



Mamos Arhuacos. Tomada de: <http://thegreatbalance.org/wp-content/uploads/2015/11/Mamos-Invocation.jpg>

*Sobre el impacto de la conquista de América en
el ser humano latinoamericano**

*Indira Alexandra Ricaurte Villalobos
Angelica De Jesus Ricaurte Villalobos*



https://julietaromerodotcom.files.wordpress.com/2013/10/12-benkos-bioho-img_4509.jpg

Resumen

Objetivo: demostrar que el impacto del proceso de la conquista en América Latina produjo un tipo de ser mestizo ontológicamente incompleto e incomprendido por su binaria condición de hijo de español e hijo de indígena. **Metodología:** Se copiaron y analizaron documentos recopilados a través de fuentes bibliográficas. **Resultados:** se ubica la situación actual de la razón europea ante el resto de saberes; luego, nos detenemos en la situación ontológica del ser latinoamericano ante el impacto del proceso de la conquista. Finalmente se aborda la tesis del bastardo latinoamericanista como la persona en la que confluye la paradoja de dos mundos opuestos. **Conclusiones:** esta incompreensión ontológica nos ha mantenido en una modernidad inacabada que se evidencia en un sinnúmero de problemas políticos, sociales y económicos de nuestros pueblos.

Palabras clave: colonialismo, descolonización, América, (Tesaurus de ciencias sociales de la Unesco)

Palabras clave autoras: Bastardismo latinoamericano, Colonialidad del Ser, Conquista de América, Geopolítica del Conocimiento, Filosofía Latinoamericana.

**Sobre el impacto de la conquista de América en
el ser humano latinoamericano***

*On the impact of the conquest of America in the Latin
American human being*

*Sobre o impacto da conquista da América no ser
humano da América Latina*

Indira Alexandra Ricaurte Villalobos
Docente Instituto Colombiano de Derechos, Cartagena, Colombia
Angelica De Jesus Ricaurte Villalobos
Asesora de la Secretaría de Víctimas de DDHH, Gobernación de
Bolívar, Colombia

Recibido el 6 de febrero de 2015 - aprobado el 3 de marzo de 2015

Para citar este artículo:

Ricaute, I. A. y Ricaute, A. de J. (2015). Sobre el impacto de la conquista de América en el ser humano latinoamericano. *Ambiente Jurídico* N° 18. pp. 107-127

¹ El presente trabajo corresponde a la segunda parte del marco teórico de la investigación titulada “¿Qué institucionalidad necesitamos para la transición hacia la paz?”, liderada por las autoras del presente trabajo y desarrollada desde el mes de septiembre del 2015, en el Grupo de Investigación de Derecho Público, adscrito al programa de Derecho de la Corporación Universitaria Rafael Nuñez. Dedicado a la memoria de la resistencia de los pueblos indígenas.

² Abogada, Universidad de Cartagena. Profesora-Investigadora CURN. Investigadora Instituto Colombiano Derechos Humanos. Cartagena, Colombia. indiraricaurtev@gmail.com

³ Abogada de la Universidad de Cartagena, Investigadora del Observatorio del Caribe Colombiano y del Instituto Colombiano de Derechos Humanos. Asesora de la Secretaría para víctimas y DDHH de la Gobernación de Bolívar. angelicaricaurtev@gmail.com

Abstract

Objective: To demonstrate that the impact of the process of conquest in Latin America produced a type of being mestizo incomplete and misunderstood by its binary condition of son of son of Spanish and indigenous ontologically. **Methodology:** analyzed documents were collected and compiled through bibliographic sources. **Results:** the current situation of European reason to the rest of knowledge is located; Then, we focus on the ontological status of being Latin American to the impact of the process of conquest. Finally the thesis of Latin Americanist bastard like the person that joins the paradox of two opposing worlds addressed. **Conclusions:** This ontological incomprehension has kept us in an unfinished modernity that is evident in a number of political, social and economic problems of our peoples.

Keywords: colonialism, decolonization, America (Thesaurus social sciences Unesco)

authors Keywords: Latin American Bastardismo, Coloniality of Being, Conquest of America, Geopolitics of Knowledge, Latin American Philosophy.

