

3|2015

Nelson Maldonado-Torres

Transdisciplinariedad y decolonialidad

Abstract

The decolonization of knowledge involves various forms of transdisciplinarity but not all forms of transdisciplinarity are decolonial. This article offers an analysis of decolonial transdisciplinarity in relation to the European sciences, its disciplines, and methods. It identifies a “secular-line” which combines with a “color-line” to define the context and horizon of European sciences. Ethnic Studies appear as the site of a different attitude to the one found in the European sciences and as an example of decolonial transdisciplinary thinking.

Résumé

La descolonización epistémica envuelve variadas formas de transdisciplinariedad pero no todas las formas de transdisciplinariedad son decoloniales. Este artículo provee un análisis de la transdisciplinariedad decolonial en relación a las ciencias europeas, sus disciplinas, y métodos. Identifica una “línea secular” que se combina junto a una “línea de color” para definir el ámbito de formación de las ciencias europeas. Se propone a los Estudios Etnicos como forjadores de un tipo de actitud distinta a la que subyace a las ciencias europeas y como ejemplo de un pensamiento transdisciplinario decolonial.

Références électroniques

Nelson Maldonado-Torres, *Transdisciplinariedad y decolonialidad*, © 2012 Quaderna, mis en ligne le 28 janvier 2016, url permanente : <http://quaderna.org/?p=418>

Tous droits réservés

Transdisciplinariedad y decolonialidad

Nelson Maldonado-Torres

Rutgers University, New Brunswick
y Research Fellow, University of South Africa

Por varias décadas ya la formación de estudios llamados interdisciplinarios en la academia suscitan una mirada esquizofrénica. Por un lado, en el mejor de los casos, se les concede que responden a la necesidad de usar varias disciplinas para entender un área o problema, mientras por otro lado se les cuestiona por no poseer un método específico. Como el método ha sido la marca definitoria de racionalidad en las ciencias, la aparente ausencia del mismo hace que a estos espacios interdisciplinarios se los conciba como espacios menos racionales y rigurosos que los provistos por las disciplinas. El dicho de que los espacios interdisciplinarios necesitan de disciplinas fuertes, mientras lo opuesto no es necesariamente igualmente cierto, apunta a esta percepción del carácter secundario de las inter-disciplinas. Este ensayo intentará demostrar tres puntos principales : 1) que los espacios interdisciplinarios con una orientación emancipatoria o descolonizadora son mejor llamados y concebidos como “transdisciplinarios,” 2) que no todas las formas de transdisciplinariedad son necesariamente las mismas y que habría que especificar formas de transdisciplinariedad decolonial, y 3) que las formas de conocimiento transdisciplinares tienen una relación compleja con las disciplinas. Esto último quiere decir, por un lado, que el conocimiento transdisciplinar no es meramente un derivado o extensión de las disciplinas, y por otro que, en general, estos responden a una comprensión más amplia y compleja de la que típicamente sirve para fundamentar a las ciencias europeas, sus disciplinas, y métodos lo que implica que la “transdisciplinariedad,” o más precisamente la transdisciplinariedad decolonial, puede ayudar a descolonizar las disciplinas. Planteo además que el concepto de descolonización epistémica y, más ampliamente, los de la decolonialidad del ser, del poder, y del saber añaden precisiones importantes para entender las formas de conocimiento con un carácter descolonizador. Es decir, intento identificar y aclarar las bases de una práctica transdisciplinaria decolonial.

Las “disciplinas académicas” tienen una raíz muy fuerte en la universidad occidental moderna. La universidad occidental, con sus disciplinas y ramas del conocimiento, es una institución de cambio relativamente lento y basa su legitimidad en procesos históricos de alta envergadura y de larga duración, tal y como por ejemplo el surgimiento de una línea de demarcación entre la revelación o la fe religiosa y el conocimiento secular. Uno de los argumentos más amplios que se avanzan en este ensayo es que la universidad occidental y las disciplinas académicas no sólo reflejan la formación de un mundo dividido por la línea secular entre un ámbito llamado religioso y el ámbito público y del estado-nación, sino que también reflejan lo que puede llamarse, siguiendo a W.E.B. Du Bois, una “línea de color,” también de larga duración, entre el mundo europeo típicamente aludido por la categoría de *humanitas* y por las humanidades y el mundo de comunidades colonizadas y deshumanizadas típicamente aludidas con el concepto de *anthropos*. En este acercamiento me sumo a otros estudiosos y teóricos de la modernidad occidental y de sus formas de conocimiento.¹

¹ Véase, por ejemplo, el trabajo de Sylvia Wynter, “The Ceremony Must be Found : After Humanism,” *Boundary 2* 12.3 (1984), p. 19-65; Sylvia Wynter, “On Disenchanting Discourse : ‘Minority’, Literary Criticism and Beyond,” *The Nature and Context of Minority Discourse*, ed. Abdul Jan Mohamed y David Lloyd, New York, Oxford UP, 1990, p. 432-469; Sylvia Wynter, “Columbus and the Poetics of the Propter Nos,” *Annals of Scholarship* 8.2 (1991), p. 251-86; Sylvia Wynter, “Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom : Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument,” *The New Centennial Review* 3.3 (2003), p. 257-337; Walter D. Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity : Global Futures, Decolonial Options*, Durham, Duke UP, 2011; Osamu Nishitani, “Anthropos and Humanitas : Two Western Concepts of ‘Human Being’,” trans. Trent Maxey, *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, ed. Naoki Sakai and Jon Solomon, Hong Kong, Hong Kong UP, 2006, p. 259-274.

El otro punto clave es que la consideración propia de los retos epistemológicos que emergen desde las zonas del no-ser del *anthropos* requieren y demandan la superación de los límites de las disciplinas.² He ahí donde encontramos con más claridad ejemplos de transdisciplinariedad decolonial. Comienzo pues con un análisis del significado de una de las expresiones de más relevancia y alcance en el siglo pasado : el surgimiento de los Estudios Étnicos a partir de la huelga del Frente para la Liberación del Tercer Mundo (Third World Liberation Front) en las universidades del Estado de California en San Francisco y de la Universidad de California en Berkeley. Para elaborar el significado de los Estudios Étnicos y de la propuesta de transdisciplinariedad decolonial que ofrecen, recurriré a un diálogo con varias figuras que trabajan el tema del conocimiento en el campo de la filosofía y de la teoría, entre ellas Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Jürgen Habermas, y Michel Foucault. Sus planteamientos sobre la modernidad sirven de referencia para considerar las diferencias entre modernidad/colonialidad y decolonialidad, y entre disciplina moderna y transdisciplinariedad decolonial.

¿Qué son los “estudios étnicos”?

Los espacios interdisciplinarios con carácter emancipatorio o descolonizador a los que me refiero son aquellos que surgieron en la academia estadounidense en la década de 1960's y a comienzos de los 70's y que han llevado el nombre de “estudios étnicos”³. Estos incluyen a los estudios africano-americanos (Black Studies, African American Studies, Africana Studies), los estudios indígenas (American Indian Studies; Native American Studies), los estudios asiático-americanos (Asian American Studies; Asian Diaspora Studies) y los estudios enfocados en comunidades de descendencia latinoamericana en los Estados Unidos (Latino Studies). En este contexto el término “étnico” no remite simplemente a la etnicidad sino a un punto de vista que considera a ciertos sujetos como nacionales o con todo el derecho a reclamar ciudadanía y participación en el orden moderno occidental, mientras que relega a otros a una condición en la cual la pertenencia nacional o la integración en el orden moderno occidental se ve constantemente cuestionada. Es decir, lo étnico aquí no nombra tanto una diferenciación entre distintas etnicidades, sino que identifica una línea divisoria entre grupos clasificados como étnicos y otros que parecería que están por encima de la categoría de etnicidad. En otras palabras, los sujetos normativos de sociedades modernas típicamente no se ven como étnicos, sino solamente como sujetos o sujetos nacionales. Los étnicos son otros, y estos otros no están representados de forma equitativa ni en el manejo de las instituciones de poder, ni en la cultura, ni en la producción de conocimiento, entre muchas otras áreas. Por eso los “estudios étnicos” en los Estados Unidos han sido típicamente estudios sobre la condición de las llamadas “minorías étnicas” y no sobre todo tipo de etnicidad, aunque obviamente todo tipo de etnicidad y de diferenciación inter-humana les concierne. Por eso es también que el concepto de raza, más que el de etnicidad, es usado en los mismos.

El concepto de etnicidad fue el punto de consenso, por así decir, entre administraciones universitarias que se resistían a la idea de unos estudios del “tercer mundo” ligados a movimientos de empoderamiento de comunidades convertidas en minoría, y los movimientos estudiantiles que lucharon por la creación de espacios dedicados al estudio del pensamiento descolonizador al final de la década de los 60 y principios de los 70. Mientras para las administraciones en cuestión lo “étnico” era más fácil de admitir que lo racial o lo decolonial en una universidad de corte liberal, los movimientos juveniles aprovechaban para plantear un punto crucial : las mismas desigualdades jerárquicas en el

² Las referencias de Sylvia Wynter y de Walter D. Mignolo antes mencionadas también tocan en estos aspectos.

