⁶ Véanse los trabajos de Lewis R. Gordon, el más prominente existencialista negro de hoy (1995 y 2000a); y Lewis R. Gordon (ed.) (1997). Sus exploraciones fenomenológicas sobre el significado de lo negro en el mundo moderno son claves para entender mi crítica y subversión de las categorías heideggereanas elaboradas aquí.

³⁷ Esta descripción está basada en Martin Heidegger (1996).

³⁸ Para la crítica heideggereana a la teología, véase Martin Heidegger (1996, p. 74).

que viciaría sus esfuerzos para sobrepasarlas. Heidegger utiliza otro concepto para referirse a los seres humanos como seres para quienes su propio ser está en cuestión: *Dasein*. *Dasein* significa literalmente “ser-ahí”. *Dasein* es simplemente el ser que está ahí. Para él, la ontología fundamental necesita elucidar el significado de “ser ahí” y, a través de eso, articular ideas sobre el ser mismo.

La descripción más básica que Heidegger ofrece del *Dasein* es que *ex-iste*, lo que significa que el *Dasein* está proyectado al futuro.³⁹ Pero el *Dasein* se encuentra también arrojado ahí. El *Dasein* *ex-iste* en un contexto definido por la historia, en donde hay leyes y concepciones establecidas sobre la interacción social, la subjetividad y el mundo, entre otras tantas cosas. Ahora bien, mientras *Dasein* parecería referirse a un ser humano individual, Heidegger descubre que se le encuentra bajo la modalidad de una figura anónima colectiva que él llama “el uno”. “El uno” (*das Man*) podría compararse a lo que Nietzsche llamó la manada o la masa de gente.⁴⁰ Una vez Heidegger elabora su perspectiva sobre “el uno”, el resto de la primera parte de *Ser y tiempo* se concentra en la pregunta sobre cómo el *Dasein* se relaciona auténticamente consigo mismo, proyectando sus propias posibilidades —y no las definidas de antemano por “el uno”. La respuesta de Heidegger es que la autenticidad sólo puede alcanzarse por medio del poder-ser propio y la resolución, que sólo puede emerger en un encuentro con la posibilidad que es inescapablemente propia de cada cual, esto es, la muerte. Todos somos irremplazables en la muerte: nadie puede morir la muerte de otro. Es decir, la muerte, para Heidegger, es un factor individualizador singular. La anticipación de la muerte y la ansiedad que la acompaña le permiten al sujeto desconectarse del “uno” y determinar sus propias posibilidades, así como definir su propio proyecto de *ex-sistencia*.⁴¹

Mientras la anticipación de la muerte provee la manera de lograr la autenticidad, a nivel individual, Heidegger creía que un Führer o líder era crucial para posibilitar la autenticidad colectiva. La resolución a nivel colectivo sólo podría emerger por virtud de un líder. De aquí que Heidegger viniera a alabar el rol de Hitler en Alemania y se convirtiera en un participante entusiasta de la administración Nazi. La guerra proveía una forma de conectar ambas ideas: las guerras del pueblo (*Volk*) en nombre del líder proveían el contexto para una confrontación con la muerte, lo que fomentaba a su vez la autenticidad individual. La posibilidad de morir por el país propio en una guerra se convertía, así, en un medio que facilitaba, tanto la autenticidad colectiva como la individual.⁴² No cabe duda de que esta forma de ver la guerra y la muerte

³⁹ Sobre el carácter existencial del *Dasein*, véase Martin Heidegger (1996, pp. 34-37).

⁴⁰ Véanse las reflexiones nietzscheanas sobre la moral de la muchedumbre en Friedrich Nietzsche (1989).

⁴¹ Las reflexiones sobre el ser-para-la-muerte y la autenticidad aparecen en Martin Heidegger (1996, pp. 257-286).

⁴² Sobre la relación entre la guerra y la autenticidad, véanse, entre otros, J. Glenn Gray (1959) y Domenico Losurdo (2001).

pareciera reflejar el punto de vista del ganador en la guerra y no el del vencido. Habría que admitir, sin embargo, que aun el vencido podría alcanzar la autenticidad por medio de la guerra. Cualquiera podría hacerlo. Basta sólo que se anticipe la muerte. Pero falta todavía aquí una consideración importante: si el recuento previo sobre la colonialidad en relación con la no-ética de la guerra es plausible, entonces debe admitirse que el encuentro con la muerte, lejos de ser un evento extraordinario para sujetos racializados y colonizados, más bien es parte de su existencia cotidiana. El colonizado no es un *Dasein* cualquiera, y el encuentro con la posibilidad de la muerte no tiene el mismo impacto o resultados que para alguien alienado o despersonalizado por virtud del “uno”. Los sujetos racializados son constituidos de formas distintas de las que forman a sujetos, otros y pueblos. La anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador como un rasgo constitutivo de su realidad. Para ellos es la muerte, no “el uno”, aquello que los aflige. El encuentro con la muerte siempre viene de alguna forma muy tarde, ya que la muerte está siempre a su lado como amenaza continua. Por esta razón la descolonización, la des-racialización y la des-gener-acción, en fin, la des-colonialidad, emerge, no tanto a partir de un encuentro con la propia muerte, sino a partir de un deseo por evadir la muerte (no sólo la de uno, sino más todavía la de otros), como rasgo constitutivo de su experiencia vivida. En resumen, mientras los vencidos en la guerra pueden adquirir la autenticidad, tanto como los victoriosos, para sujetos que no constituyen ni aun un “pueblo”, o que no han sido constituidos propiamente como sujetos, la relación es otra.

Lo que Heidegger olvidó es que en la modernidad el ser tiene un lado colonial, y que el mismo tiene graves consecuencias. El aspecto colonial del ser, esto es, la tendencia a someter todo a la luz del entendimiento y la significación, alcanza un punto patológico extremo, en la guerra y en su naturalización, a través de la idea de raza en la modernidad. El lado colonial del ser sostiene la línea de color. Heidegger, sin embargo, pierde de vista la condición particular de sujetos en el lado más oscuro de la línea de color, y el significado de su experiencia vivida para la teorización del ser y para la comprensión de las patologías de la modernidad. Irónicamente, Heidegger (1996, p. 75) reconoce la existencia de lo que llama el *Dasein* primitivo, pero no lo logra conectar con el *Dasein* colonizado. En vez de hacer esto, toma al Hombre europeo como modelo de *Dasein*, y olvida las relaciones de poder que operan en la misma definición de ser primitivo. Heidegger olvidó que si el concepto de Hombre es problemático, no es sólo porque éste es un concepto metafísico, sino también porque deja de lado la idea de que en la modernidad uno no encuentra un modelo singular de lo humano. Lo que uno encuentra, más bien, son relaciones de poder que crean un mundo de amos y esclavos perpetuos. Él necesitaba dejar de tomar a Europa y al hombre europeo como modelos, para así poder des-encubrir las dinámicas complejas del *Dasein* en el mundo moderno —tanto en Europa como en su periferia, y en los espacios internos

a ella, donde también se encuentran los *Dasein* colonizados, a los que denominaremos aquí como condenados o *damnés*. Ya con esto nos adentramos en el territorio pleno de la colonialidad del ser.

¿QUÉ ES LA COLONIALIDAD DEL SER?

El concepto de colonialidad del ser se entiende mejor a la luz de la discusión del *ego conquiró* y del escepticismo misantrópico maniqueo de la primera sección de este trabajo. Argumenté allí que el *ego conquiró* y el escepticismo misantrópico maniqueo no fueron cuestionados por la duda metódica cartesiana. Descartes pudo imaginar un genio maligno que engaña a la conciencia sobre sus variadas certidumbres, pero no pudo percatarse de la ingerencia del *ego conquiró* en la mente del europeo, ni en sus propias presuposiciones, lo que no podía desentenderse de la concepción que se tenía sobre la falta de humanidad en los sujetos colonizados.

¿Cómo se relaciona esto con la ontología y el ser? La respuesta crítica de Heidegger al giro subjetivista y epistemológico de la filosofía moderna, llevado a cabo por Descartes, consiste en destacar un alegado olvido en el pensamiento cartesiano. Heidegger sugiere que Descartes y básicamente todo el pensamiento moderno tras él, se enfocaron casi exclusivamente en problemas anclados en el *ego cogito*. La máxima cartesiana, *Cogito ergo sum*, o “pienso, luego soy”, introducía, sin embargo, lo que Heidegger consideraba una noción más fundamental que el *cogito* mismo: el concepto de ser. “PIENSO, luego soy” adquiriría sentido, para Heidegger, en tanto significaba a su vez “pienso, luego soy”. La pregunta del ser aparece en la segunda parte de la formulación cartesiana: el SOY.⁴³ Esta parte de la formulación es la que sirve de fundamento para la interrogación heideggeriana del ser. Ahora bien, a la luz de lo que se ha dicho sobre el *ego conquiró* y la duda misantrópica que no es cuestionada en su formulación, es posible indicar un elemento que es ignorado, tanto en la filosofía de Descartes como en la de Heidegger. Si el *ego cogito* fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del *ego conquiró*, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)”.