Resumo

Objetivo: demonstrar que o impacto do processo de conquista da América Latina produziu um tipo de ser mestiço incompleta e mal compreendido por sua condição binária do filho do filho de espanhol e indígena ontologicamente. **Metodologia:** Analisamos documentos foram recolhidos e compilados através de fontes bibliográficas. **Resultado:** a situação actual da razão Europeia com o resto do conhecimento está localizado; Então, vamos nos concentrar no estatuto ontológico de ser latino-americano com o impacto do processo de conquista. Finalmente, a tese do bastardo latino-americanista como a pessoa que une o paradoxo de dois mundos opostos abordados. **Conclusões:** Esta incompreensão ontológica nos manteve em uma modernidade inacabada que é evidente em uma série de problemas políticos, sociais e económicos dos nossos povos.

Palavras-chave: o colonialismo, descolonização, América (ciências sociais Thesaurus Unesco)

Autores Palavras-chave: americano Bastardismo Latina, colonialidade do Ser, conquista da América, geopolítica do conhecimento, Filosofia da América Latina.

Introducción

Cuando el principio dominante de la humanidad ha sido la ceguera, pues hace posible yuxtaposiciones que serían imposibles si los objetos pudieran verse los unos a los otros, es menester la destrucción de una memoria histórica basada en olvidar aquello que se le opondría, por su Alteridad, por su ser-Otro, por su diferencia (Fitzpatrick, 2011).

La preocupación por el desarrollo de una filosofía auténticamente latinoamericana no es un problema reciente. A partir del siglo XX, pensadores de distintos saberes se dieron a la tarea de volver la mirada hacia América Latina y empezar a pensar –desde allí–, el mundo y sus cosas.

Desde entonces, muchos estudiosos han venido reflexionando sobre la identidad continental, sobre la formulación de una historia de las ideas en el continente y sobre las condiciones que hacen posible la verdadera emancipación política, social y económica de los pueblos latinoamericanos.

El actual estado de dominación que aún viven nuestros países latinoamericanos en el escenario global, evidenciado, por ejemplo, por los múltiples tratados económicos que impactan negativamente las producciones nacionales, o por la tenencia de una moneda cuyas variaciones en nada afectan la de Wall Street), y justo por las condiciones del ser humano latinoamericano, en el contexto del resto de otredades, que es necesario abordar desde una perspectiva académica, son condiciones históricas que exigen saber cómo se ha venido gestando la construcción de un pensamiento latinoamericano y observar qué tanto impactó el proceso de la conquista en la psiquis de los países de la periferia.

En esta dirección, es posible sostener que la experiencia de la conquista y la colonia en América ha construido un prototipo de bastardo latinoamericano como alguien que nunca llega a completarse, lo que facilita la constante postergación de la modernidad en nuestros actuales contextos periféricos.

En su autobiografía, al respecto comenta Dussel: “Soy entonces provinciano de <tierra adentro>, de andar descalzo o a caballo; alguien que ama la tierra, el polvo, el agua de los canales, la sombra de los árboles, la gente, los campesinos... Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia.

Nuestra investigación se empeña en la búsqueda realizada de la literatura de formas de emancipación descolonizadoras que apuntan a la existencia ontológica de un nuevo ser humano: el bastardo latinoamericano. Ello derivará en la comprensión de los más arraigados problemas de nuestros países latinoamericanos.

Metodología

Para el desarrollo del presente trabajo de investigación, partimos de una investigación documental mediante el empleo de fuentes bibliográficas recopiladas principalmente de fuente directa.

En este punto fueron cruciales los aportes que al respecto han realizado autores como Enrrique Dussel, Santiago Castro-Gómez y Walter Mignolo, pues son conscientes de la necesidad de un proyecto liberador, de práctica y diálogo que permitan la superación de la modernidad y el respeto de la razón de la Otridad en una comunidad de comunicación en la que la situación ideal de habla esté garantizada.