³ Para un recuento general de este tipo de estudios ver, Johnella Butler (ed.), *Color-line to Borderlands : The Matrix of American Ethnic Studies*, Seattle, U of Washington P, 2001, y Philip Q. Yang, *Ethnic Studies : Issues and Approaches*, Albany, State U of New York P, 2000.

estado nación modernas basadas en la jerarquía de razas continuaban bajo el manto del discurso sobre la etnicidad. Ya en la segunda mitad del siglo XX, más importante que un nombre específico para referirse a formas de deshumanización que constituyen al estado moderno es el hecho de que estas diferenciaciones se enmascaran en expresiones aparentemente más neutras y descriptivas tales como etnicidad. En este sentido hay una teoría, a la vez que una intervención política y epistémica, implícita en los “estudios étnicos” : estos versan sobre las jerarquías implícitas o explícitas naturalizadas en la modernidad y el estado moderno. Desde esta perspectiva, siguiendo a Fanon, decir “¡Mira, un *negro!*” desde una perspectiva científica positivista o de curiosidad étnica es a fin de cuentas lo mismo que decir “¡Sucio *negro!*” desde una perspectiva abiertamente racista.⁴ Los nuevos enfoques intentan revelar estas continuidades.

En resumen, propongo ver a los estudios étnicos como espacios en la academia que :

a) consideran de forma central dinámicas de exclusión en las formas hegemónicas de poder, ser, y conocer, para lo cual

b) usan los conceptos de raza, género, clase, y otros marcadores de diferencia humana jerárquica y naturalizada, y que además

c) toman como fuente la articulación de problemas que se plasman en variadas expresiones de conocimiento y de expresión creativa, incluyendo el trabajo intelectual, el trabajo artístico, la movilización social, y la vida “ordinaria” de comunidades de color y que

e) tienen una orientación emancipatoria o descolonizadora en el sentido de que están enraizados, no en la actitud liberal de las artes liberales cuya tendencia principal es la oposición al dogmatismo y el cultivo de la tolerancia frente a la diversidad, sino en una actitud decolonial que busca el desmantelamiento de formas de poder, ser y conocer deshumanizadoras y la creación de lo que Frantz Fanon planteó como el mundo del *Tu*.⁵ Es este tipo de actitud y de meta o propósito lo que lleva a

f) apropiarse críticamente del uso de múltiples disciplinas y métodos, sobre todo en las humanidades y ciencias sociales, y a construir nuevas categorías metodológicas, formas discursivas, prácticas pedagógicas y políticas y espacios institucionales que buscan expandir un movimiento de emancipación, liberación, y descolonización del poder, del ser y del saber.

Es esta combinación de elementos lo que hace de esta forma de estudios espacios transdisciplinarios decoloniales.

Retos de los “estudios étnicos”

Vistos desde afuera y con los lentes de las ciencias europeas, estos espacios transdisciplinarios decoloniales aparecen de forma limitada y desvirtuada. Se les considera usualmente como áreas parcializadas y derivativas basadas en asuntos de identidad (“identity-based fields”) que tienen relevancia limitada y parcial y cuyos compromisos desafían a la objetividad necesaria de las ciencias. Tanto por sus áreas de enfoque, como por los problemas que estudia y por la composición usual de sus investigadores y estudiantes, los estudios étnicos no solo se presentan ante esta mirada como campos sin método, sino también como áreas con color. Color, para la conciencia moderna, representa no sólo la ausencia de disciplina, sino la falta de capacidad racional y la presencia de emoción, particularmente bajo la forma de sentimientos de pasión, entusiasmo, resentimiento e ira que no se pueden superar.

⁴ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Editorial Akal, 2009, p. 111.

⁵ *Ibid.*, p. 190.

Desde esta perspectiva, resulta que el método y la disciplina están ausentes precisamente donde parecerían necesitarse más : en los espacios que no sólo se identifican con color, sino que surgieron por la actividad de comunidades de color, lo que los hace todavía más sospechosos pues no parecen remitirse a imperativos racionales internos al mundo académico o moderno occidental.

La ausencia de un método y disciplina específica en los variados estudios étnicos han llevado a algunos a pensar que la existencia de los mismos es provisional. Según este punto de vista, estos solo satisfacen la necesidad de ofrecer un espacio para que, sobre todo, estudiantes de color aprendan sobre sus comunidades, mientras las disciplinas poco a poco se van encargando de extender sus áreas de cobertura de forma más democrática que antes. Una vez que las disciplinas logren un mínimo de incorporación de los temas asociados a las comunidades de color, la idea es que los espacios interdisciplinarios de color desaparezcan o se conviertan solamente en complementos a unidades de investigación y de servicios a los estudiantes. La lógica no es muy distinta a la que inspira la perspectiva republicana francesa de que en una república solo existen ciudadanos y que cualquier intento de afirmar diferencias entre grupos implica la afirmación de un comunitarismo que milita contra principios universalistas. Tampoco difiere mucho de la noción de que una vez se crea legislación que en principio admite la existencia de derechos a “minorías” ya el racismo ha sido superado y se vive en una sociedad pos-racial. Las ciencias europeas se conciben universales y pos-raciales. La existencia de unidades que insisten en la realidad del racismo y en su presencia en los métodos y formas de estudio académico va directamente en contra a esa pretensión al igual que en contra de la noción de que la sociedad ya disfruta de un status pos-racial. Por eso los “estudios étnicos” tienden a crear malestar y cierta ansiedad, siempre camuflados de varias formas, incluyendo juicios a priori o casi a priori sobre la calidad de la investigación o la aparente falta de métodos en esas áreas.

Otra postura sobre la viabilidad de los “estudios étnicos” es que estos deben convertirse en pequeños programas de posgrado alimentados sea con profesores que tienen sus nombramientos en las unidades disciplinarias y trabajan para la unidad interdisciplinaria de forma secundaria, sea con profesores que, si bien tienen sus nombramientos en los espacios interdisciplinarios, al fin y al cabo preferirían ser miembros principales de las unidades disciplinarias y lamentan haber sido contratados en las áreas interdisciplinarias. La esquizofrenia a la que aludí al principio encuentra su lugar dentro de los propios estudios étnicos en profesores e investigadores que, en el mejor de los casos, encuentran válida la incorporación de varios métodos en un campo interdisciplinario, pero que, en general, solo conciben ese espacio como derivativo y secundario. Son estas posiciones las que, desde adentro, justifican la restricción de estas áreas de estudio a un nivel subgraduado solamente y las que contribuyen a un proceso de recolonización de lo que inicialmente se concibió como un proyecto descolonizador.

Cuando uno considera la presión y el efecto de la mirada exterior a los estudios étnicos, mirada que los considera como poco racionales, como dependientes, y/o como prescindibles y pasajeros y si se considera además la actitud de quienes lamentan haber obtenido un puesto en el interior del campo de los estudios étnicos, o quienes ven el espacio en el que trabajan como secundario (quizás no políticamente pero sí epistemológicamente) respecto de las otras disciplinas, resulta sorprendente que los estudios étnicos todavía continúen existiendo. El hecho de no sólo que continúen existiendo hoy, sino que también hayan extendido su alcance y dejado su huella en múltiples campos y áreas del saber indica también cuán fuerte ha sido el nivel de compromiso de varias generaciones de estudiantes, profesores, investigadores y otros miembros de la sociedad con los mismos. Argumento en este ensayo que este impacto de los variados estudios étnicos y su subsistencia y crecimiento continuo también tiene que ver con sus complejos y variados fundamentos epistemológicos. Frente a la posición que argumenta que los espacios interdisciplinarios necesitan que existan disciplinas para existir, presento el argumento de que la transdisciplinariedad decolonial tiene primacía epistemológica, ética y política sobre la disciplina y el método.

Ciencias europeas, disciplina y método : la formación de la línea secular y la línea de color

Las ciencias europeas modernas, entiéndase por esto, todo el enramado de las humanidades, las ciencias sociales, y las ciencias naturales que fueron gradualmente alojadas, y en algunos casos inventadas, en la universidad de investigación europea moderna ocuparon un lugar central en el surgimiento de la conciencia occidental moderna. Esa conciencia respondió en parte o al menos tomó como punto de apoyo y ayudó a generar la crisis de la visión escolástica del mundo, visión que estaba ligada a un orden social, también en crisis, y al que le proveía legitimación.