La formulación cartesiana privilegia a la epistemología, que simultáneamente esconde, no sólo la pregunta sobre el ser (el “soy”) sino también la co-

⁴³ Véase Martin Heidegger (1996, pp. 46-48 y 70-71).

lonialidad del conocimiento (otros no piensan). El privilegio del conocimiento en la modernidad y la negación de facultades cognitivas en los sujetos racializados ofrecen la base para la negación ontológica. En el contexto de un paradigma que privilegia el conocimiento, la descalificación epistémica se convierte en un instrumento privilegiado de la negación ontológica o de la sub-alterización. “Otros no piensan, luego no son”. No pensar se convierte en señal de no ser en la modernidad. Las raíces de esto, bien se pueden encontrar en las concepciones europeas sobre la escritura no alfabetizada de indígenas en las Américas. Pero pudiera decirse que tales concepciones ya estaban de antemano nutridas por la sospecha sobre la no humanidad de los sujetos en cuestión. Tal como he apuntado en otro lugar, esta sospecha pudo estar basada en la idea original de que los indígenas no tenían religión. El escepticismo misantrópico colonial/racial precede la evidencia acerca de la no humanidad de los colonizados/racializados. La expresión negativa y colonial de la conexión entre pensar y ser en la formulación cartesiana representa, quizás, el momento culminante en la transformación del escepticismo misantrópico en la certidumbre racional, más allá del sentido común. A partir de Descartes, la duda con respecto a la humanidad de otros se convierte en una certidumbre, que se basa en la alegada falta de razón o pensamiento en los colonizados/racializados. Descartes le provee a la modernidad los dualismos mente/cuerpo y mente/materia, que sirven de base para: 1) convertir la naturaleza y el cuerpo en objetos de conocimiento y control; 2) concebir la búsqueda del conocimiento como una tarea ascética que busca distanciarse de lo subjetivo/corporal; y 3) elevar el escepticismo misantrópico y las evidencias racistas, justificadas por cierto sentido común, al nivel de filosofía primera y de fundamento mismo de las ciencias. Estas tres dimensiones de la modernidad están interrelacionadas y operan a favor de la continua operación de la no-ética de la guerra en el mundo moderno.

A Heidegger le faltó examinar el lado “más oscuro” de la formulación cartesiana. Su giro ontológico ignoró la fundamentación de la colonialidad del saber y del ser en el pensamiento moderno. Tanto la epistemología cartesiana, como la ontología de Heidegger presuponen, pues, en sus fundamentos, la colonialidad del conocimiento y la colonialidad del ser. En lo que fue presupuesto pero no hecho explícito en la formulación cartesiana encontramos el lazo fundamental entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de “ser” en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica. Es así como mejor entendemos la idea de Fanon de que en un mundo anti-negro el “negro” no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco.⁴⁴ Fanon también escribe que cuando el “negro” va a razonar con los blancos, la razón se escapa por la puerta y la irracionalidad impone los términos de la conversación.⁴⁵

⁴⁴ Véase Frantz Fanon (1973, pp. 90-91).

⁴⁵ Véase Frantz Fanon (1973, pp. 95-96).

La falta de resistencia ontológica está relacionada con la ausencia de racionabilidad y viceversa.

Para Fanon, el negro no es un ser, pero tampoco simplemente nada. Éste tiene una constitución distinta. El enigma de lo negro aparece, para él, como el punto de partida radical para pensar sobre la colonialidad del ser. Mientras la reflexión heideggereana sobre el ser requiere un enfoque sobre las dimensiones existenciales del *Dasein*, la elaboración de la colonialidad del ser demanda una aclaración de la experiencia vivida del negro y del colonizado. Así nos movemos del territorio de las *Meditaciones* de Descartes al territorio de las meditaciones fanonianas.⁴⁶ El negro, la gente de color y el colonizado se convierten en los puntos de partida radicales para cualquier reflexión sobre la colonialidad del ser. Usaré, para referirme a ellos, un concepto que Fanon utilizó antes: el de los condenados (*damnés*) de la tierra. El condenado es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental, pero, quizás podría decirse, algo en reversa. El condenado (*damné*) es para el *Dasein* (ser-ahí) europeo un ser que “no está ahí”. Estos conceptos no son independientes el uno del otro. Por esto la ausencia de una reflexión sobre la colonialidad lleva a que las ideas sobre el *Dasein* se hagan a costa del olvido del condenado y de la colonialidad del ser. Propongo aquí que si ha habido un problema fundamental en la civilización moderna occidental, éste no ha sido tanto, como lo creía Heidegger, el olvido del ser, como la supuesta ignorancia y el des-interés en la colonialidad, en todos sus aspectos, y en los esfuerzos por parte de los colonizados de romper con los límites impuestos por la cruel realidad de la condena y la naturalización de la guerra en la modernidad.

Como ya fue señalado anteriormente, una de las distinciones más básicas que Heidegger elabora es la de la diferencia ontológica, que es la diferencia entre el ser y los entes. La elucidación de la colonialidad del ser requiere reflexión sobre esta diferencia y otras dos formas de diferencias fundamentales: la diferencia trans-ontológica y la diferencia sub-ontológica. Las meditaciones fanonianas estarían guiadas por tres categorías fundamentales:

- a) Diferencia trans-ontológica: la diferencia entre el ser y lo que está más allá del ser.
- b) Diferencia ontológica: la diferencia entre el ser y los entes.
- c) Diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial: la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, o lo que está marcado como dispensable y no solamente utilizable; la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein* o con una herramienta.

Le debemos a Emmanuel Levinas categorías filosóficas claves para entender el significado de la diferencia trans-ontológica. La diferencia sub-ontológi-

⁴⁶ Meditaciones fanonianas se refiere al horizonte de-colonial de re-pensar la idea de primera filosofía, justo como Descartes hizo en sus *Meditaciones*. También es el título de un trabajo en proceso.

ca ha sido elaborada, aunque de forma implícita, por Fanon. La colonialidad del ser hace referencia a las dos anteriores —ya que lo que está “más allá” es lo que es puesto en una posición más baja—, pero me enfocaré aquí en la segunda.

La diferencia ontológica permite pensar sobre el ser claramente, y evitar confundirlo con los entes o con Dios. De la misma forma, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial permite una diferenciación clara entre la subjetividad humana y la condición de sujetos sin resistencia ontológica. La diferencia sub-ontológica se relaciona con lo que Walter Mignolo ha llamado la diferencia colonial. Pero mientras su noción de diferencia colonial es fundamentalmente epistémica, la diferencia sub-ontológica se refiere más centralmente al ser. Entonces, podríamos distinguir una diferencia epistémica colonial que permite observar con distinción el funcionamiento de la colonialidad del conocimiento, y una diferencia ontológica colonial que revela la presencia de la colonialidad del ser. O, bien, uno podría decir que hay dos aspectos de la diferencia colonial (epistémico y ontológico) y que ambos están relacionados con el poder (explotación, dominación y control). En resumen, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial se refiere a la colonialidad del ser en una forma similar a como la diferencia epistémica colonial se relaciona con la colonialidad del saber. La diferencia colonial, de forma general, es, entonces, el producto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. La diferencia ontológica colonial es, más específicamente, el producto de la colonialidad del ser.

Ahora bien, ¿qué tipo de preguntas debe orientar la indagación sobre la colonialidad del ser? Mientras Heidegger fundamenta su ontología fundamental en el análisis existencial del *Dasein*, la disquisición sobre la colonialidad del ser requiere un análisis de las modalidades existenciales del condenado (*damné*). Para Heidegger, el *Dasein* “existe”, lo que significa que está proyectado al futuro. Y el *Dasein* puede proyectar sus propias posibilidades de forma auténtica cuando anticipa su propia muerte. Esta posición contrasta con la descripción que hace Fanon de la experiencia vivida del condenado. Para Fanon:

Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). *Esta muerte siempre amenazante* es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta.⁴⁷

⁴⁷ Traducción de Frantz Fanon (2001, p. 115); el énfasis estaba en el original. Véase, también, Frantz Fanon (1988, pp. 13-14).

Mientras el *Dasein* está perdido en “el uno” y alcanza la autenticidad cuando anticipa su propia muerte, el condenado (*damné*) confronta la realidad de su finitud y el deseo por su desaparición como una aventura diaria. Esta es la razón por la cual Fanon escribe, en *Piel negra, máscaras blancas*, que el negro no ha tenido la oportunidad de descender al infierno.⁴⁸ El evento extraordinario de confrontar la mortalidad se convierte en un incidente ordinario.