En nuestro trabajo retomamos textos que parecían confinados a memorias políticas del pasado para introducirlos al contexto de las discusiones latinoamericanas y caribeñas actuales. Se trata de un ejercicio del pensamiento histórico en el mejor de sus proyectos: El de conectar las experiencias del pasado con el presente a partir de autobiografías y trabajos de líderes intelectuales como Frantz Fanon (2001), un hombre negro que mientras luchaba contra el racismo en Martinica y contra el colonialismo francés en Argelia, contrarrestaba la fuerza y la legitimidad de un sistema histórico: la modernidad europea que utilizó el racismo y el colonialismo para naturalizar la fiesta de la guerra (Zuleta, 1991). Esto se observa según el pensamiento de Enrique Dussel (2003), un provinciano nacido en La Paz, población de Mendoza en Argentina¹, quien con su *filosofía de la liberación*, nos permite desterrar lo que Walter Mignolo (2007) ha llamado la *Geopolítica del Conocimiento*, la creencia de que la episteme habla alemán o francés y vive en Europa y su fatal consecuencia de reproducir la colo-

¹ En su autobiografía, al respecto comenta Dussel (2002): “Soy entonces provinciano de <tierra adentro>, de andar descalzo o a caballo; alguien que ama la tierra, el polvo, el agua de los canales, la sombra de los árboles, la gente, los campesinos... Nunca me he sentido extraño en mi pueblo; me alegro con él, lo observo, lo escucho, lo respeto... lo aprendí de mi padre, de mi madre en mis años de infancia (pág. 14).

nización del conocimiento al creer que éste se genera de la misma fuente y no bebe de otras aguas. Esta idea había sido desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui, mezcla de indígena aymara y español, en un mestizaje que ella llama Ch'ixi, en varios textos que preceden los actuales pensadores de la filosofía decolonial, que ella prefiere nombrar como descolonizadora (Rivera-Cusicanqui & Margetic, 1998) .

La articulación de una epistemología de la coexistencia y una legalidad incluyente, desarraigada del belicoso “paradigma de la novedad” propio de la modernidad, nos permitirá aportar al desarrollo de una teoría del derecho prudente y no indolente, como lo diría Boaventura de Sousa Santos (2003).

Para desarrollar nuestro trabajo abordaremos inicialmente la manera como se ha venido gestando la “colonialidad del saber” que no es otra cosa que el privilegio de la razón europea ante el resto de saberes. Esto ilustrará cuál es la situación actual de los intelectuales latinoamericanos frente al resto de estudiosos del globo.

En un segundo punto, indagaremos por la situación ontológica de los pueblos indígenas ante el proceso de la conquista, lo que nos permitirá comprender cómo el consciente olvido de América Latina y los saberes





que en ella nacerían tendrían sus gérmenes en la historia. Finalmente expondremos la tesis del bastardismo latinoamericano y la paradoja del ser mestizo que ha seguido suscitando un sentimiento de incompreensión e incompletud.

Breves consideraciones sobre la geopolítica del conocimiento: hacia una otredad epistémica

La superioridad asignada al conocimiento europeo en muchas áreas de la vida fue un aspecto clave de la colonialidad del saber en el sistema-mundo¹. Los conocimientos subalternos fueron excluidos, omitidos, silenciados e ignorados. Desde la ilustración, en el siglo XVIII, este silenciamiento fue legitimado sobre la idea de que tales conocimientos representaban una etapa mítica, inferior, premoderna y precientífica del conocimiento humano. Solamente el conocimiento generado por la élite científica y filosófica de Europa era tenido por conocimiento verdadero, ya que era capaz de hacer abstracción de sus condicionamientos espacio-temporales para ubicarse en una plataforma neutra de observación. El “*punto cero*” fue privilegiado de este modo como el ideal último del conocimiento científico (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007). Mientras, “América Latina” se iría fabricando como un algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que tam-

¹ Esta expresión sistema-mundo nace con las reflexiones posmarxistas sobre lo que después se ha dado en llamar la globalización. Nace con los ensayos de Samir Amín (Samir, 1973).

bién asumieron los intelectuales latinoamericanos cada vez que se esforzaban por ser modernos leyendo a blancos elucubrando.

Pero cuando en el corazón de Europa se gritaba libertad, igualdad y fraternidad, el ego del conquistador pronunciaba al mismo tiempo: “cochino negro, cochino judío, cochino ratón”, gritos que pusieron de presente lo que Nelson Maldonado-Torres (2003) llamaría el lado más oscuro de la formulación Cartesiana: Debajo del “Pienso, luego soy” podríamos leer que “Otros no piensan y no son”.