El proceso de cuestionamiento y crisis de la visión de mundo escolástica se dio gradualmente y de forma cada vez más profunda entre los siglos XII y XVI. El humanismo incipiente en esos momentos comenzaba a trazar una línea entre lo religioso y lo secular, dándole cada vez más autonomía y valor a lo segundo. Ésta es una *línea secular*, que divide lo religioso o lo divino de lo mundano y humano. La misma irrumpe en un contexto donde la línea dominante es teológica, la cual opera estableciendo una dicotomía entre la religión verdadera y las religiones falsas. Mientras en el mundo definido por la línea teológica rige la revelación y la tradición cristiana por encima de otras religiones y costumbres, en el mundo definido por la línea secular domina la razón secular y los criterios de razonabilidad inmanentes en la razón misma y en las distintas esferas culturales o actividades humanas que existen, por encima de la teología y de la religión. Es decir, la línea secular propone a la razón como razón secular y como razón pública y universal, mientras la razón religiosa, o cualquier otra pretensión de conocimiento basado en lo divino, ha de ser restringida al ámbito de lo privado y específico.

La línea secular que es parte de la modernidad occidental se va conformando a partir de la creación del humanismo. Del humanismo surge la idea del ser humano como *humanitas*, es decir, como sujeto con una importante autonomía del orden divino o *divinitas* y con valor propio.⁶ *Humanitas* ocupa un lugar central y fundacional en lo que luego se llamarán las humanidades, de forma parecida al rol que *divinitas* jugaba y juega dentro de la teología. La idea de las humanidades luego se generaliza, para abarcar también las ciencias, en la noción de las artes liberales, las que también se definen en gran forma en oposición al dogmatismo. Las artes liberales nombran quizás la actitud principal a tomar frente a la diversidad de creencias o a lo que también se denomina en la teoría política como el “hecho del pluralismo” (“the fact of pluralism”), un hecho que se hace claro ante la división del cristianismo tras el surgimiento del protestantismo en occidente. La conciencia moderna occidental se define de esa forma como conciencia liberal que evita el dogmatismo y que respeta el pluralismo religioso. Constatamos pues que la línea secular va creando y es creada ella misma a partir de procesos e intervenciones que le van dando fuerza al humanismo, a las humanidades, y a un tipo de actitud liberal, una actitud que se basa en la afirmación de la razón pública secular, la oposición al dogmatismo, y la tolerancia a la diversidad, sobre todo religiosa. Las “artes liberales” son vistas como instrumento civilizatorio pues ellas crean conciencia sobre y avanzan el proyecto y la actitud de la modernidad. Esto lo veremos con más detalle más adelante.

Esta forma de ver a la conciencia de la modernidad occidental, es decir, a su forma particular de entender y de aproximarse al mundo, es en gran medida la forma en que la modernidad se ve a sí misma. La conciencia moderna occidental se propone a sí misma como eminentemente secular, racional, y tolerante ante la diversidad religiosa. Concibe un mundo al otro lado de la línea secular donde impera la subyugación y la ignorancia. Ese es un mundo típicamente denominado como medieval o antiguo en oposición al mundo moderno. El mundo moderno también se concibe como el espacio civilizatorio donde no solo la razón, sino también la libertad reinan. La libertad es vista en primer lugar como libertad de pensamiento y de opinión frente a lo que se concibe como el yugo del

⁶ Para un análisis sucinto de la relación entre el concepto de *humanitas*, el de *divinitas*, y el de *anthropos* ver Nishitani, *op. cit.*, p. 259-274. Walter Mignolo, quien ha contribuido de forma fundamental en la teorización de la relación entre modernidad y colonialidad y con quien he mantenido un diálogo largo y amplio con respecto a estos temas, hace uso del análisis de Nishitani en su interpretación de la diferencia colonial. Ver Walter Mignolo, *op. cit.*, 2011.

dogmatismo religioso y la autoridad de la tradición. Estas son algunas de las bases y presupuestos de la modernidad occidental y de su conciencia a partir del giro secular que estableció la modernidad.

El giro secular de la modernidad occidental responde a lo que concibe como excesos y límites del giro monoteísta cristiano que tomó la civilización europea a partir de la cristianización del imperio romano en el siglo cuarto de la era cristiana. Estos excesos y límites se manifestaron con mayor agudeza en el escolasticismo cristiano de los siglos XII al XV, lo que en parte explica el surgimiento del humanismo. Si el giro monoteísta cristiano introdujo la división entre verdad y salvación ultraterrena por un lado, y falsedad y perdición por otro, el humanismo propuso la división entre religión como opinión privada por un lado y razón secular pública por otro. De esa forma el giro monoteísta cristiano quedaba ubicado como simple opinión y quedaba el espacio abierto para el desarrollo de la razón secular, ahora concebida como moderna frente a los parámetros de la antigüedad y de la era ahora llamada medieval.

Lo que no se advierte típicamente o a lo que se le considera mucho menos relevante es que durante este mismo periodo del siglo XII al XV, surgió en el cristianismo la creencia de que la línea fundamental entre cristianos y no cristianos no era solo la de religión verdadera en oposición a las religiones falsas, sino la de comunidades con religión opuestas a sujetos no religiosos.⁷ Como el tener religión es la marca más clara de la existencia de un alma, la idea de sujetos sin religión se asociaba a la noción de seres sin alma. Esta oposición entre sujetos plenamente humanos y otros cuya humanidad estaba en cuestión fue parte de una nueva división, ya no epistemológica como en el caso de la diferenciación entre religión verdadera y religiones falsas, sino ontológica.⁸ Esta división también estaba comenzando a manifestarse como oposición entre sujetos que vivían en zonas habitables y sujetos que vivían en zonas que se consideraban no habitables.⁹ De esta manera comienza a instalarse un imaginario civilizatorio basado en diferencias de tipo ontológico de acuerdo a las cuales ciertas comunidades son más representativas del ideal del humano que otras. Sin embargo, el monoteísmo hacía difícil que este imaginario aflorara pues el monoteísmo solo admite un tipo de ser, el que está vinculado a la divinidad. Esta imposibilidad a priori de concebir la existencia de distintos grados y formas de ser humano debido a la centralidad de una única divinidad y de la relación de la creación con ella, comenzaría a eliminarse con el cuestionamiento de la centralidad de lo divino a partir del giro secular humanista.

El giro secular humanista que establece la línea entre lo secular y lo religioso responde críticamente a los límites y excesos del imaginario escolástico y de su división binaria entre religión verdadera y religiones falsas, y no advierte, sino que se nutre de, el nuevo tipo de diferencias de carácter ontológico que va surgiendo al margen de ese imaginario. La línea secular que desplaza a la línea teológica escolástica queda así marcada por la línea ontológica que estaba comenzando a surgir al margen del escolasticismo. El encuentro más dramático y momento crucial de fusión entre estas líneas se dará en el llamado “descubrimiento” de las Américas.

Cristobal Colón representa en gran medida las contradicciones y fusiones que se están dando en ese momento. Comprometido a ultranza con la expansión del cristianismo, Colón también contribuye a la dislocación del mismo al concebir a los indígenas que encuentra en los territorios que “descubre” en su viajes como sujetos sin religión. Aunque Colón quería resaltar la facilidad con la que se podía

⁷ Ver Nelson Maldonado-Torres, “Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World,” *Journal of the American Academy of Religion* 82.3 (2014), p. 636-665, y Nelson Maldonado-Torres, “Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World,” *Journal of Religious Ethics*. 42.4 (December 2014), p. 691-711.

⁸ *Ibid.*, p. 697-704, y N. Maldonado-Torres, “Race, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World,” *op. cit.*, p. 651.

⁹ Sylvia Wynter, “1492 : A New World View,” *Race, Discourse, and the Origin of the Americas : A New World View*, ed. Vera Lawrence Hyatt y Rex Nettleford, Washington, Smithsonian Institution Press, 1995, p. 20-38.

cristianizar (y dominar) a los indígenas, pues parecían no tener religión alguna, también le ofrecía bases a la división ontológica que apuntaba a la existencia de distintas formas de ser humano en el mundo. Esa división era difícil dibujarla en el mundo conocido hasta entonces, pero se convertía en una forma de pensamiento viable ante la emergencia de territorios descubiertos y de un “Nuevo Mundo.” De ahí que en la primera mitad del siglo XVI se produce una de las discusiones más relevantes para la modernidad, aquella que intenta decidir si los indígenas descubiertos tienen alma o no.¹⁰ Como en los últimos doscientos años la modernidad ha sido identificada con el norte y el centro de Europa, y esta discusión tuvo lugar en el sur de Europa y en sus colonias, la relevancia de la misma se ha mantenido en gran manera invisible en las discusiones acerca de la modernidad. A lo sumo, esta problemática se considera parte de los estudios coloniales pero no parte de la teorización sobre la modernidad ni sobre Europa. Pero si se la considera, como se la debiera considerar, es decir, como parte fundamental de la episteme europea, las consecuencias son profundas y muy aclaratorias, pues muestra como la modernidad ha tomado simultáneamente como tareas tan centrales a la civilización, entendida como expansión y fortalecimiento de la línea secular, por un lado, y al colonialismo, a la esclavitud racial, y a la ontologización jerárquica de diferencias humanas, por otro. La naturalización y la jerarquización de diferencias humanas en la modernidad/colonialidad es la expresión de la línea que instaura el orden secular y las diferencias ontológicas entre humanos. Ante esta problemática, la actitud liberal moderna es, en efecto, muy restrictiva al limitarse a poner de relieve el “hecho del pluralismo,” cuando la modernidad misma produce el “hecho de la deshumanización” moderno/colonial como veremos más adelante.