La existencia infernal en el mundo colonial lleva consigo los aspectos raciales y de género que son característicos de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad. *En efecto, de la forma que articulo la noción aquí, la colonialidad del ser se refiere a la normalización de eventos extraordinarios que toman lugar en la guerra.* Mientras en la guerra hay violación corporal y muerte, en el infierno del mundo colonial la muerte y la violación ocurren como realidades y amenazas diarias. Mortandad y violación corporal están inscritas en las imágenes de los cuerpos coloniales. Faltándoles autoridad verdadera, los hombres colonizados son permanentemente feminizados. Al mismo tiempo, los hombres de color representan una amenaza constante, y cualquier tipo de autoridad, cualquier huella visible del falo es multiplicada en una histeria simbólica que no conoce límites.⁴⁹ Descripciones míticas del órgano sexual masculino del hombre negro son una expresión de esto. El hombre negro es representado como una agresiva bestia sexual que desea violar mujeres, particularmente blancas. La mujer negra, a su vez, es vista como un objeto sexual siempre listo de antemano a la mirada violadora del blanco, y como fundamentalmente promiscua. La mujer negra es vista como un ser altamente erótico, cuya función primaria es satisfacer el deseo sexual y la reproducción. Cualquier extensión del falo en el hombre y la mujer negra representa una amenaza. Pero en su forma más familiar y típica, el hombre negro representa el acto de violación —“violar”—, mientras la mujer negra es vista como la víctima más representativa del acto de violación —“ser violada”. La mujer de color merece ser violada y sufrir las consecuencias —en términos de falta de protección por parte del sistema legal, abuso sexual continuo y falta de asistencia financiera para sostenerse a sí misma y a su familia—, tanto como el hombre de color merece ser penalizado por violar, aun sin haber cometido el delito. Tanto “violar” como “ser violado” están relacionados

⁴⁸ Véase Frantz Fanon (1973, p. 8). Véase también un comentario lúcido sobre esto en Lewis R. Gordon (2005, p. 4).

⁴⁹ Este análisis retoma ideas sobre dinámicas sexuales y raciales elaboradas por Lewis R. Gordon (1997b, pp. 73-88). Gordon escribe: “For, in an antiblack world, a black penis, whatever its size, represents a threat. Given our discussion of the black signifying the feminine, the underlying nature of the threat should be obvious: the black penis is feared for the same reason that a woman with a penis is feared. She represents a form of revenge”. [En un mundo anti-negro el pene negro representa una amenaza, no importa su tamaño. Dada nuestra discusión sobre la forma como lo negro significa lo femenino, la naturaleza de la amenaza debe ser obvia: el pene negro es temido por la misma razón que una mujer con pene es temida. Ella representa una forma de venganza] (p. 83).

con lo negro, como si fueran parte de la esencia de la gente negra, la cual es vista como una población dispensable. Los cuerpos negros son vistos como excesivamente violentos y eróticos, tanto como recipientes legítimos de violencia excesiva, erótica y de otras formas. “Ser muerto” y “ser violada/o” son parte de su esencia —entendida de forma fenomenológica. La “esencia” de lo negro, en un mundo colonial anti-negro, es parte de un contexto de sentido más amplio, en el cual la no-ética de la guerra se transforma gradualmente en una parte constitutiva de un supuesto mundo normal. En sus connotaciones raciales y coloniales, lo negro es una invención, tanto como una proyección del cuerpo social orientado por la no-ética de la guerra. El cuerpo social asesino y violador proyecta las características que lo definen a unos sub-otros, para así poder justificar como respuesta el mismo comportamiento contra ellos. Las mismas ideas que inspiran actos inhumanos en la guerra, particularmente, la esclavitud, el asesinato y la violación, son legitimadas en la modernidad, a través de la idea de raza, y dichos actos son gradualmente vistos como normales, en gran medida gracias a la alegada obviedad y al carácter no problemático de la esclavitud negra y el racismo anti-negro. Negros, indígenas, y otros sujetos “de color”, son los que sufren de forma preferencial los actos viciosos del sistema. En resumen, este sistema de representaciones simbólicas, las condiciones materiales que en parte lo producen y continúan legitimándolo, y las dinámicas existenciales que forman parte de él —que son a su vez constitutivas y derivativas de tal contexto—, son parte de un proceso que naturaliza la no-ética de la guerra. La diferencia sub-ontológica es el resultado de esa naturalización. La misma es legitimada y formalizada por la idea de raza. En tal mundo, la ontología colapsa en un maniqueísmo, como Fanon ya sugirió antes.⁵⁰

Fanon ofreció la primera fenomenología de un mundo colonial maniqueo, entendido propiamente como una realidad maniquea y no sólo ontológica.⁵¹ En su análisis, Fanon investigó, no sólo la relación entre blancos y negros, sino también entre hombres y mujeres negros y negras. Mucho podría añadirse a su discusión, pero ese no es mi propósito aquí. Lo que deseo es proveer una forma de entender la ruptura innovadora del análisis de Fanon a la luz de la diferencia sub-ontológica, y la idea de la naturalización de la no-ética de la guerra. Esto me parece importante porque, entre otras cosas, podemos ver que cuando Fanon declaró una guerra contra el colonialismo, estaba politizando, expresamente, relaciones sociales que ya de antemano estaban predicadas en la guerra. Fanon no sólo luchó contra el racismo anti-negro en Martinica o contra el colonialismo francés en Argelia; también estaba contrarrestando la fuerza y legitimidad de un sistema histórico (la modernidad europea que, como hemos visto, tiene consecuencias ontológicas), que utilizó el racismo y el colonialismo para naturalizar la no-ética de la guerra. Fanon estaba haciendo

⁵⁰ Véase Frantz Fanon (2001a).

⁵¹ Me refiero a *Piel negra, máscaras blancas* (1973).

una guerra contra la guerra, orientada por el “amor”, entendido aquí como el *deseo* de restaurar la ética, eliminar la diferencia sub-ontológica, y darle un lugar humano a las diferencias ontológicas y trans-ontológicas.⁵²

Para Fanon, la diferencia sub-ontológica o diferencia ontológica colonial marca profundamente la vida ordinaria en el mundo colonial. Si la pregunta ontológica más básica es “¿por qué hay cosas más bien que nada?”, la pregunta que emerge en el contexto colonial, y que motiva la reflexión sobre la colonialidad del ser, es “¿por qué continuar?” Como Lewis Gordon lo articula, “¿por qué continuar?” (*why go on?*) es una pregunta fundamental en la filosofía existencial de la diáspora africana. Es una pregunta que ilumina la condición de los condenados de la tierra.⁵³ “¿Por qué continuar?” La pregunta sólo está precedida por una expresión que revela a primera instancia la presencia de la colonialidad del ser: el grito/llanto.⁵⁴ El grito/llanto: no una palabra sino una interjección, es una llamada de atención a la propia existencia de uno. El grito/llanto es una expresión preteórica de la pregunta “¿por qué continuar?” Es el grito/llanto que anima el nacimiento de la teoría y el pensamiento crítico del condenado. El grito/llanto apunta a la condición existencial del mismo. El condenado o *damné* no es un “ser ahí” sino un no-ser o, más bien, como Ralph Ellison (1999) lo elaboró tan elocuentemente, un ente invisible. Lo que es invisible sobre la persona de color es su propia humanidad. Y es sobre la negación de la misma que el grito/llanto intenta llamar la atención. La invisibilidad y la deshumanización son las expresiones primarias de la colonialidad del ser. La colonialidad del ser indica esos aspectos que producen una excepción del orden del ser: es como si ésta fuera el producto del exceso del ser que, en su gesta por continuar siendo y por evitar la interrupción de lo que reside más allá del ser, produce aquello que lo mantendrá siendo, el no-ser humano y un mundo inhumano. La colonialidad del ser no se refiere, pues, meramente, a la reducción de lo particular a la generalidad del concepto o a un horizonte de sentido específico, sino a la violación del sentido de la alteridad humana, hasta el punto donde el alter-ego queda transformado en un sub-alter. Tal realidad, que acontece con regularidad en situaciones de guerra, es transformada en un asunto ordinario a través de la idea de raza, que juega un rol crucial en la naturalización de la no-ética de la guerra a través de prácticas de colonialismo y esclavitud racial. La colonialidad del ser no es, pues, un momento inevitable o consecuencia natural de las dinámicas de creación de sentido. Aunque siempre está presente como posibilidad, ésta se muestra claramente cuando la preservación del ser (en cualquiera de sus determinaciones: ontologías nacionales e identitarias, etc.) toma primacía sobre escuchar los gritos/llantos de aquellos cuya humanidad es negada. La

⁵² La idea de “amor” aparece en varias partes de *Piel negra, máscaras blancas* (1973), particularmente en la conclusión.

⁵³ Véase Lewis R. Gordon (2000a, pp. 13-15).