Quien asume una actitud decolonial es principalmente un analista del poder que comprende que el control del conocer opera con la lógica de jerarquizar los saberes para dominar, pues, en la matriz colonial del poder, no es posible subyugar a un igual. El panóptico de Bentham (1979) es un buen ejemplo que permite entender el privilegio que de todos los sentidos occidente le ha dado al ojo, caracterizado por un despliegue del poder a partir del espectáculo punitivo. Por eso, es tan difícil para nosotros tener las sensaciones de un indígena Nasa en El Cauca (Colombia), que no tiene el ojo como punto de referencia. Descolonizar la estética es quitarle el privilegio de percepción al ojo para habilitar los oídos, la nariz, la lengua, las yemas de los dedos.

¿Cómo voy a pensar Latinoamérica sin Jacques Derrida o Habermas? ¿Cómo voy a pensar México con los zapatistas? ¿Cómo voy a pensar Argentina con la voz estudiantil de la Córdoba de 1918? ¿Cómo voy a pensar Colombia a partir de la asesinada Unión Patriótica? ¿Cómo voy a pensar Haití según el vuduísmo de sus esclavos cimarrones?

Esta imposibilidad de pensar fuera de las categorías de la modernidad pone en el presente el hecho de que eso que llamamos Filosofía Latinoamericana –si se puede hablar de tal cosa– estuvo de espaldas al pensamiento indígena y al pensamiento afro-caribeño (Mignolo & Wynter, 2003).

Lo anterior conduce, por supuesto, a dos asuntos de obligado tratamiento para quienes pretendan reflexionar sobre ese objeto resbaloso del saber llamado “Latinoamérica”. Por un lado, a la pregunta sobre la validez de lo poscolonial en el espacio intelectual latinoamericano y, por otro, a la crítica liderada por el colombiano Santiago Castro-Gómez (2007) dirigida a entender la revalorización de una forma de sujeto –el Otro– como un regreso a la modernidad en tanto incapacidad de digerir las herramientas



Mujer Nukak Makú. Tomada de <https://nukakmaku.files.wordpress.com/2009/09/nic-3b1a-nukak-del-guaviare-colombia-5.jpg>

foucaultianas de una arqueología epistemológica (Foucault, 2002) que hubiera permitido reconstruir el marco categorial moderno.

Respecto de lo primero, diremos, siguiendo a Foucault, que la ciencia social contemporánea no ha encontrado aún la forma de incorporar el conocimiento subalterno a los procesos de producción de conocimiento. Europa sigue siendo un punto “neutro” de observación y las ciencias sociales han sido cómplices. La opción decolonial tiene dos fuertes críticas: una de ellas, contra las disciplinas, en tanto máquinas de procesar decadencia epistémica; la otra, contra la *sacralización de las teorías* (Carpintero, 2015) a la que apuntan los posmodernos.

Se exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados. Se habla de un giro decolonial que cuestione la tradicional concepción de la universidad, la política y los intelectuales, pues, más que como una opción teórica, el paradigma de la decolonialidad parece imponerse como una necesidad ética y política para las ciencias sociales latinoamericanas en defensa de una independencia epistémica.

En cuanto a lo segundo, se ha dicho como lo señala Castro-Gómez (2007) que hablar del sujeto, de la historia, de la dominación, de la depen-

dencia externa, de las masas populares, de la liberación y la esperanza, es caer nuevamente en la lógica binaria de la modernidad “opresor–oprimido” que no toma en serio el desencanto político en el que la cultura actual se encuentra radicada. Sin embargo, aunque el antropólogo colombiano introduce a la discusión aspectos la re–conceptualización filosófica de lo latinoamericano en la “Ontología Crítica del Presente” de herencia foucaultiana, parece evadir el asunto de que, aunque se dieron dispositivos de saber–poder mediante los cuales se produjo discursivamente un objeto de conocimiento llamado “Latinoamérica” (puesto que el poder se ejerce mutua y relacionalmente entre todos los sujetos sociales), como diría Enrique Dussel (1998), “no por eso deja de haber un poder del Estado o un poder de la nación hegemónica” (pág. 28). Ahora bien, creemos que, a diferencia de lo que ocurre en Europa, donde la vida intelectual goza de un relativo grado de independencia con respecto a los cambios intempestivos del clima social –lo cual permite que las disciplinas científicas se desarrollen con base en la lógica interna de sus paradigmas–, en América Latina se ha dado, desde antaño, un concubinato entre el pensamiento y la política.