La convivencia de la línea secular y la línea ontológica en la modernidad hace que la conciencia y la actitud del sujeto moderno no solo sea en gran medida liberal, tolerante, e hiper-racionalista, sino también, por decirlo de forma directa, racista. El problema fundamental del humanismo, las artes liberales y las ciencias europeas es que se montan sobre e intentan fortalecer el giro secular y la línea entre lo secular y lo religioso, pero no advierten su participación en la producción de la línea ontológica moderno/colonial o la forma en que se enriquecieron y se enriquecen gracias a ella. Por esto mismo las disciplinas de la universidad europea moderna podían y pueden convivir con y ayudar a producir la invisibilización, la marginalización y la patologización de comunidades racializadas y colonizadas, de sus obras y productos. Esto hace también que los métodos y presuposiciones de estas disciplinas no solo operen dentro de los límites y fronteras de la línea secular, sino que jueguen un rol crucial en asimilar los problemas creados por la línea ontológica a problemas de otro tipo, particularmente a problemas que tienen que ver con la oposición entre religión y secularismo, o tradición y razón, que sirven para evadir la confrontación con el “hecho de la colonialidad.” Lo que no se advierte es que la línea ontológica moderno/colonial crea diferencias ontológicas moderno/coloniales o, lo que es lo mismo, diferencias sub-ontológicas, y no meramente diferencias epistemológicas dentro del orden de lo humano. Dicho de otro modo : la línea ontológica moderno/colonial crea zonas de ser y zonas de no-ser que redefinen la división entre las zonas de lo religioso y lo secular y los problemas que se abren por ella.

Más allá de las ciencias europeas modernas y liberales : los estudios étnicos frente al “hecho de la deshumanización” o “hecho de la colonialidad”

Vistas desde la apertura epistémica de los “estudios étnicos,” las ciencias modernas occidentales aparecen como forjadoras de una línea divisoria epistemológica que es también una línea que ayuda a estructurar la esfera del poder y la producción de sentido, entre lo que considera lo secular y lo que se

¹⁰ Ver Lewis Hanke, *All Mankind is One : A Study of the Disputation Between Bartolome de Las Casas and Juan Gine s de Sepu lveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indian*, Illinois, Northern Illinois UP, 1974, y Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge UP, 1982. Ver también Enrique Dussel, *1492 : El encubrimiento del Otro : Hacia el origen del “mito de la modernidad,”* La Paz, Bolivia, Plural editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1994, p. 69-75.

entiende como religión. De la misma forma y simultáneamente estas ciencias juegan un rol crucial en crear y mantener una línea de diferenciación ontológica entre entes en la zona del ser y en la zona de no ser. Mientras la línea secular responde al “hecho del pluralismo,” la línea ontológica responde a lo que podría llamarse el “hecho de la desigualdad humana” tal y como fue tematizado en el contexto de expansión imperial moderna europea. El “hecho de la desigualdad humana” fue una forma de expresar el convencimiento de los europeos de que ellos pertenecían a un modelo superior de humanidad y de que otros sujetos y comunidades eran inferiores. Este aparente “hecho” hace que la colonización del no-europeo suponga no solo la explotación, sino también la deshumanización de los colonizados, lo que crea un nuevo hecho que se le empieza a hacer evidente sobre todo al colonizado : “el hecho de la deshumanización.” Los estudios étnicos surgen como respuesta crítica al “hecho de la deshumanización” y para esto lo identifican con el concepto de la línea de color, la cual se puede entender como línea ontológica moderno/colonial.

La línea ontológica moderno/colonial no distingue entre el Ser y los seres, como planteaba Heidegger con su noción de diferencia ontológica, sino una división entre el Ser y los seres tales y como son concebidos por la modernidad y aquellos que se conciben como exteriores a esa esfera.¹¹ Se trata de una diferencia ontológica moderno/colonial, a lo que también ya me he referido como diferencia sub-ontológica.¹² Desde esta perspectiva el problema principal que crea la modernidad no es el desafío que la tecnología presenta a las formas en que se devela el Ser, sino las formas en que tanto el Ser en el mundo moderno como la tecnología implican ya sea la indiferencia ante la producción de la zona del no ser, ya sea la participación activa y efectiva en su creación o reproducción.

La línea secular se les hace muy presente a los europeos, pues es la línea prominente y más visible en el contexto de sociedades de mayoría blanca que confrontan el “hecho del pluralismo.” La línea ontológica moderno/colonial servía principal, aunque no únicamente, para establecer la diferencia entre el europeo y el no-europeo, lo que quiere decir que la misma se hacía más visible en los territorios colonizados, aunque también se utilizaba y dejaba notar en la diferenciación entre sujetos nacionales y grupos que pertenecían a las llamadas minorías étnicas y religiosas en Europa. Estas líneas y significados se cruzan y crean múltiples posibilidades para la continuación del “hecho de la deshumanización” tanto en los centros metropolitanos europeos como en la antes llamada periferia.

El análisis de las artes liberales y de las ciencias europeas que ofrezco explica en parte por qué algunas de las intervenciones más tempranas sobre la necesidad de los llamados estudios étnicos plantearon la necesidad de crear, no departamentos o programas de estudios étnicos en facultades de artes liberales o de humanidades y ciencias (Schools of Liberal Arts; College of Arts and Sciences), sino facultades del tercer mundo (Third World Colleges). Eso fue justamente lo que el grupo de estudiantes, en su mayoría internacionales y de color, de las Universidad del Estado de California en San Francisco y la Universidad de California en Berkeley, exigieron en sus demandas para finalizar lo que hasta hace poco eran las huelgas estudiantiles más largas en la historia de la universidad en los Estados Unidos.¹³ La mayoría de estos estudiantes estaban afiliados a diversos grupos de estudiantes

11 Ver Martin Heidegger, *Being and Time : A Translation of Sein und Zeit*, trans. Joan Stambaugh, Albany, State U of New York Press, 1996, y Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being : Contributions to the Development of a Concept,” *Cultural Studies*, 21.2-3 (2007), p. 249-256.

12 Ver N. Maldonado-Torres, *ibid.*, p. 253, y N. Maldonado-Torres, “Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World,” *op. cit.*, p. 700. El concepto de diferencia ontológica moderno/colonial o diferencia sub-ontológica se relaciona al concepto de Walter Dignolo de “diferencia colonial” que el autor usa para corregir el discurso sobre diferencias culturales. Para Dignolo, la diferencia colonial hace referencia a la colonialidad y al conocimiento, y no a la cultura. La diferencia colonial es el punto de partida del pensamiento decolonial. Mi formulación aquí intenta desarrollar la dimensión ontológica de esta diferencia, lo que lleva a mostrar dimensiones de la colonialidad y de la decolonialidad del poder y del ser que son fundamentales para el pensamiento decolonial, a saber, las dimensiones del proyecto y de la actitud decolonial. Para un desarrollo del concepto de diferencia colonial, ver Walter Dignolo, *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton UP, 2000.

de color y decidieron unirse bajo el nombre de Frente para la Liberación del Tercer Mundo (Third World Liberation Front).

El concepto de “tercer mundo” es sin duda hoy un resabio de la era de la guerra fría, pero el mismo puede entenderse más allá de un contexto geopolítico particular. Este concepto se basa en la idea de que la única relación dialéctica importante es la del primer mundo con el segundo. El tercer mundo está fuera de esta dialéctica relevante y solo cuenta en tanto y en cuanto el primer o el segundo mundo tienen influencia en el mismo. En este sentido la noción del tercer mundo sigue el patrón de percibir a los territorios colonizados o empobrecidos por Europa como territorios o pueblos que están fuera de la historia. El tercer mundo tiene una existencia fantasmagórica y la situación es peor aún para comunidades que están excluidas del estado o de la idea de nación en el mismo tercer mundo. En la década de los sesenta existía la idea de que la insurgencia política en el tercer mundo incluía o abría la posibilidad a incluir fuerzas insurgentes de comunidades colonizadas dentro del tercer mundo mismo, y por eso la juventud de color en los Estados Unidos se identificaba con estos procesos.