⁵⁴ Para un análisis del sentido del “grito/llanto”, véase Nelson Maldonado-Torres (2001, pp. 46-60). John Holloway (2002) ofrece un análisis alternativo.

colonialidad del ser aparece en proyectos históricos e ideas de civilización, que incluyen como parte intrínseca de los mismos gestas coloniales de diversos tipos, inspiradas o legitimadas por la idea de raza y por el escepticismo misantrópico que la funda. La colonialidad del ser está, pues, relacionada con la producción de la línea de color en sus diferentes expresiones y dimensiones. Se hace concreta en la producción de sujetos liminales, los cuales marcan el límite mismo del ser, esto es, el punto en el cual el ser distorsiona el sentido y la evidencia, al punto de y para producir un mundo donde la producción de sentido establecido sobrepase la justicia. La colonialidad del ser produce la diferencia ontológica colonial, lo que hace desplegar un sinnúmero de características existenciales fundamentales e imaginarios simbólicos. Ya he descrito algunos de estos. Una discusión más amplia requiere otro lugar. Aquí me interesa más mostrar la relevancia de las categorías que he introducido hasta ahora para el proyecto de la descolonización, el cual es, a fin de cuentas, la dimensión positiva que inspira este análisis. Comenzaré con el punto de partida radical: el *damné*.

DESCOLONIZACIÓN Y “DES-GENER-ACCIÓN” DEL SER⁵⁵

¿Cuál es el significado propio del término *damné*? El *damné* es el sujeto que emerge en el mundo, marcado por la colonialidad del ser. El *damné*, tal y como Fanon lo hizo claro, no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del grupo dominador. El *damné* es, paradójicamente, invisible y en exceso visible al mismo tiempo. Este existe en la modalidad de no-estar-ahí; lo que apunta a la cercanía de la muerte o a su compañía. El *damné* es un sujeto concreto, pero es también un concepto trascendental. Émile Benveniste ha mostrado que el término *damné* está relacionado, etimológicamente, con el concepto *donner*, que significa “dar”. El *damné* es, literalmente, el sujeto que no puede dar porque lo que ella o él tiene ha sido tomado de ella o él.⁵⁶ Es decir, *damné* se refiere a la subjetividad, en tanto fundamentalmente se caracteriza por el dar, pero se encuentra en condiciones en las cuales no puede dar nada, pues lo que tiene le ha sido tomado.

Esta visión de la subjetividad como fundamentalmente generosa y receptiva ha sido articulada y defendida con mayor rigor por Emmanuel Levinas. El filósofo judío lituano-francés concibe el dar como un acto metafísico que hace posible la comunicación entre el sujeto y el Otro, así como también la emergencia de un mundo en común. Sin el dar al Otro no habría subjetividad propiamente hablando, así como sin recibir del Otro no habría racionalidad ni conceptos. La subjetividad, la razón, y el ser mismo, deben su existencia a un momento trans-ontológico. Lo trans-ontológico no es, pues, simplemente una realidad paralela a lo ontológico, sino que sirve de fundamento de éste.

⁵⁵ Debo la idea de “desgenerar”, como des-generar, a Laura Pérez.

⁵⁶ Véase Émile Benveniste (1997, pp. 34 y 40).

Para Levinas (1998), lo ontológico, la dimensión del ser, debe su existencia y obtiene su sentido a partir de la necesidad de la justicia en el orden trans-ontológico; necesidad de la justicia que introduce la medida y la sincronía en el orden diacrónico de la experiencia ética primigenia entre la subjetividad naciente y la otredad. La introducción de la justicia contiene el exceso de la demanda ética por el Otro, y la divide igualmente entre todos los otros, incluyendo al dador mismo, que por virtud de la justicia por primera vez aparece como otro entre otros. La justicia, pues, crea, a partir de la relación vertical entre subjetividad y otredad, relaciones horizontales entre yo y otros, lo que transforma a la subjetividad en el alter ego de la justicia. La transformación del sujeto en alter ego va acompañada por la emergencia del mundo de la medida, donde el mundo adquiere significado concreto y la relación trans-ontológica sólo existe como huella. Lo ontológico nace, entonces, a expensas de lo trans-ontológico. El nivel ontológico acarrea las marcas del evento formador de la subjetividad, por parte de la relación trans-ontológica con la otredad, y su transformación y potencial traición por la justicia. Así pudiera decirse, a partir de Levinas, que si la emergencia del ser está predicada en la transformación de la subjetividad en alter ego, la colonialidad del ser surge con la traición radical de la subjetividad en *damné*, condenado, o sub-alter. Si la justicia es responsable de la primera transformación, la colonialidad del ser es responsable de la segunda.

Levinas se aproximó a la idea de la colonialidad del ser al plantear que la ontología es una filosofía del poder. Con esto estableció una vinculación entre ser y poder, que se expresa directamente en la relación entre la colonialidad del ser y la colonialidad del poder. Pero Levinas dejó la colonialidad de lado. Para él, la ontología es un discurso que, cuando es tomado como fundamento o principio último, termina dando prioridad a un Ser anónimo, por encima de la relación entre subjetividad y otredad y de la relación social misma. En otras palabras, la ontología y la autenticidad del *Dasein* adquieren más importancia que el significado del momento trans-ontológico y la responsabilidad radical. Cuando la ontología se convierte en fundamental, la relación entre yo y otro se convierte en secundaria con respecto a la subjetividad, y se abre el camino para que la muerte aparezca como elemento central de la autenticidad. Levinas defiende precisamente lo contrario: es el olvido de la relación fundamental entre el sujeto y la otredad lo que caracteriza el regreso de la ontología como fundamental, la cual puede llevar, no necesariamente a la falta de autenticidad sino a la renuncia de justicia y de la responsabilidad radical que va aún por encima de ella. Esto ocurre pues el ser debe su emergencia a un tipo de traición de la relación trans-ontológica (de donación y receptividad del sujeto al Otro) y, por tanto, tiende a hacer *olvidar* esa relación. Por eso el ser tiende a presentarse como fundamento de la realidad cuando no lo es. Una vez el ser nace, éste tiende a preservarse y a presentarse a sí mismo como fundamento autónomo. Pero el imperativo de preservación y la autonomía sólo se alcanzan a expensas del recuerdo

constante del significado de la relación trans-ontológica y de las relaciones humanas que más claro se vinculan con la misma —e. g., la relación social y la comunicación entre sujetos (la religión misma puede verse a la luz de la huella de lo trans-ontológico y no como onto-teología). El plano del ser, cuando es tomado como fundamento último, plantea la eliminación de las *huellas* de aquello que lo funda y lo disturba, la relación trans-ontológica. Esto se lleva a cabo por puntos de vista filosóficos que intentan reducir la relación entre yo y Otro al conocimiento o al ser, así como por formas de pensar, políticas concretas y proyectos históricos que subordinan o limitan el significado de la donación, la generosidad, la hospitalidad y la justicia a la autonomía, los derechos de propiedad. Esto hace que los ideales de libertad e igualdad se ganen a expensas de la fraternidad o, más bien, de la *alteridad*, neologismo que intenta capturar la prioridad de la relación de responsabilidad entre yo y otros. El liberalismo está, pues, implicado en el olvido del fundamento ético de la subjetividad y del sentido ético de la realidad humana. Pero más problemático aún que el liberalismo es el nacionalismo fascista y el nazismo que Heidegger abrazó y al cual su filosofía le dio cierta credibilidad. Levinas concibe el nazismo y el anti-semitismo como intentos de abandono radical de la dimensión trans-ontológica y del significado mismo de lo humano. El nazismo representó para él, no sólo una amenaza a las naciones europeas y sus minorías étnicas, sino también un episodio crucial en la historia del ser. En el mismo, categorías raciales tomaban explícitamente el lugar de categorías aparentemente neutrales como las liberales al definir el orden social.

Género, casta, raza y sexualidad son, quizás, las cuatro formas de diferenciación humana que han servido más frecuentemente como medios para transgredir la primacía de la relación entre yo y el Otro, y para obliterar las huellas de la dimensión trans-ontológica en el mundo civilizado concreto. En la modernidad, la diferenciación racial altera la forma como funcionan las otras formas de diferenciación humana. La división racial en la geo-política del planeta altera todas las relaciones de dominación existentes. La idea de raza o, más bien, el escepticismo misantrópico maniqueo colonial, no es independiente de categorías de género y sexualidad, ya que la feminización y cierto tipo de erotismo son parte fundamental de la misma. He argumentado aquí que el entrecruzamiento entre raza, género y sexualidad puede ser explicado, aunque sea en parte, por su relación con la no-ética de la guerra y su naturalización en el mundo moderno/colonial. Ellas se conjugan en la definición y las acciones del ideal de subjetividad representado en el *ego conquiro*. La emergencia del *ego conquiro* y de su contrapartida, el sub-alter, altera las coordenadas metafísicas de la realidad humana. Un mundo definido por sujetos que se conciben como criaturas divinas o alter egos de distintos rangos, viene a ser formado por relaciones sociales que elevan a un grupo al nivel de la divinidad y que someten a otros al infierno de la esclavitud racial, la violación y el colonialismo perpetuo. El colonialismo sirve, pues, como antesala al liberalismo, aun antes de que aparezca el nazismo. Es el

ego conquiro, y no Hitler, quien primero amenaza el orden humano desde la perspectiva destructiva de la idea o noción de raza.