Muker embera chamí. Tomada de: https://format-com-cld-res.cloudinary.com/image/private/s--ooxe4luv--/c_limit,g_center,h_65535,w_1600/auto,fl_keep_ipvc.progressive,q_95/v1/aa572af8df86f184eaf046a5e2a904c/12.jpg

Que no se nos juzgue si antes de hacer genealogía primero lloramos en Colombia nuestro medio siglo de vergüenza que no se agota en las FARC. Y, si bien compartimos con el colombiano el reconocer en la filosofía de la liberación una exaltación religiosa y mesiánica de los hombres telúricos o caudillos, hablar de Juana de Arco, de Agostinho Neto o Mao Zedong siempre será hablar de profetas de la vida y no de la muerte. El europeo imperial silenciaba al indígena con violencia sacrificial, los posmodernos lo callan apelando al fetichismo de las fórmulas.

El encubrimiento de América y los turbios orígenes de la colonialidad

“¿Cuándo y cómo aparece América en la conciencia histórica? Esta cuestión, cuya respuesta obviamente supone la reconstrucción de un proceso que de ahora voy a llamar el proceso ontológico americano, constituye la pregunta fundamental de este trabajo”

E. O’Gorman (2006)

En un cinismo encubierto de razón ilustrada, Hegel comenta que el “comienzo” y “fin” de la historia reposaban en el corazón de Europa, pero ni siquiera de toda Europa, se ubicaba muy concretamente en el noroccidente de Europa (Alemania, Francia, Inglaterra, Dinamarca y los países escandinavos) (Hegel, 1989). El sur de Europa, “no tiene un núcleo estampado en sí” y el noreste (Polonia y Rusia) “se encuentran siempre en relación con Asia”. La Europa cristiana moderna del occidente del norte tiene un principio en sí misma y ella es su plena realización.

El anterior pensamiento constituyó la sacralización del poder imperial del Norte o del Centro sobre el Sur: la Periferia. No era amor por los hijos de la ilustración, era odio por España y Portugal, países que para Hegel se habían limitado a compartir el destino de los grandes. Así, al descartar a España de la originaria definición de la Modernidad, se descarta a América Latina porque cuando se niega al colonizador también se niega al colonizado y junto a ellos, se aniquila el elemento constitutivo de la modernidad: la irracionalidad de la violencia al ser indígena. A nadie se pagó para leer a Hegel, incluso lo leían poco. Pero de él no se necesitó para saber que las conciencias infelices se enredan en sus propios gemidos. Al respecto comenta Enrique Dussel (2008):



Indígenas Kogui en su práctica de mameo. Tomado de: http://yiwara.gathacol.net/files/2008/02/mamas_kogui.jpg

La España, y el Portugal [...] de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria “experiencia” de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el “Centro” del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su “Mito”! (pág. 13)

Así pues, en 1492 tendría fecha el mal llamado “Descubrimiento de América”, pues, tal como lo propone el historiador Edmundo O’Gorman (2006) en su polémico libro “La Invención de América”, Colón no descubre América en un sentido estricto ontológico, pues nunca tuvo la idea de haber llegado a un “Nuevo Mundo”. O’Gorman comenta al respecto: “Cuando los historiadores afirman que América fue descubierta por Colón no describen un hecho evidente sino que nos ofrecen la manera en que según ellos debe entenderse un hecho muy distinto: No es lo mismo llegar a una isla que se cree cercana a Japón, que revelar la existencia de un continente del cual nadie tiene idea de su existencia.” Si América tuviera un descubridor, ese sería Vasco Núñez de Balboa, que “descubrió” el océano Pacífico desde América, puesto que fue quien encontró que la tierra que pisaba no pertenecía a Asia. Pero, en todo caso, cuando O’Gorman piensa que no hubo un descubrimiento de América, se refiere en un sentido profundo, a que este es un continente con habitantes y dueños originales y que los europeos fueron invasores y no descubridores.

A partir de aquella experiencia estética, contemplativa, explorativa y científica del conocer “lo nuevo”, pero muy particularmente a partir de la experiencia de “la conquista” como práctica de la dominación, se articulará una conquista espiritual con implicaciones metafísicas, ontológicas y epistémicas con algunas variaciones y excepciones ligadas a la historia colonial local de América, o a momentos históricos particulares que le dará a las víctimas una valoración particular: el indígena – junto al negro, como categoría preferencial de la deshumanización racial en la modernidad – será equiparado a animal sin ningún valor y su muerte será el reflejo de la parte débil del tejido social de las sociedades de sacrificio (Todorov, 1984)¹.