La noción de Tercer Mundo presupone y refleja la línea ontológica y la diferenciación entre *humanitas* y *anthropos* que es constitutiva de la modernidad occidental.¹⁴ Plantear la idea de una Facultad del Tercer Mundo implica, no solo el reconocimiento de otras facultades como espacios del y para el primer mundo, sino la necesidad de un espacio dedicado a identificar e intentar superar la línea ontológica moderna/colonial y sus efectos. Esto presupone la percepción de la fusión entre la línea secular y la línea ontológica en la modernidad y la conciencia del rol colonial de las ciencias que no registran la existencia ni la influencia de la línea ontológica moderna/colonial. La Facultad del Tercer Mundo tendría que ser una Facultad que ayudase a forjar una actitud y unos métodos adecuados a la tarea de la superación de la línea ontológica o, lo que es lo mismo, que contribuyese a avanzar el proyecto incompleto de la descolonización. Esta actitud y estos métodos tendrían que ser pues descolonizadores o decoloniales, distintos a la actitud liberal que surge frente a la línea teológica y al hecho del pluralismo, que evade el planteamiento de la línea ontológica moderno/colonial como problema.

La actitud decolonial

La actitud es una dimensión fundamental en la tarea de producir conocimiento y está relacionada con el surgimiento mismo de la filosofía. Edmund Husserl, por ejemplo, argumentó que la emergencia de la filosofía conlleva un cambio de una actitud ordinaria y natural de acercarse y de percibir al mundo a una actitud propiamente filosófica que se pregunta a cerca de la verdad y ya no solamente de la función de las cosas.¹⁵ Husserl veía a los polos opuestos del positivismo y el escepticismo como expresiones de actitudes que la fenomenología podía superar al permitirle al sujeto adoptar una actitud distinta a través de la *epoché* fenomenológica. La *epoché* indica un cambio de actitud y representa un viraje en la forma en que el sujeto se ubica y relaciona con el mundo no muy distinta a la que se da en una conversión religiosa.¹⁶

¹³ Ver Fabio Rojas, *From Black Power to Black Studies : How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*, Baltimore, Johns Hopkins UP, 2007, p. 68, y Tomás Summers Sandoval, Tomás F., Jr., *Latinos at the Golden Gate : Creating Community and Identity in San Francisco*, Chapel Hill, U of North Carolina P, 2013, p. 168.

¹⁴ N. Osamu, *op. cit.*

¹⁵ Ver Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. Julia V. Iribarne, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

El tema de la actitud es retomado por Heidegger en su concepción de autenticidad e inautenticidad. También aparece en Habermas cuando teoriza acerca de la ética comunicativa que le da expresión al proyecto incompleto de la modernidad : la modernidad depende de e invita a una actitud post-convencional donde los sujetos se preguntan sobre la verdad de las cosas y por tanto buscan dar razones ante otros sujetos.¹⁷ Michel Foucault también habla de la modernidad, no tanto como periodo, sino como actitud. Foucault comenta en su clásico texto sobre “¿Qué es la ilustración?” :

Haciendo referencia al texto de Kant, me pregunto si no se puede considerar a la modernidad más bien como una actitud que como un período de la historia. Con una “actitud” quiero decir un modo de relación con y frente a la actualidad; una escogencia voluntaria que algunos hacen; en suma, una manera de pensar y de sentir, una manera, también de actuar y de conducirse que marca una relación de pertenencia y, simultáneamente, se presenta a sí misma como una tarea.¹⁸

La actitud moderna toma varias formas, pero todas ellas están relacionadas a una forma de ubicarse en el tiempo y por tanto en la historia. La actitud moderna es “la actitud que permite aprehender lo que hay de ‘heroico’ en el momento presente,” así como una actitud histórica-crítica lleva a lo que Foucault llama una “ontología crítica de nosotros mismos.”¹⁹

No se si algún día alcanzaremos el estado de madurez. Muchas cosas en nuestra experiencia nos convencen de que el evento histórico de la *Aufklärung* no nos ha llevado a ese estado y de que aún no lo alcanzamos. Sin embargo, me parece que se puede asignar un sentido a la interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros-mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la *Aufklärung*. Me parece que esa misma interrogación es una manera de filosofar que no ha dejado de aparecer, con su importancia y su efectividad, durante los dos últimos siglos.²⁰

Foucault continúa estableciendo un lazo directo entre la actitud moderna y su propia labor intelectual :

Hay que considerar a la ontología crítica de nosotros mismos, no ciertamente como una teoría, como una doctrina, ni siquiera como un cuerpo permanente de una saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, como un *ethos*, como una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es, simultáneamente, un análisis histórico de los límites que nos son impuestos y un experimento de la posibilidad de rebasar esos límites.

16 *Ibid.*, p. 185-194.

17 Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* [1983], trans. Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen, Cambridge, MIT Press, 1990, p. 124.

18 Michel Foucault, “¿Qué es la Ilustración? [Qu’est-ce que les Lumières?],” trad. Jorge Dávila, *Actual* 28 (1994), p. 8.

19 *Ibid.*, p. 9.

20 *Ibid.*, p. 18.

Esta actitud filosófica debe traducirse en un trabajo realizado en indagaciones diversas. Ellas tienen su coherencia metodológica en el estudio, tanto arqueológico como genealógico, de las prácticas enfocadas, simultáneamente, como un tipo tecnológico de racionalidad y como un juego estratégico de las libertades... Ellas tienen su coherencia práctica en el cuidado puesto en someter la reflexión histórico-crítica a la prueba de prácticas concretas. No se si hay que decir, hoy día, que el trabajo crítico implica aún la fe en la Ilustración; por mi parte, pienso que se necesita, siempre, el trabajo sobre nuestros límites, es decir, una paciente labor que dé forma a la impaciencia por la libertad.²¹

La ontología crítica de nosotros mismos continúa la actitud propia de la modernidad más allá de una fe en la Ilustración. Esta conlleva métodos y prácticas que tienen como objetivo “una paciente labor que dé forma a la impaciencia por la libertad.”

Foucault publicó su ensayo sobre la ilustración en 1984, en el doscientos aniversario del ensayo escrito por Immanuel Kant con el mismo nombre. Cuatro años antes Jürgen Habermas también había escrito un ensayo en el que abordaba el significado de la modernidad y de la Ilustración europea de forma similar.²² Para Habermas, la modernidad es un estado de conciencia sobre cómo lo presente sobrepasa el mundo antiguo, que se encontraba en Europa ya desde el siglo V.²³ Esta idea, sin embargo, sólo se convierte en un proyecto con el trabajo de los filósofos de la Ilustración. Tanto para Foucault como para Habermas la modernidad está íntimamente ligada a la Ilustración europea. La diferencia principal entre ambos es que mientras Habermas interpreta a la modernidad como proyecto, Foucault la propone como actitud.²⁴ Esta diferencia no es tan fuerte como podría pensarse, pues para Habermas la modernidad también conlleva un tipo de actitud posconvencional. A diferencia de Foucault, sin embargo, para Habermas esta actitud es sumamente racionalista, mientras la actitud que Foucault defiende, pasando por Nietzsche, es histórico-crítica.

Lo que llamo aquí actitud decolonial encuentra sus raíces en proyectos insurgentes que resisten, cuestionan y buscan cambiar patrones coloniales de ser, saber y poder.²⁵ Durante la llamada época de la Ilustración europea, esta actitud formaba parte de un giro más amplio donde la idea y tarea de la decolonialidad del ser, poder y del saber adquirió el estatuto de proyecto político internacional. Esto se dio quizás de forma más clara y contundente con la Revolución Haitiana. La Revolución Haitiana puede verse como el momento clave de un “giro decolonial” que impactaría a toda la región del Caribe

²¹*Ibid.*, p. 18.

²² Jürgen Habermas, “Modernity—An Unfinished Project,” *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity* [1980], ed. Maurizio Passerin d’Entrèves y Seyla Benhabib, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 38-58.

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ Para análisis más amplios de la relación entre Foucault y Habermas ver James Schmidt, “Habermas and Foucault,” *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*, ed. Maurizio Passerin d’Entrèves y Seyla Benhabib, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 147-171, y James Tully, “To Think and Act Differently : Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas’s Theory,” *Foucault Contra Habermas*, ed. Samantha Ashenden y David Owen, London, Sage Publications, 1999, p. 90-142.