Levinas no entra en este tipo de consideraciones. Él se enfoca en el análisis de la dimensión trans-ontológica de la realidad humana, y en el rescate y reconstrucción filosófica del legado conceptual y ético judío, el cual alegadamente provee una alternativa al privilegio del conocimiento y del ser por parte de la tradición griega. Sin embargo, Levinas proveyó consideraciones importantes para entender el significado y la relevancia del *damné* y de la colonialidad del ser. Levinas ayuda a hacer claro que la aparición del *damné* no sólo tiene relevancia social sino ontológica. Indica la emergencia de un mundo estructurado sobre la base de la falta de reconocimiento de la mayor parte de la humanidad como sujetos donadores, lo que legitima dinámicas de posesión, más bien que de intercambio generoso. Esta realidad y esta dinámica son posibles por la idea de raza y el escepticismo misantrópico maniqueo colonial que es parte de la modernidad engendrada por el *ego conquiro*. En esta realidad geo-política y social, la supuesta inferioridad pasa a convertirse en dispensabilidad, lo que hace que la cercanía constante de la muerte, y no sólo la pobreza, defina la situación del condenado. El *damné* no sólo está condenado a no ser libre, sino a morir antes de tiempo. Esta condición define la experiencia vivida del *damné*.

Al comienzo dijimos que la colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de sujetos. Ahora podemos ofrecer una descripción más precisa de esto. La colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento. El mismo queda expresado en la transformación del orden del discurso en un *dicho* o discurso coherente establecido, anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos, es decir, en la idea de raza. La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el *dicho* moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias. Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico, en un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos. El *ego conquiro* u *hombre imperial* y el *damné* o condenado son el resultado de esta gesta. La colonización y la racialización son los modos concretos y conceptuales por medio de los cuales estas ideas y modos de ser son iniciados. Aquellas no pueden ser interpretadas como eventos contingentes, con significado social solamente, ni como momentos necesarios de una lógica ineluctable, proveniente de los griegos, sino como las expresiones de seres

humanos que apuestan por el ser en su dinámica ambigua de proximidad y alejamiento (siempre fallido) de lo trans-ontológico. Las opciones individuales, las dinámicas sociales, la epistemología, la ontología y la metafísica ética están ligadas o relacionadas entre sí en este proyecto. El fuego que las une y las lanza en una trayectoria negativa es la no-ética de la guerra.

La guerra es el opuesto de la relación an-árquica de absoluta responsabilidad por el Otro, que da nacimiento a la subjetividad humana. La guerra de conquista y dominación no es sólo guerra contra un pueblo cualquiera, sino también guerra contra ese Otro que llama a la responsabilidad. A su vez, la obliteración de lo trans-ontológico, a través de la indiferencia ante otros seres humanos y de la violencia, crea el terreno ideal para la guerra. En la modernidad occidental, estos elementos —guerra, violencia/violación e indiferencia— se conjugan perfectamente a través de la idea de raza. De aquí el significado preciso de la colonialidad del ser: la traición radical de lo trans-ontológico en la formación de un mundo donde la ética de la guerra es naturalizada por medio de la idea de raza.

El *damné* es el producto de este proceso. Y por eso su agencia necesita estar definida por una oposición constante al paradigma de la guerra. En este sentido la actividad del *damné* está orientada por una ética de la no guerra, que a menudo se transforma en la ética de una guerra para que no hayan más guerras, como articulan los zapatistas hoy. De la no-ética de la guerra de conquista transitamos, así, a la praxis de descolonización, inspirada por una ética otra, la ética de la donación, de la generosidad humana y la responsabilidad. Así lo hace claro Fanon, cuando suspende teleológicamente la política de identidad y aun la demanda de reparaciones para reclamar la formación del mundo del “Tú”.

¿Superioridad? ¿Inferioridad? ¿Por qué no intentar, sencillamente, la prueba de tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? ¿Acaso no me ha sido dada mi libertad para edificar el mundo del *Tú*? (Fanon, 1973, p. 192)

El mensaje de Fanon es claro: la aspiración fundamental de la descolonización consiste en la restauración del orden humano a condiciones en las cuales los sujetos puedan dar y recibir libremente, de acuerdo con el principio de la receptividad generosa.⁵⁷ El fundamento de este principio se encuentra en la concepción del cuerpo humano como la puerta de la conciencia, o bien, como mecanismo posible de apertura y recepción de la otredad. Fanon clama: “¡Oh, cuerpo mío, haz de mí, siempre, un hombre que interrogue!” (1973, p. 192). El cuerpo permite el encuentro, la comunicación y la relación íntima con otros, pero también se convierte, por su misma exposición, en objeto privilegiado de la deshumanización, a través de la racialización, la diferenciación sexual y de género. El ideal de receptividad generosa provee otras coordenadas para entender la corporalidad y la relación con otros, la cual

⁵⁷ Sobre el concepto de generosidad receptiva, véase Romand Coles (1997).

supone una ruptura con las dinámicas raciales, así como con concepciones de género y sexualidad que inhiben la interacción generosa entre sujetos. En este sentido, una respuesta consistente a la colonialidad envuelve, tanto la descolonización como la des-gener-acción (o acción que rompe con las relaciones dominantes coloniales de género) como proyectos. La relevancia de estas formas de acción y pensamiento no son sólo sociales y políticas, sino metafísicas también. Las mismas pretenden restaurar el orden humano, haciendo desaparecer la lógica de la sub-alteridad, y otorgando más importancia a las huellas de la diferencia trans-ontológica en la sociedad. El fin último de la descolonización y la des-gener-acción como proyectos envuelve la subversión radical del paradigma de la guerra, tal como este opera en el mundo moderno.

La descolonización y la des-gener-acción no se refieren a formas de autenticidad ancladas en anticipaciones de la muerte. Ellas más bien obtienen su inspiración y sentido en la visión del cuerpo como apertura radical a otro cuerpo, y en el escándalo frente a la muerte de ese otro cuerpo. La descolonización y la des-gener-acción como proyectos nacen cuando los sujetos van más allá de los estándares de justicia y están dispuestos a sustituir sus propios cuerpos por los del cuerpo deshumanizado, aun a expensas de su propia muerte.⁵⁸ A esto lo llamo “amor des-colonial”, un concepto introducido por la teórica chicana, Chela Sandoval (2000). Como lo utilizo aquí, “amor des-colonial” se refiere a la suspensión teleológica de la identidad en vías de la descolonización. Este inspira una justicia, también des-colonial, donde se abre un espacio para la opción preferencial por el *damné*, más allá de nociones abstractas de igualdad que terminan des-historizando las relaciones sociales. El amor y la justicia des-coloniales buscan restaurar el mundo paradójico del dar y recibir, a través de una política de la receptividad generosa, inspirada por los imperativos de la descolonización y la des-gener-acción;⁵⁹ son formas de deshacer el imaginario y el mundo social y geo-político, construido a partir de la naturalización de la no-ética de la guerra. Se trata, pues, de una ética de la descolonización o de la liberación, que orienta una política radical de oposición a la colonialidad en todas sus formas.

CODA: GIRO DE-COLONIAL, CIENCIAS DE-COLONIALES Y TRANSMODERNIDAD

La ontología fundamental de Heidegger plantea un giro ontológico en las premisas del pensamiento occidental, el cual propone como un regreso a los orígenes del pensamiento filosófico griego. Sólo así puede renovarse el pensar más allá de la metafísica occidental. En el recuento provisto aquí, el proble-

⁵⁸ Descolonización y des-gener-acción caracterizan formas de pensamiento y acción que son centrales para lo que Mignolo ha llamado la geo-política y la corpo-política del conocimiento. Son formas de pensamiento que ejemplifican el giro des-colonial. Véase Walter Mignolo (s.f.).

⁵⁹ Véase Romand Coles (1997).

ma con el pensamiento moderno occidental no se trata tanto de que sea una metafísica milenaria sino de su relación con un proyecto histórico concreto, que plantea una nueva forma de subjetividad y de relación interhumana en el planeta. El problema principal de la filosofía moderna occidental reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria, ni sistemáticamente, a la colonialidad. La filosofía moderna presupuso, más bien, las conquistas y proyectos del *ego conquiro* como parte fundamental de lo que significa ser moderno. Por más que el pensamiento filosófico, a partir de Descartes, pretendió ser un pensamiento *sin presupuestos*, éste raramente puso en cuestión las evidencias del *ego conquiro*. Esto explica, en parte, la profundización gradual de la lógica del racismo y del colonialismo en Occidente, desde el siglo XVI hasta el siglo XX.