El indígena americano se convertiría en la víctima de un crimen perfecto, pues sería silenciado perpetuamente. Víctima es aquél que no tiene la capacidad de probar que se le ha ultrajado, despojado. El crimen perfecto no consiste en el simple asesinato de la víctima y de los testigos, sino en el silenciamiento de estos y en la indiferencia y ensordecimiento de quienes son llamados a juzgar tal crimen (Lyotard, 1988).

Desde esta perspectiva, cobra particular relevancia lo que Mignolo (2007) y Maldonado (2003) han llamado la “Colonialidad del Ser”, con la idea de que si, en adición a la colonialidad del poder existía la colonialidad del saber, entonces debía haber una colonialidad del ser, un concepto que respondería a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad² ya no en la mente de los sujetos subalternos, sino en la experiencia vivida. Maldonado-Torres lo hace claro en sus reflexiones sobre el tema:

¹ Todorov establece la distinción entre “Sociedades de Sacrificio” y “Sociedades de Masacre”; en las primeras existe un respeto por las víctimas, ya que su sacrificio responde a las expectativas del tejido social; en las segundas, las víctimas no tienen ningún valor y a este tipo de sociedad pertenecía la España imperial.

² Entiéndase “Colonialidad” diferente a “Colonianismo”. El “Colonialismo” denota una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación, lo que constituye a tal nación en un imperio. Distinto de esta idea, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que surgió 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. Así, pues, aunque el colonialismo precede a la colonialidad, la colonialidad sobrevive al colonialismo (Maldonado-Torres, 2003).

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 (Maldonado-Torres, 2003).

Maldonado-Torres se remite al estudio de un pensamiento de enorme belleza: la ontología Heideggeriana en “Ser y tiempo” (Heidegger, 1988). Este texto, en la tradición fenomenológica y sus expresiones herejes, agrega un punto de vista inescapable al análisis. Heidegger en su estudio por el ser, introduce el concepto del Dasein –literalmente Ser ahí– (Heidegger, 2007) para referirse a los seres humanos como seres para quienes su propio ser está en cuestión, pero que solo pueden lograr la autenticidad por medio del encuentro con la muerte, en tanto factor individualizador singular: nadie puede morir la muerte de otro; mi muerte es irrepetible, solo muero una vez, es irreferente, no se refiere a nada sino a mí y es irrebable, más allá de ella no hay nada. Para Heidegger, es la posibilidad lo que constituye el ser, pero hay una posibilidad que es la de todas las posibilidades, una posibilidad que está en todas y en cada una de las posibilidades, es la inminente posibilidad de morir.



Niña embera Catío con las manos pintadas con Jagua. Tomada de: <https://violenciacolombiana.files.wordpress.com/2014/02/Indigenas-de-colombia-embera4.jpg>

Este es un aspecto sombrío de la filosofía de Heidegger, que tiene como poderoso antecedente la filosofía de Kierkegaard, quién, en su libro “El concepto de la angustia” (Kierkegaard, 2007), revela la experiencia de la nada como la más angustiada de todas, porque la nada revela nuestra finitud y el hombre es más profundamente hombre cuanto más profundamente se angustia. Pero, paradójicamente lo que hoy permite vivir es lo que Heidegger (1988) llama la existencia inauténtica, es decir, la posibilidad que tiene el Dasein como ser eyectado al mundo, de negar, mientras pueda, su muerte mediante la proyección constante de su humanidad a futuro.

Ahora bien, para Maldonado, el colonizado no es un Dasein cualquiera, los sujetos racializados son constituidos de maneras distintas de las que forman a los sujetos como otros y como pueblos. Para los condenados, la anticipación de la muerte no es tanto un factor individualizador, sino un rasgo constitutivo de su realidad, pues, el encuentro con la muerte está siempre a su lado como amenaza continua. Por esta razón la descolonización surge no tanto a partir de un encuentro con la propia muerte, sino a partir de un deseo por evadirla, como rasgo constitutivo de su experiencia vivida. Es el fantasma colonial de los Dasein latinoamericanos y que Heidegger ignoró, el Dasein colonizado desprovisto de ser. Al respecto comenta Fanon (2001):

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 crecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente. 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 (pág. 12).