²⁵ He tematizado dimensiones complementarias del concepto de actitud decolonial en relación a los estudios étnicos y a la colonialidad del ser. Ver, entre otros, Nelson Maldonado-Torres, “Pensamiento crítico desde la sub-alteridad : los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno,” *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, comp. José Luis Saavedra, La Paz, Bolivia, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2007, p. 145-174, y N. Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being,” *op. cit.*, p. 240-270.

y que inspiraría proyectos de emancipación radicales hasta nuestros días.²⁶ Frente a un contexto donde los sujetos negros encontraban una alienación perfecta en las dimensiones del ser y del significado (imágenes y caracterizaciones que asociaban lo negro con lo bestial), del saber (tipologías sobre el lugar del “negro” en el “sistema de la naturaleza”) y del poder (la esclavitud naturalizada), se levanta una revolución de “negros” en una colonia y no solo tienen la audacia de rebelarse, sino que toman auto-conciencia del significado revolucionario amplio de su propio levantamiento. Esto contrasta con la imposibilidad que los europeos tenían de concebir la Revolución Haitiana como una revolución política y epistémica en sentido estricto, tal y como veían a la Revolución Francesa, pues el paradigma imperante ni siquiera admitía que los negros tuvieran deseos de emancipación.²⁷ De ahí que para ellos la modernidad misma como proyecto apareciera como productora de racismo y de colonialismo y que la Revolución Haitiana haya adquirido el significado de una forma distinta de Ilustración : una Ilustración comprometida sobre todo con el tema de la igualdad de la especie humana y con la tarea política, epistémica y creativa de la descolonización.²⁸ Es decir, se trata de una Ilustración que tiene como objetivo la superación de la colonialidad del poder, del conocer, y del ser.

La Revolución Haitiana llama no solo a un nuevo tipo de proyecto, sino también a un nuevo tipo de actitud pues el “negro” haitiano siente en primer lugar que se tiene que deshacer de un presente que lo excluye de la zona del ser humano, y no, como los modernos, de un pasado que no lo deja avanzar o cambiar. Mientras el moderno reivindica el presente “moderno” frente al pasado “antiguo,” el negro esclavizado se opone al presente del colonizado en vías a un futuro distinto, descolonizado. La memoria tiene un lugar en la oposición a ese presente y en la concepción del futuro. La modernidad, en cuanto período y actitud, se convierte en parte en reivindicación de lo presente o al menos en ofuscación que impide observar el presente en su plenitud. Ni el racionalismo ni la actitud histórico-crítica llegan a advertir o a responder adecuadamente a la experiencia vivida por el negro.

Esta insuficiencia del proyecto y de la actitud de la modernidad quedan develadas claramente en un texto como *Piel negra, máscaras blancas* de Frantz Fanon. Fanon, desde la periferia caribeña, intenta aclarar en este texto las formas en que el “negro” y la “negra” conciben el mundo y se ven a sí mismos en él. En su trabajo, Fanon intenta ilustrar las “actitudes mentales que el hombre de color adopta frente a la civilización blanca,” al igual que las actitudes del blanco frente a lo negro. La modernidad aparece así ligada a la fobia anti-negra y al colonialismo. De la misma forma, la actitud moderna aparece como actitud moderno/colonial o actitud colonial anti-negra que crea y sostiene a la colonialidad y que evade el planteamiento de la modernidad como problema.

Fanon llama a tomar en serio la forma en que el colonialismo y el racismo anti-negro han jugado un rol en la formación de la subjetividad moderna. “Consideramos que,” plantea Fanon, “por el hecho de la presentación de las razas blanca y negra, se ha apelmazado un complexus psicoexistencial. Mediante el análisis, nosotros apuntamos a su destrucción... Al analizarlo apuntamos a su destrucción... Las actitudes que me propongo describir son verdaderas. Me las he encontrado un número incalculable de veces”²⁹. Su tarea es identificar estas actitudes, analizarlas, y ayudar a destruirlas.

²⁶ Desarrollo esta recuento de la Revolución Haitiana con respecto al “giro decolonial” en “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’,” *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y “latino” (1300-2000) : historia, corrientes y filósofos*, ed. Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, y Carmen Bohorquez, México D.F., Siglo Veintiuno Editores, 2011, p. 687-688.

²⁷ Ver Michel Rolph-Trouillot discute esto en *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Twentieth Anniversary Edition, Second Revised Edition, Boston, Beacon Press, 2015.

²⁸ Ver la concepción de la Revolución Haitiana en el trabajo del intelectual y político haitiano Antenor Firmin, *The Equality of the Human Races* [1885], trans. Asselin Charles, Urbana, U of Illinois P, 2002, p. 221.

²⁹ F. Fanon, *op. cit.*, p. 45.

Cuando Fanon habla de los efectos de “la presencia de las razas negra y blanca”, lo que hace es reconocer la presencia de la línea ontológica colonial en la modernidad. Esta línea es una línea de color, que ya W.E.B. Du Bois había identificado a principios del siglo XX.³⁰ La modernidad misma se ve a partir de las dicotomías antiguo/moderno o tradición/razón, o religión/ilustración que surge a partir de la línea secular. Foucault cuestiona la aplicabilidad de estos términos para hablar de períodos históricos bien definidos y de las teleologías que contienen, pero se mantiene dentro de sus límites. Fanon cambia los términos de análisis al proponer la dicotomía blanco/negro como eje de análisis, colocando así la dicotomía antiguo/moderno y las expresiones establecidas por la línea secular moderna como formas de evasión. Es decir que Fanon, al igual que Foucault, plantea el concepto de actitud como clave para explicar el sentir y el saber moderno, pero donde Foucault identifica la crítica, Fanon encuentra la evasión del problema de color.

¿Por qué escribir esta obra? Nadie me lo rogado.

Especialmente no aquellos a los que se dirige.

¿Entonces? Entonces, con calma, respondo que hay demasiados imbéciles sobre esta tierra. Y

como he dicho, se trata de demostrarlo.

Hacia un nuevo humanismo...

La comprensión de los hombres...

Nuestros hermanos de color...

Yo creo en ti, Hombre

Los prejuicios raciales...

Comprender y amar...

Por todas partes me asaltan e tratan imponérseme decenas y centenares de páginas. Sin embargo, una sola línea bastaría. Una única respuesta que dar y el problema negro se despoja de su seriedad.³¹

Fanon propone la pregunta sobre “el problema negro” y lo que se encuentra son “decenas y centenas de páginas” que desvían la mirada hacia todas las direcciones menos hacia aquellas que le prestan verdadera atención al problema. Siguiendo a Aimé Césaire y a Lewis Gordon, podríamos considerar a las formas de conocimiento presentes en estas páginas como decadentes.³² Fanon tenía muy en cuenta el texto de Césaire donde este habla de la civilización europea como decadente. La decadencia en Césaire está relacionada con este mismo poder del que comenta Fanon aquí : “Una civilización que se muestra incapaz de resolver los problemas que suscita su funcionamiento es una civilización decadente.”³³ Césaire abunda a este respecto cuando escribe : “La maldición más común

30 Du Bois, W.E.B, *The Souls of Black Folk* [1903], Oxford, Oxford UP, 2007, p. 15.

31 F. Fanon, *op. cit.*, p. 41.

32 Ver Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, trad. Mara Viveros Vigoya, Madrid, Ediciones Akal, 2006, y Lewis Gordon, *Disciplinary Decadence : Living Thought in Trying Times*, Boulder, Col., Paradigm Press, 2007.

33 A. Césaire, *op. cit.*, p. 13.

en este asunto es ser la víctima de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen.”³⁴ Fanon comienza *Piel negra, máscaras blancas* llamando la atención sobre un fenómeno relacionado con la observación de Césaire : la evasión del problema de color. Pero donde Césaire ve decadencia, Fanon se aventura a diagnosticar imbecilidad. Obviamente, decadencia e imbecilidad son distintas formas de hablar de fenómenos similares, o complementarios.

Fanon no mide sus palabras frente a lo que considera un comportamiento que legitima la deshumanización. Vale la pena recordar aquí el ángulo de análisis fanoniano cuando equipara la aseveración “¡Mira, un *negro!*” con el insulto “¡Sucio *negro!*”.³⁵ El Fanon de *Piel negra, máscaras blancas* se enfrenta así a lo que, siguiendo la lógica plasmada en el texto, se pudiera denominar la imbecilidad disciplinaria moderna/occidental y la imbecilidad de la actitud moderna y liberal en las “artes liberales.” Que las páginas que le apabullan sean de carácter conservador, liberal o de izquierda no cambia mucho el efecto cuando se trata de confrontar seriamente el “problema negro” y su relación intrínseca de la modernidad. Ni el positivismo ni la crítica (“critique”) llegan a tocar el tema porque al negro no se le ve como suficientemente significativo para despertar el interés por el conocimiento o la pregunta crítica, y cuando lo hace, el conocimiento y la crítica tienden a proceder como si el mismo negro no tuviera nada que decir o nada que aportar acerca de las estructuras, culturas, actitudes, disciplinas y métodos de estudio que lo afectan. Ni la observación conservadora o liberal, ni la crítica parecen llegar a captar los problemas que se encuentran en y desde la zona de no ser que Fanon intenta capturar en su texto.