La época de Europa comienza y termina con dos genocidios: el de las poblaciones nativas de las Américas y el holocausto judío. Entre tanto, la perspectiva racial generada en el periodo de la conquista adquirió solidez con la esclavitud “negra” y obtuvo fluidez con su clasificación de toda la población del planeta. El escepticismo misantrópico maniqueo colonial, gradualmente deja de ser sólo una sospecha y se convierte en una certidumbre que da pie al nacimiento de una ciencia. El racismo incipiente en el Renacimiento se convierte en ciencia durante la Ilustración. Este proyecto alcanza su límite cuando el “salvajismo” colonizador europeo genera efectos visibles y brutales en Europa misma. Este es el significado que pensadores del tercer mundo, como Aimé Césaire, ven en las dos guerras mundiales del siglo XX:

Había que estudiar primero cómo trabaja la colonización para *descivilizar* al colonizador, para embrutecerlo, en el sentido exacto de la palabra, para degradarlo, para despertarlo a sus escondidos instintos, a la codicia, a la violencia, al odio racial, al relativismo moral, y demostrar que cada vez que en Vietnam cortan una cabeza o sacan un ojo y en Francia se acepta, violan a una muchacha y en Francia se acepta, sacrifican a un malgache y en Francia se acepta, un logro de la civilización pende con peso muerto, una regresión universal se opera, una gangrena se instala, un foco de infección se extiende, y al final de todos esos tratados violados, de todas esas mentiras propagadas, de todas esas expediciones punitivas toleradas, de todos esos prisioneros atados e “interrogados”, de todos esos patriotas torturados, al final de ese orgullo racial enardecido, al final de esa jactancia desplegada, está el veneno inoculado en las venas de Europa, y el progreso lento, pero seguro, de la *salvajización* del continente. (Césaire, 2006, p. 7)

Césaire llama la atención aquí sobre un aspecto fundamental de las implicaciones de la naturalización de la no-ética de la guerra: la naturalización de la guerra engendra más guerra y pone en riesgo aun a los que se han acostumbrado a perpetrarla a través de la colonización. La naturalización de la guerra hace de la víctima un sujeto racializado y del victimario un salvaje. El diagnóstico y estudio detallado de esta realidad contradictoria, en la cual el colonizador se vuelve víctima directa de sus propias acciones, requiere de un estudio cuidadoso o, lo que es lo mismo, de unas nuevas ciencias. Para Césaire estas ciencias están ancladas, no en el escepticismo misantrópico

del *ego conquiro* europeo, sino en el escepticismo del colonizado con respecto al proyecto histórico, ciencias y perspectivas filosóficas del colonizador. Se trata de un escepticismo descolonizador y de la emergencia de un nuevo tipo de actitud frente a la gesta colonial: no una actitud de asimilación o resentimiento, sino una actitud de descolonización o *actitud des-colonial*. La actitud des-colonial (*vis-à-vis* la actitud imperial) plantea el rompimiento con la actitud natural colonial y la dialéctica de reconocimiento imperial, aquella que presupone que todo sujeto debe obtener reconocimiento del hombre blanco para adquirir sentido completo de su humanidad. En la actitud des-colonial, el sujeto en la posición de esclavo no simplemente busca reconocimiento sino que ofrece algo. Y ese alguien a quien lo ofrece no es el “amo” sino otro esclavo. El movimiento ético de esclavo a esclavo plantea una paradoja, pues envuelve la suspensión radical de la dialéctica de reconocimiento dominante y de los intereses inmediatos de los sujetos en cuestión. Así, podríamos decir que la dialéctica de reconocimiento de señor y siervo, o amo y esclavo, encuentra su oposición más radical en la paradoja de la donación y el reconocimiento entre esclavos que caracteriza la actitud descolonial. La misma se remonta a prácticas epistémicas cimarronas que continúan en vigencia hoy.⁶⁰

Para Césaire las ciencias de-coloniales, a las que también podría referirse como ciencias cesaireanas (*vis-à-vis* ciencias cartesianas), deben comenzar con una pregunta: “¿qué es en principio la colonización?” Esta pregunta se remite a interrogantes más básicos, provocados precisamente por la colonización moderna y por las jerarquías que necesitó e impuso la misma: ¿acaso no soy una mujer? (Sojourner Truth), ¿qué se siente ser un problema? (Du Bois), ¿por qué continuar? (Gordon), y ¿quién en realidad soy? (Fanon). Estas preguntas sirven como base para la formulación de un nuevo humanismo y de nuevas ciencias. La propuesta de Césaire es clara. Si las ciencias son definidas como formas de conocer, que pretenden eliminar la mentira y ofrecer respuestas claras a las interrogantes más urgentes de la humanidad, entonces él propone que empecemos interrogando la mentira sobre el significado y alcance de la colonización. En efecto, como he planteado en otro lugar, Césaire ofrece una respuesta al proyecto cartesiano de la búsqueda de conocimiento claro, y responde críticamente a ese proyecto, con una vena cartesiana. Césaire implica que antes de comenzar a pensar los problemas, a partir del *ego cogito*, habría que examinar críticamente otro tipo de subjetividad que ya estaba en operación en el mundo moderno: el *ego conquiro*. Era la conquista y las distintas formas de auto-engaño que Europa fabricaba para poder continuarla y sostenerla, lo que hubiera debido ocupar el lugar central de reflexión para el filósofo europeo. Bartolomé de Las Casas es el mejor representante europeo de un pensador que tomó la pregunta sobre la

⁶⁰ Un grupo de activistas negros, en Salvador, Brasil, se auto-denomina, precisamente, Atitude Quilombola. El concepto también ha sido adoptado por Edizon León, quien lo aplica a prácticas epistémicas de comunidades cimarronas en el Ecuador y los Andes. Tanto él como Catherine Walsh han estudiado el pensamiento cimarrón desde hace varios años.

colonización como centro de su pensamiento. Desafortunadamente la modernidad europea fue más cartesiana que lascasiana, pero queda claro, de todas formas, que Europa tiene modelos de pensamiento de-colonizador, aun con todos sus límites, en su propio seno. La pregunta es si Europa sería capaz, no sólo de volver a tomar a Las Casas en serio, sino también de tomar a Césaire como clave fundamental para una nueva forma de pensamiento. Frente a las ciencias cartesianas o lascasianas, las ciencias de-coloniales o cesaireanas envolverían una radicalización de ciertos aspectos en Las Casas y en Descartes, a la vez que una sistematización del escepticismo de-colonial y de las distintas formas de conocimiento descolonizador de las comunidades racializadas, en los ya más de quinientos años de gesta moderna/colonial. Lo que las ciencias cesaireanas plantean es nada menos que un nuevo “giro” en el pensamiento filosófico predominante; pero un giro como ninguno otro: un giro de-colonial.

El giro de-colonial implica fundamentalmente, primero, un cambio de actitud en el sujeto práctico y de conocimiento, y luego, la transformación de la idea al proyecto de la de-colonización.⁶¹ El giro des-colonial, en el primer sentido, y la idea de des-colonización, son probablemente tan viejos como la colonización moderna misma. Estos encuentran sus raíces en la respuesta visceral de los sujetos conquistados ante la violencia extrema de la conquista, que invalida los conocimientos, formas de ser, y hasta la misma humanidad de los conquistados. Los principios del giro de-colonial y la idea de de-colonización se fundan sobre el “grito” de espanto del colonizado ante la transformación de la guerra y la muerte en elementos ordinarios de su mundo de vida, que viene a transformarse, en parte, en mundo de la muerte, o en mundo de la vida a pesar de la muerte. La idea de la de-colonización también expresa duda o escepticismo con respecto al proyecto colonial. La duda de-colonial es parte fundamental de la de-colonización. Es ésta la que Césaire toma como punto de partida en su *Discurso sobre el colonialismo*, para responder críticamente al uso del escepticismo en la tradición cartesiana. Pero aun antes de Descartes ya había sujetos que producían conocimiento con una actitud distinta a la moderna/colonial, y que daban expresión al ejercicio del giro des-colonial. Piénsese aquí, no tanto en Bartolomé de Las Casas, sino en Waman Poma de Ayala.⁶² También habría que considerar las comunidades cimarronas, como ya he mencionado antes, y eventos posteriores tan cruciales como la Revolución haitiana, entre otros. Son esas las prácticas e intervenciones políticas y epistemológicas que el proyecto de la de-colonización toma como fuente e inspiración primaria. En ese sentido, hay que entender el giro

⁶¹ Para una caracterización más comprensiva del giro de-colonial, véase Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (s.f.).