De manera pues que, siguiendo a Lewis Gordon (2015), si para Heidegger la pregunta ontológica básica es “¿por qué hay cosas más bien que nada?”, la pregunta que nace en el contexto colonial, y que motiva la reflexión sobre la colonialidad del ser, es “¿por qué continuar?” (why go on?). Esta es una pregunta central en la filosofía existencial de la diáspora africana y de todos los condenados de la tierra, precedida por una expresión que revela la presencia de la colonialidad del ser: el grito/llanto de quienes, al decir de Maldonado – Torres , no solo están condenados a no ser libres,

sino, además, a morir antes de tiempo. Y a partir del anterior planteamiento el sujeto que surge en la poscolonialidad es el damné, el condenado, alguien que no puede dar porque lo que tenía ya le ha sido quitado.

El problema principal de la filosofía moderna occidental reside así en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó sería ni sistemáticamente la colonialidad. La filosofía moderna presupuso más bien las conquistas y los proyectos del ego conquiro como parte de lo que significa ser moderno. Y por más que el pensamiento filosófico, a partir de Descartes, pretendió ser un pensamiento sin presupuestos, este raramente puso en cuestión el ego conquiro.

Del bastardismo latinoamericanista

Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas: eso hace irrefutable su testimonio.

J.P. Sartre (2001)

Si hay que hablar de un europeo hablaremos de Sartre y su particular obra “Saint Genet” en la que magistralmente aborda el tema de la “bastardía”. Decimos que especialmente los Latinoamericanistas son muestra de nuestro eterno bastardismo en tanto ser que nunca llega a completarse en el existente. Entonces, todos somos bastardos. El mestizo, fruto del conquistador Hernán Cortez y la india Malinche es el nuevo habitante del Nuevo Continente latinoamericano en cuya ambigüedad (ni indígena ni europeo). Latinoamérica vivirá su historia cultural y política después. El mestizo no quiere ser indígena ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma como mestizo sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada.

Odiado por los indígenas (porque se afirmaba ante ellos como el “señor”) y despreciado por los europeos por no ser blancos, es, sin embargo, quien porta en su contradicción lo propio (como negativo y positivo) de la cultura propiamente latinoamericana, y es en torno al mestizo como se irá construyendo eso que se llama “América Latina”, “América luso-hispánica”, “Hispanoamérica”, “Iberoamérica”... no ya como geografía, sino como bloque cultural (2003).

El mestizo vivirá en su cuerpo y sangre la contradictoria figura de la Modernidad –como emancipación y como mito sacrificial–. Pretenderá ser “moderno”, como su “padre” Cortés, pero fracasará siempre al no recuperar la herencia de su “madre” Malinche (Dussel, 1992).

AMBIENTE JURÍDICO

FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS - UNIVERSIDAD DE MANIZALES

Su condición de “mestizo” exige la afirmación del doble origen –ame-rindio, periférico y colonial: la víctima, la “otra-cara” de la Modernidad; y moderno por el “ego” que se “enseñorea” sobre la tierra de su padre Cortés. Y si bien no ha sufrido como el indígena o el esclavo africano, es igualmente un oprimido en el mundo colonial.

Esa mezcla contradictoria es reflexionada por Silvia Rivera Cusicanqui (2010), mezcla de Aymara y blanca, como mezcla Ch'ixi (se lee cheje). Dice ella:

Personalmente, no me considero q'ara (culturalmente desnuda, usurpadora de lo ajeno) porque he reconocido plenamente mi origen doble, aymara y europeo, y porque vivo de mi propio esfuerzo. Por eso, me considero ch'ixi, y considero a ésta la traducción más adecuada de la mezcla abigarrada que somos las y los llamados mestizas y mestizos. La palabra ch'ixi tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción ch'ixi, como muchas otras (allqa, ayni) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris ch'ixi es blanco y no es blanco a la vez, es blanco y también es negro, su contrario. La piedra ch'ixi, por ello, esconde en su seno animales míticos como la serpiente, el lagarto, las arañas o el sapo, animales ch'ixi que pertenecen a tiempos inmemoriales, a jaya mara, aymara. Tiempos de la indiferenciación, cuando los animales hablaban con los humanos. La potencia de lo indiferenciado es que conjuga los opuestos.