Esa aversión sistemática del pensamiento europeo a la pregunta sobre el significado de lo negro no le parece inofensiva a Fanon, como si fuera un pequeño olvido de un liberal decente o de un sujeto llamado crítico, sino todo lo contrario : dicho olvido puede tomarse como talón de Aquiles de ese mismo pensamiento. Aquello que las ciencias europeas se resisten a tematizar con tanta osadía y consistencia, pero también con tanta naturalidad, tanto en los discursos conservadores, como en los discursos liberales o los de izquierda, e incluyendo los llamados a la lealtad nacional, a la libertad y/o a la crítica radical, puede ser justamente aquello que revela sus límites insuperables y sus ansiedades constitutivas. Fanon encuentra en la piel negra un mecanismo a través del cual la civilización moderna pone de manifiesto sus ansiedades constitutivas y límites. La piel negra pasa de representar un problema y a convertirse en una pregunta. Esta es la transición epistémica decolonial principal en *Piel negra, máscaras blancas* : lo que empieza como problema, la presencia del negro, termina como pregunta : “¡Oh, cuerpo mío, haz de mí un hombre que interrogue!”³⁶. El texto intenta preguntarse sobre la construcción del problema y revela que el mismo es tan profundo que la negra y el negro se conciben ellos mismos como problemas. Por esto buscan máscaras blancas y, al hacerlo, encuentran una civilización occidental moderna no solo dispuesta a prestarse a tal trágico acto performativo, sino también una civilización que aparece como fuente misma del fenómeno estudiado, ya que “el alma negra” parece ser un producto del hombre blanco. Esto define una nueva agenda de trabajo. Fanon escribe :

34 *Ibid.*, p. 14.

35 F. Fanon, *op. cit.*, p. 111.

36 *Ibid.*, p. 190.

El negro es un hombre negro; es decir, que gracias a una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el seno de un universo del que habrá que sacarlo.

El problema es importante. Pretendemos nada menos que liberar al hombre de color de sí mismo. Iremos muy lentamente, porque hay dos campos : el blanco y el negro.³⁷

Es así como la modernidad empieza a aparecer ya no solamente como moderna frente a una antigüedad o una edad media, sino como blanca frente a una zona que identifica como no-blanca y particularmente como negra. La piel negra permite que la línea ontológica colonial se haga visible y esta aparece en la forma de una dicotomía jerárquica entre negro y blanco. De la misma forma, las actitudes frente a la piel negra delatarán las obsesiones y deseos del sujeto moderno, tanto en su versión negra como blanca. Esta es una de las dimensiones principales de *Piel negra, máscaras blancas*. El texto puede leerse como una crítica a la modernidad en el sentido de la identificación de dimensiones constitutivas de la modernidad y de sus límites, junto a una consideración de las actitudes que permiten su persistencia. Esto se hace con el propósito de facilitar la auto-emancipación, aquello de lo que a fin de cuentas se trata, como Fanon mismo lo señala en “Del fin del mundo, puñetas”.³⁸

Vemos pues que la modernidad, para Fanon, aparece tanto como un proyecto que envuelve la creación y reproducción de la línea ontológica moderno/colonial, diferencia sub-ontológica, o línea de color, como también la generación de una actitud—decadente, pero más que decadente, para Fanon, una actitud imbécil—de escape frente al problema serio de los efectos de la línea ontológica moderna/colonial. La modernidad incluye un sinnúmero de reacciones afectivas patológicas frente a lo negro que van desde el odio hasta el deseo erótico. Estas son las actitudes principales que sostienen y son ellas mismas producidas por la línea ontológica moderna/colonial y por las zonas de ser y de no ser que crean. La colonialidad del ser se refiere no tanto a la forma en que los sujetos modernos se vuelven consumidores o quedan atados por ellos mismos a la lógica del capital. Este concepto más bien intenta identificar con más precisión las formas en que la línea sub-ontológica moderna se produce y reproduce y aquí las actitudes humanas juegan un rol crucial. Es en el nivel del deseo, la percepción y la actitud donde la colonialidad del ser se ubica principalmente en el sujeto y lo lleva a pensarse a sí mismo no tanto como sujeto de consumo, sino como amo natural y ciudadano legítimo de la zona de ser, o como esclavo natural o sujeto inferior que habita la zona del no ser. La zona del ser colonial se ubica como zona de vida que requiere o implica la muerte o la indiferencia a la muerte en la zona del no ser. En el mundo moderno anti-negro, el color de la piel se convierte en una marca que servirá para localizar a sujetos y a pueblos en diferentes zonas. Así la naturalización de la muerte temprana, el conflicto, la deshumanización y la guerra, son expresiones primarias de la colonialidad del ser. La misma se impone sobre las formas de subjetividad modernas (ya sea el sujeto en tanto ciudadano, en tanto paciente, en tanto sujeto sexuado, etc.), ya que el sujeto moderno aparecerá siempre ubicado con relación al color, aún cuando se perciba o intente posicionarse por encima de él.

La actitud decolonial en el proyecto incompleto de la descolonización

A partir de Fanon se puede llegar a la conclusión que la descolonización es tanto un proyecto en proceso e incompleto como una actitud. Es desde el ejercicio de la descolonización como proyecto y actitud que cualquier uso de disciplinas y métodos de estudio tiene sentido. De lo contrario, las disciplinas y métodos tienden a ser orientados por el proyecto y la actitud moderno/coloniales. Transdisciplinarietà en este contexto significa en primer lugar la necesidad de reconocer imperativos

³⁷ *Ibid.*, p. 42.

³⁸ *Ibid.*, p. 179.

y lógicas más amplias que las disciplinas donde las disciplinas encuentran su orientación propia y en relación con las cuales ellas mismas y sus métodos también se pueden destruir y reconstruir de forma distinta. Por eso encontramos a Fanon poniendo énfasis en el hecho de que : “En una obra de psicología es de buen gusto avanzar un punto de vista metodológico. Renunciamos a la costumbre. Dejamos los métodos a los botánicos y a los matemáticos. Hay un momento en que los métodos se reabsorben” (11). De ahí que uno pueda hablar de una actitud decolonial que suspende los métodos y de un manejo de un método sin métodos.³⁹

Piel negra, máscaras blancas es un ejercicio en la descolonización de las ciencias humanas a partir del planteamiento de la descolonización como actitud y proyecto. El mismo toma la forma de un tratado sobre la desigualdad, la deshumanización y la colonización en la modernidad.⁴⁰ Fanon evalúa a las ciencias y sus métodos desde la zona del no-ser, y al mismo tiempo propone un proyecto y una actitud que intentan superar la línea ontológica moderno/colonial. Las disciplinas y sus metodologías han de probar su rigurosidad ante la efectividad que tengan entendiendo e interviniendo en la creación de esa línea y en sus combinaciones con otras variadas líneas.

Estoy definiendo transdisciplinariedad decolonial como una orientación que envuelve una suspensión de métodos y disciplinas (Gordon) a partir de la descolonización como proyecto y como actitud. La actitud decolonial es la base de la transdisciplinariedad decolonial y el proyecto decolonial su ámbito de operación. Esta actitud y este proyecto forman parte de lo que pudiera llamarse una conciencia decolonial (“decolonial consciousness”), en contraposición a la conciencia moderna (“modern consciousness”). Mientras la conciencia moderna se encarga de afianzar las bases de las líneas seculares y ontológicas moderno/coloniales apelando a la libertad, a la razón universal, y al progreso, la conciencia decolonial busca descolonizar, desegregar y des-generar el poder, el ser, y el saber.⁴¹ Esto lo hace creando lazos y nuevas formas entre esferas que la modernidad ayudó a separar : la esfera de la política o el activismo social, la esfera de la creación artística y la esfera de la producción de conocimiento. La conciencia decolonial conlleva formas de actuar, de ser y de conocer que se alimentan de los cruces entre estas áreas. En ese sentido la conciencia decolonial es una conciencia fronteriza y su pensamiento también uno fronterizo que se nutre de la experiencia de estar marcado por la línea ontológica moderna/colonial.⁴² El carácter fronterizo del pensamiento

³⁹ Ver el trabajo de Lewis Gordon sobre la suspensión teleológica de métodos en L. Gordon, *op. cit.* Gordon ha insistido mucho en su trabajo en la necesidad de superar la decadencia disciplinaria que toma una de sus formas en la reificación de métodos particulares de estudio. Gordon también inauguró una tendencia importante en la consideración crítica de las ciencias humanas a partir del trabajo de Fanon, a la que intento contribuir con este trabajo, alimentándome también de las reflexiones de varios otros autores como Gloria Anzaldúa, Walter Dignolo, Sylvia Wynter, y Chela Sandoval. El acercamiento crítico a la metodología presentado aquí ha formado parte de la visión de la Asociación Caribeña de Filosofía de la cual Gordon fue el primer presidente y yo el segundo. Ahí se han puesto en práctica algunas formas de producción de conocimiento que expresan varias de las teorías plasmadas en este ensayo. Otro espacio importante para mí fueron los Estudios Étnicos en la Universidad de California en Berkeley, donde enseñé e investigué durante siete años. Ahí la puesta en práctica fue todavía más comprensiva pues se trataba de un espacio inter-generacional decolonial donde se exploraba toda la gama de las artes y las ciencias. Este acercamiento también ha encontrado eco en el trabajo del Africa Decolonial Research Network en la Universidad de Sudáfrica, particularmente en el trabajo de Sabelo Ndlovu y de Tendayi Sithole, entre otras y otros. En Sudáfrica también han desarrollado la noción de un método combativo como forma de superación de la reificación de métodos cuantitativos y cualitativos. Ver por ejemplo Sabelo Ndlovu-Gatsheni, *Empire, Global Coloniality, and African Subjectivity*, New York, Berghahn, 2013.