⁶² Sobre Waman Poma y su contexto, véanse los fascinantes trabajos de Rolena Adorno (1989) y de Walter Mignolo (2003b). Mignolo elaboró algunas ideas sobre el giro des-colonial en Waman Poma, en la conferencia “Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique” (2005).

de-colonial como fundamentalmente diferente de otros giros que se remiten a tensiones o ambigüedades dentro del pensamiento moderno mismo, tales como el giro lingüístico o el giro pragmático. Eso no quiere decir que el giro de-colonial también explote las ambigüedades del pensamiento moderno europeo a favor de una práctica de la de-colonización. Son muchos los tipos de intervenciones críticas de los colonizados/racializados. Lo que significa es que la orientación fundamental de este tipo de intervenciones, y la *actitud* correspondiente, se remiten al *espanto* y al *grito* de la subjetividad viviente y donadora frente a la modernidad/colonialidad, es decir, a la actitud de-colonial misma, y no al racionalismo, al positivismo, o a la actitud juguetona que muchas veces se reclama como particularmente posmoderna. Eso no quiere decir que no haya coincidencias con ideas modernas o posmodernas, o que inclusive se retomem conscientemente las mismas. Lo que quiere decir es que el pensamiento de-colonial puede tener elementos modernos o posmodernos, pero estos no son los únicos ni los más centrales o constantes. Por otro lado, hay que reconocer también que algunas ideas en la modernidad y la posmodernidad pueden remitirse a contribuciones del pensamiento de-colonial, lo que quiere decir que hay elementos en el interior de las mismas para explotarlas en una dirección de-colonizadora. Pero para hacer esto de forma verdaderamente efectiva hay que reconocer las influencias, observar las diferencias entre distintas ambigüedades y fuentes de estos pensamientos, determinar las prioridades y cuestionarlas con base en las dimensiones de-coloniales dentro de ellos y asumir el proyecto de de-colonización como propio; lo que presupone una alteración fundamental de las fuentes y coordenadas de pensamiento, y una suspensión del privilegio otorgado por discursos modernos y posmodernos. La misma muerte del sujeto moderno y posmoderno como hombre imperial está en cuestión.

Volviendo sobre el significado del giro de-colonial, éste representa, en primer lugar, un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo. Es con respecto a ese proyecto que el trabajo de Du Bois, Césaire, Fanon, Dussel, Anzaldúa, al igual que los estudios étnicos y los estudios de género, encuentran uno de sus sentidos fundamentales. La idea que sugiero aquí, y que he defendido más ampliamente en otro lugar, es que el *Discurso sobre el colonialismo* de Césaire puede verse como una respuesta al *Discurso del método* de Descartes, desde una perspectiva de-colonial.⁶³ El *Discurso sobre el colonialismo* intenta relanzar preguntas básicas sobre el método, pero no a partir de las evidencias del “yo conquistador”, sino de las dudas del “yo conquistado”, condenado o sub-otro. De ahí que Césaire proponga que la pregunta central para repen-

⁶³ Esta es la tesis central de mi ensayo, “Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo”, que forma parte de la edición crítica de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (2006).

sar el fundamento de las ciencias y el proyecto de civilización europeos no sea otra que “¿qué es en principio la colonización?” Esta pregunta va a las raíces de la mentira y el auto-engaño europeos: un auto-engaño provocado por el demonio o genio maligno real de Europa, al que Césaire llama Hitler. Hitler es tomado por Césaire, no simplemente como una figura histórica, sino como el principio o fundamento mismo del escepticismo misantrópico del *ego conquiro* europeo. Para Césaire, Hitler representa, a fin de cuentas, el demonio que la duda hiperbólica cartesiana no pudo exorcizar.

El *Discurso sobre el colonialismo* plantea la transformación de la idea de la de-colonización en un proyecto de de-colonización; lo que hace explícito el giro de-colonial. El giro de-colonial, y la de-colonización como proyecto, no envuelven meramente la terminación de relaciones formales de colonización, sino una oposición radical al legado y producción continua de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Se trata de poner fin al paradigma moderno de la guerra; lo que significa una confrontación directa con las jerarquías de raza, género y sexualidad, que fueron creadas o fortalecidas por la modernidad europea, en el proceso de conquista y esclavización de un sinnúmero de pueblos en el planeta. El giro de-colonial es también un giro humanístico, que aspira, en parte, a completar aquello que Europa pudo haber hecho pero que el *ego conquiro* hizo imposible: el reconocimiento de todo humano como miembro real de una misma especie, más allá de todo escepticismo misantrópico. Se trata, puesto de otra manera, de sobrepasar la dialéctica del reconocimiento imperial, e instaurar la paradoja de la donación. En esto consistiría un nuevo humanismo.

La paradoja de la donación no es exclusiva de ninguna cultura o civilización, así que el giro de-colonial nos lleva, como ningún otro giro, fuera de Europa, a figuras como Césaire y otros intelectuales de la periferia de Europa, cuyas aventuras intelectuales intentan llevarnos fuera del infierno colonial. Las ciencias de-coloniales son formas de conocimiento que pretenden, tanto aclarar la naturaleza y las implicaciones de la colonización y de la naturalización de la no-ética de la guerra en la modernidad, como proveer o encontrar soluciones a la misma. La filosofía de la de-colonización incluye la reflexión sobre los fundamentos epistemológicos y ontológicos de tales ciencias. Mientras la filosofía y las ciencias cartesianas intentan darle solidez y coherencia al proyecto de la modernidad, la filosofía y ciencias cesaireanas intentan hacerlo con respecto al proyecto de la de-colonización. Esta filosofía y estas ciencias son parte, hoy día, o están altamente relacionadas con lo que usualmente se conoce como los estudios étnicos y estudios de género. Estos estudios encuentran su función y sentido dentro del proyecto de de-colonización, y entendidos de esta forma se convierten en figuras clave para la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno.⁶⁴

⁶⁴ Esta idea también es clave en Johnella E. Butler (2001, pp. 18-41). Sylvia Wynter propone una idea parecida, en un impresionante andamiaje conceptual, en varios de sus escritos. Véanse, entre otros (1989, pp. 637-647; y 1990, pp. 432-469).

La de-colonización como proyecto es un quehacer epistémico tanto como expresamente político. Al nivel político, el giro de-colonial requiere observar cuidadosamente las acciones del condenado, en el proceso de convertirse en agente político. El condenado, o *damné*, distinto del pueblo de la nación, del proletariado e, inclusive, de la llamada multitud, confronta como enemigo no sólo a los excesos del Estado-nación moderno, al capitalismo, o al Imperio, sino más exactamente al paradigma de la guerra o a la modernidad/colonialidad misma. Son la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y del ser las que intentan imponérselos constantemente, llevando a su invisibilización o a su visibilidad distorsionada. El proyecto de la de-colonización se define por el escándalo frente a la muerte y la naturalización de la guerra, y por la búsqueda de la convivencia humana. Encuentra su inspiración última en el amor de-colonial (Sandoval) —entendido como una expresión política del deseo metafísico o deseo por el Otro del que habla Levinas—, y su instrumento principal en la justicia y la política de-colonizadoras. Los condenados tienen, así, el potencial de transformar el mundo moderno/colonial en un mundo de-colonizado transmoderno: un mundo donde la guerra ya no representa más la norma, sino la auténtica excepción.⁶⁵

El concepto de transmodernidad es, en cierto sentido, la expresión epistémica de la paradoja de la donación que ya se ha mencionado. Para ser consistente con la paradoja que lo inspira, el discurso de la de-colonización y la des-gener-acción tendría que ser entendido a la luz de la misma. No pueden tomar la forma de un nuevo universal imperial. La de-colonización misma, y el discurso a su alrededor, tendrían que tomar la forma de “regalo” o invitación al diálogo. El reconocimiento de la diversidad epistémica lleva a concebir los conceptos de la descolonización como invitaciones al diálogo, y no como imposiciones de una clase iluminada. Tales conceptos son expresiones de la disponibilidad de los sujetos que los producen o los usan para entrar en diálogo y producir cambios. La de-colonización, de esta forma, aspira a romper con la lógica monológica de la modernidad. Pretende, más bien, fomentar la transmodernidad: un concepto que también debe entenderse como una invitación al diálogo y no como un nuevo universal abstracto imperial. La transmodernidad es una invitación a pensar la modernidad/colonialidad de forma crítica, desde posiciones y de acuerdo con las múltiples experiencias de sujetos que sufren de distintas formas la colonialidad del poder, del saber y del ser. La transmodernidad envuelve, pues, una ética dialógica radical y un cosmopolitanismo de-colonial crítico.⁶⁶ El fin de tal ética y tal cosmopolitanismo es fomentar la comunicación entre los condenados, a la vez que destruir las jerarquías entre los sujetos considerados humanos y los sub-otros. En términos del discurso acerca de la colonialidad del ser, el esfuerzo consiste en acabar con la diferencia sub-ontológica y restaurar el

⁶⁵ La transmodernidad es un concepto de Enrique Dussel (1992) y (1999).