Así como el allqamari conjuga el blanco y el negro en simétrica perfección, lo ch'ixi conjuga el mundo indio con su opuesto, sin mezclarse nunca con él. Pero su heterónimo, chhixi, alude a su vez a la idea de mescolanza, de pérdida de sustancia y energía.

Se dice chhixi de la leña que se quema muy rápido, de aquello que es blandengue y entremezclado. Corresponde entonces a esa noción de moda de la hibridación cultural “light”, conformista con la dominación cultural contemporánea (pág. 2-3).

El último capítulo de “Los condenados de la tierra” de Franz Fanon (2001) es terriblemente contundente porque permite comprender que vale más ser un indígena en el peor momento de la desdicha que un ex colono.

Conclusión

Las dificultades que ha enfrentado América Latina han obedecido, entre muchas cruciales razones, al sentimiento de incompreensión y binariedad que reposa en la condición del ser mestizo.

Esta condición ha impactado la psiquis del ser latinoamericano que se expresa en la subyugación aún permanente de los países de la periferia ante los países del “primer mundo”.

Ser conscientes de nuestro pasado no solo nos permitirá entender las razones de nuestros presente, nos permitirá además tomar una actitud resiliente que permita ahora sí la construcción de un pensamiento auténticamente latinoamericano, libre, independiente y válido en una epistemología del sur (Santos, 2003).

Trabajos citados



Nukak makú. hombre tejiendo mujer con espejo: <http://thecitypaperbogota.com/wp-content/uploads/2013/03/nukak-maku-indigenous-colombia.jpg>

AMBIENTE JURÍDICO

FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS - UNIVERSIDAD DE MANIZALES

- Bentham, J. (1979). *El Panóptico*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta.
- Carpintero, E. (2015). *El erotismo y su sombra: el amor como potencia del ser*. Buenos Aires: Topía editorial.
- Castro-Gómez, S., & Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. C.-G. Grosfoguel, *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 9-24). Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar; Universidad Central-IESCO; Siglo del Hombre Editores.
- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación: En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (2002). Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En E. Dussel, *Un proyecto ético y político para América Latina* (págs. 13-36). México: Revista Anthropos – huellas del conocimiento.
- Dussel, E. (2003). *La filosofía de la liberación. Ante el debate de la postmodernidad y los estudios latinoamericanos*. Río Cuarto (Ar.): Ediciones del ICALEA.
- Dussel, E. (2008). 1492: El encubrimiento del Otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Biblioteca indígena, colección pensamiento crítico.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Fitzpatrick, P. (2011). *El derecho como resistencia: modernismo, legalismo, imperialismo*. Bogotá: Siglo de Hombre Editores.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gordon, L. (2015). *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to his Life and Thought*. Ohio: Fordham University Press.
- Hegel, G. W. (1989). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*; traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1988). *Ser y Tiempo (Zeit und Sein – 1962)*. Barcelona: Sígueme.
- Heidegger, M. (2007). *Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza.

- Kierkegaard, S. (2007). *El concepto de la angustia*. Madrid: Alianza.
- Lyotard, J.-F. (1988). *The Different: Phrases in Dispute*. Saint Paul: University of Minnesota Press.
- Maldonado-Torres, N. (2003). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. Obtenido de <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/maldonado-colonialidad-del-ser.pdf>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W., & Wynter, S. (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.
- O’Gorman, E. (2006). *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera-Cusicanqui, S., & Margetic, A. (1998). *La intolerancia epistemológica como forma de exclusión del saber*. Lanús (Ar.): Universidad Nacional de Lanús.
- Samir, A. (1973). *Le developpement inegal*. En S. Amin, *Essai sur les formations sociales du capitalisme peripherique*. Paris: Editions de Minuit.
- Santos, B. de S. (2003). *Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Sartre, J. P. (2001). *Prefacio*. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (págs. 5-16). México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Todorov, T. (1984). *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper Collins.
- Zuleta, E. (1991). *Sobre la guerra*. En *Colombia, Violencia, Democracia y Derechos Humanos* (págs. 109-111). Bogotá: Altamir Ediciones.