⁴⁰ Para una argumentación más amplia de este punto, ver Nelson Maldonado-Torres, “Rousseau and Fanon on Inequality and the Human Sciences,” *Creolizing Rousseau*, ed. Jane Anna Gordon y Neil Roberts, London, Rowman & Littlefield, 2015, p. 121-142.

⁴¹ Para una elaboración más amplia de la descolonización y la des-generación del saber, ver N. Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being,” *op. cit.*

⁴² Aquí el trabajo de Gloria Anzaldúa es fundamental. Ver Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera*, 25th Anniversary Edition, Fourth Edition, San Francisco, Aunt Lute Books, 2012.

decolonial también apunta a su carácter transdisciplinario : el proyecto y la actitud descolonizadora lleva al sujeto cognoscente que emerge desde la zona del no-ser a alimentarse del activismo social, de la creación artística y del conocimiento (en algunos casos también de la espiritualidad) con el objeto de revelar, dismantelar y superar la línea ontológica moderno/colonial. El cruce de fronteras entre el conocimiento que se impone desde la zona del ser con la experiencia y conocimiento que se dan en la zona del no-ser, y simultáneamente el cruce entre las distintas esferas de pensamiento, acción y creación donde se encuentra el sujeto en proceso de descolonización, desafían la rigidez de las disciplinas y de los métodos. Lo que esta actividad de transgresión de fronteras exige es una conciencia diferencial (differential consciousness), en el sentido de un manejo versátil y creativo de tecnologías de emancipación que apuntan a la descolonización, tal y como Chela Sandoval tematiza el concepto.⁴³

Piel negra, máscaras blancas propone y es el producto de una concepción del pensador o investigador como puente entre variadas áreas, guiado por el imperativo de la descolonización como proyecto y por la actitud decolonial. Esta es una visión del sujeto cognoscente y de la actividad cognitiva que se encuentra en la base de los llamados estudios étnicos. Es, por ejemplo, a partir de la actitud decolonial como lo étnico puede convertirse en un instrumento para desafiar a la buena conciencia del sujeto moderno en su uso aséptico del concepto. Es también a partir de una conciencia decolonial, comprometida con la descolonización como proyecto y orientada por la actitud decolonial, como las disciplinas y sus métodos aparecerán como tecnologías que deben ser dismanteladas, criticadas y usadas en un proyecto de mayor envergadura que la acumulación de conocimiento y que el afianzamiento de la línea secular moderna. Esto tiene prioridad epistémica, ética, y política sobre las artes liberales, su actitud y su proyecto.

Bibliografía

ANZALDUA, Gloria. *Borderlands/La frontera* (1987). 25th Anniversary Edition. Fourth Edition. San Francisco, Aunt Lute Books, 2012.

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Mara Viveros Vigoya (tr.). Madrid, Ediciones Akal, 2006.

DU BOIS, W.E.B. *The Souls of Black Folk* [1903]. Oxford, Oxford UP, 2007.

DUSSEL, Enrique. *1492 : El encubrimiento del Otro : Hacia el origen del "mito de la modernidad."* La Paz, Bolivia, Plural editores y Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1994.

FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas* [1952]. Ana Useros Martín (tr.). Madrid, Editorial Akal, 2009.

FIRMIN, Anténor. *The Equality of the Human Races* [1885]. Asselin Charles (tr.). Urbana, U of Illinois P, 2002.

FOUCAULT, Michel. "¿Qué es la Ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]," Jorge Dávila (tr.). *Actual* 28 (1994) : 1-18.

43 Ver Chela Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, U of Minnesota P, 2000, p. 181.

GORDON, Lewis. *Disciplinary Decadence : Living Thought in Trying Times*. Boulder, Col., Paradigm Press, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Moral Consciousness and Communicative Action* [1983]. Christian Lenhardt y Shierry Weber Nicholsen (tr). Cambridge, MIT Press, 1990.

—. “Modernity—An Unfinished Project” [1980]. PASSERIN D’ENTREVES, Maurizio y Seyla Benhabib (eds.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MIT Press, 1997 : 38-58.

HANKE, Lewis. *All Mankind is One : A Study of the Disputation Between Bartolome de Las Casas and Juan Gine s de Sepu lveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indian*. Illinois, Northern Illinois UP, 1974.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time : A Translation of Sein und Zeit*. Joan Stambaugh (tr). Albany, State U of New York P, 1996.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental* [1936]. Julia V. Iribarne (tr.). Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “On the Coloniality of Being : Contributions to the Development of a Concept,” *Cultural Studies* 21.2-3 (2007) : 240-270.

—. “Pensamiento crítico desde la sub-alteridad : los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno.” SAAVEDRA, José Luis (ed.). *Educación superior, interculturalidad y descolonización*. La Paz, Bolivia, Programa de Investigación Estratégica en Bolivia y Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2007 : 145-174.

—. “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’.” DUSSEL, Enrique, Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y “latino” (1300-2000) : historia, corrientes y filósofos*. México D.F., Siglo Veintiuno Editores, 2011 : 683-697.

—. “Race, Religion, and Ethics in the Modern/Colonial World,” *Journal of Religious Ethics*. 42.4 (December 2014) : 691-711.

—. “Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World,” *Journal of the American Academy of Religion* 82.3 (2014) : 636-665.

—. “Rousseau and Fanon on Inequality and the Human Sciences.” GORDON, Jane y Neil Roberts (eds.). *Creolizing Rousseau*. London, Rowman & Littlefield, 2015 : 121-142.

MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity : Global Futures, Decolonial Options*. Durham, Duke UP, 2011.

—. *Local Histories/Global Designs : Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, Princeton UP, 2000.

NDLOVU-GATSHENI J. *Empire, Global Coloniality, and African Subjectivity*. New York, Berghahn, 2013.

NISHITANI, Osamu. “Anthropos and Humanitas : Two Western Concepts of ‘Human Being’ ,” Trent Maxey (tr.). SAKAI, Naoki y Jon Solomon (eds.). *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*. Hong Kong, Hong Kong UP, 2006 : 259-274.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man : The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge, Cambridge UP, 1982.

ROJAS, Fabio. *From Black Power to Black Studies : How a Radical Social Movement Became an Academic Discipline*. Baltimore, Johns Hopkins UP, 2007 : 45-92.

SANDOVAL, Chela. *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis, U of Minnesota P, 2000.

SCHMIDT, James. "Habermas and Foucault." PASSERIN D'ENTREVES, Maurizio y Seyla Benhabib (eds.). *Habermas and the Unfinished Project of Modernity : Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, MIT Press, 1997 : 147-171.

SUMMERS SANDOVAL, Tomás F., Jr. *Latinos at the Golden Gate : Creating Community and Identity in San Francisco*. Chapel Hill, U of North Carolina P, 2013.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past : Power and the Production of History*. Twentieth Anniversary Edition. Second Revised Edition. Boston, Beacon Press, 2015.

TULLY, James. "To Think and Act Differently : Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas's Theory." ASHENDEN, Samantha y David Owen (eds.). *Foucault Contra Habermas*. London, Sage Publications, 1999 : 90-142.

WYNTER, Sylvia. "1492 : A New World." HYATT, Vera Lawrence y Rex Nettleford (eds.). *Race, Discourse, and the Origin of the Americas : A New World View*. Washington, 1995.

__. "The Ceremony Must be Found : After Humanism," *Boundary 2* 12.3 (1984) : 19-65.

__. "Columbus and the Poetics of the Propter Nos," *Annals of Scholarship* 8.2 (1991) : 251-86.

__. "On Disenchanting Discourse : 'Minority' Literary Criticism and Beyond." JANMOHAMED, Abdul y David Lloyd (eds.). *The Nature and Context of Minority Discourse*. New York, Oxford UP, 1990 : 432-469.

__. "Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom : Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument," *The New Centennial Review* 3.3 (2003) : 257-337.