⁶⁶ Sobre cosmopolitanismo crítico, véase Walter Dignolo (2000b, pp. 721-748) y José David Saldívar (1991).

sentido y relevancia de la diferencia trans-ontológica. Sólo así el mundo del “Tú” del que hablaba Fanon podrá emerger.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Rolena. (1989). *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe de Guamán Poma de Ayala*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Benveniste, Émile. (1997). “Gift and Exchange in the Indo-European Vocabulary”. En Alan D. Schrift (ed.). *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity* (pp. 34-40). New York: Routledge.
- Bogues, Anthony. (2003). *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*. New York: Routledge.
- Butler, Johnnella E. (2001). “Ethnic Studies as a Matrix for the Humanities, the Social Sciences, and the Common Good”. En Johnnella E. Butler (ed.). *Color-Line to Borderlands: The Matrix of American Ethnic Studies* (pp. 18-41). Seattle: University of Washington Press.
- Césaire, Aimé. (2006). *Discurso sobre el colonialismo (fragmentos)*. *Latinoamérica: cuadernos de cultura latinoamericana 54*. Madrid: Universidad Nacional Autónoma de México, Unión de Universidades de América Latina.
- Coles, Romand. (1997). *Rethinking Generosity: Critical Theory and the Politics of Caritas*. Ithaca: Cornell University Press.
- Dussel, Enrique. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana, Golfo Centro, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna.
- _____. (1996). “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor”. En Eduardo Mendieta (ed.). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation*. Atlantic Highlands: Humanities.
- _____. (1992). *El encubrimiento del Indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México, D. F.: Cambio XXI.
- _____. (1977). *Filosofía ética de la liberación*. Vol. III. Niveles concretos de la ética latinoamericana. Buenos Aires: Ediciones Megápolis.
- Du Bois, W. E. B. (1999). *The Souls of Black Folk. Authoritative Text. Contexts. Criticisms*. New York: W. W. Norton & Co.
- Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (eds.). (1990). *Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Trotta.
- Ellison, Ralph. (1999). *Invisible Man*. Philadelphia: Chelsea House Publishers.
- Fanon, Frantz. (2001a). *Los condenados de la tierra*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2001b). *L’an V de la révolution algérienne*. Paris: La Découverte.
- _____. (1988). *Toward the African Revolution: Political Essays*. New York: Grove Press.
- _____. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

- Georas, Chloe S. (1997). "From Colonial Empire to Culture Empire: Re-reading Mitterand's Paris". M.A. thesis, Binghamton University.
- Goldstein, Joshua S. (2001). *War and Gender: How Gender Shapes the War System and Vice Versa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gordon, Jane Anna. (s.f.) "Legitimacy from Modernity's Underside: Potentiated Double Consciousness". *Worlds and Knowledges Otherwise*, 1, 3 (en preparación).
- Gordon, Lewis R. (2005). "Through the Zone of Nonbeing: A Reading of *Black Skin, White Masks* in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday". *The C. L. R. James Journal*, 11, 1.
- _____. (2000a). *Existential Africana: Understanding Africana Existential Thought*. New York: Routledge.
- _____. (2000b). "Du Bois's Humanistic Philosophy of Human Sciences". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568.
- _____. (1997a). "Fanon, Philosophy, and Racism". En *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (pp. 29-30). Lanham: Rowman & Littlefield.
- _____. (1997b). "Sex, Race, and Matrices of Desire in an Antiracist World". En *Her Majesty's Other Children: Sketches of Racism from a Neocolonial Age* (pp. 73-88). Lanham: Rowman & Littlefield.
- _____. (1995). *Bad Faith and Antiracist Racism*. Atlantic Highlands: Humanities Press.
- Gordon, Lewis R. (ed.). (1997). *Existence in Black: An Anthology of Black Existential Philosophy*. New York: Routledge.
- Gray, J. Glenn. (1959). *The Warriors: Reflections on Men in Battle*. New York: Harper & Row.
- Grosfoguel, Ramón. (2003). *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Hanke, Lewis. (1974). *All Mankind is One: A Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Gines de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Heidegger, Martin. (1996). *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*. Albany: State University of New York Press [Traducción al español más reciente: Heidegger, Martin. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta].
- Henry, Paget. (2005). "Africana Phenomenology: Its Philosophical Implications". *C. L. R. James Journal*, 11, 1.
- Holloway, John. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Buenos Aires: Antídoto.
- Horsley, Richard A. (ed.). (1997). *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Lander, Edgardo (ed.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Facultad de Ciencias

- Económicas y Sociales (FACES-UCV), Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (IESALC).
- Levinas, Emmanuel. (1998). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- _____. (1989). "As if Consenting to Horror". *Critical Inquiry*, 15, 485-488.
- _____. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Losurdo, Domenico. (2001). *Heidegger and the Ideology of War: Community, Death and the West*. Amherst: Humanity Books.
- Maldonado-Torres, Nelson. (s.f.). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press (en preparación).
- _____. (2006a). "Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo". En Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* (edición crítica). Madrid: Akal.
- _____. (2006b). "Reconciliation as a Contested Future: Decolonization as Project or Beyond the Paradigm of War". En Iain S. Maclean (ed.). *Reconciliation: Nations and Churches in Latin America*. London: Ashgate.
- _____. (2005a). "Liberation Theology and the Search for the Lost Paradigm: From Radical Orthodoxy to Radical Diversity". En Ivan Petrella (ed.). *Latin American Liberation Theology: The Next Generation*. Maryknoll: Orbis Books.
- _____. (2005b). "Decolonization and the New Identitarian Logics after September 11: Eurocentrism and Americanism against the Barbarian Threats". *Radical Philosophy Review*, 8, 1.
- _____. (2002). "Post-imperial Reflections on Crisis, Knowledge, and Utopia: Transgressive Critical Hermeneutics and the 'Death of European Man' ". *Review: A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations*, 25, 3.
- _____. (2001). "The Cry of the Self as a Call from the Other: The Paradoxical Loving Subjectivity of Frantz Fanon". *Listening: Journal of Religion and Culture*, 36, 1, 46-60.
- Mignolo, Walter. (s.f.). "The Rhetoric of Modernity and the Logic of Coloniality". En Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres and José David Saldívar (eds.). *Coloniality, Transmodernity, and Border Thinking* (en preparación).
- _____. (2005). "Mapping the Decolonial Turn: Post/Trans Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique". Conference in UC-Berkeley, April 21-23.
- _____. (2003a). "Os esplendores e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica". En Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado* (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.
- _____. (2003b). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- _____. (2003c). *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- _____. (2002). "Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica". En Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino* (pp.215-244). Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya Yala.
- _____. (2000a). *Local Histories / Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- _____. (2000b). "The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism". *Public Culture*, 12, 3, 721-748.
- _____. (1995). "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 11, 9-32.
- Mignolo, Walter and Wynter, Sylvia. (2003) "Unsettling the Coloniality of Being/ Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument". *The New Centennial Review* 3, 3, 257-337.
- Monteiro, Anthony. (2000). "Being an African in the World: The Du Boisian Epistemology". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568.
- Nietzsche, Friedrich. (1989). *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. New York: Vintage Books.
- Outlaw, Lucius T. Jr. (2000). "W. E. B. Du Bois on the Study of Social Problems". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 568.
- Quijano, Aníbal. (2001). "Globalización, colonialidad y democracia". En Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual (ed.). *Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.
- _____. (2000a). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research* XI, 2, 342-386.
- _____. (2000b). "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South*, 1, 3, 533-580.
- _____. (1992). "Raza, 'etnia', y 'nación': cuestiones abiertas". En Roland Forgues (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento*. Lima: Amauta.
- _____. (1991). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, 29, 11-20.
- Quijano, Aníbal and Wallerstein, Immanuel. (1992). "Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System". *International Social Science Journal*, 44, 559-575.
- Saldívar, José David. (1991). *Dialectics of Our America: Genealogy, Cultural Critique, and Literary History*. Durham: Duke University Press.
- Sandoval, Chela. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Sousa Santos, Boaventura de. (1992). "A Discourse on the Sciences". *Review*, 15, 1, 9-48.

- Todorov, Tzvetan. (1992). *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper Collins, Harper Perennial.
- Wallerstein, Immanuel. (1999). "The Structures of Knowledge or How Many Ways May We Know". En *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (pp. 185-191). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wolin, Richard (ed.) (1991). *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. New York: Columbia University Press.
- Wynter, Sylvia. (2003). "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation-An Argument". *The New Centennial Review* 3, 3, 257-337.
- _____. (1995). "1492: A New World View". En Vera Lawrence Hyatt and Rex Nettleford (ed.). *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- _____. (1990). "On Disenchanted Discourse: 'Minority' Literary Criticism and Beyond". En *The Nature and Context of Minority Discourse* (pp. 432-469). New York: Oxford University Press.
- _____. (1989). "Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles". *World Literature Today*, 637-647.