



**LA CRÍTICA POSCOLONIAL  
Y LA CUESTIÓN DEL  
SER: ACOTACIONES  
PRELIMINARES**

Jhon Jairo Losada Cubillos

## **LA CRÍTICA POSCOLONIAL Y LA CUESTIÓN DEL SER: ACOTACIONES PRELIMINARES**

**Resumen:** este trabajo pretende dilucidar el sentido de la categoría que, desde los estudios poscoloniales, se ha reconocido como *colonialidad del ser*, con la cual se hace referencia a aquellos efectos producidos por el flagelo colonial en la experiencia del sujeto colonizado. Más allá de la explicación colonialista o anticolonialista, lo que se busca es descentrar la discusión y plantearla en términos ontológicos, para desde allí reconocer los argumentos que sostienen un “supuesta diferencia ontológica natural”, la cual pone en un nivel inferior a aquellas personas que son objeto de colonización y, por tanto, de dominación y negación.

**Palabras clave:** crítica poscolonial, colonialidad del ser, modernidad / colonialidad, diferencia colonial.

---

## **POSTCOLONIAL CRITICISM AND THE QUESTION OF BEING: PRELIMINARY REMARK**

**Abstract:** This paper aims to elucidate the sense of the category from postcolonial studies has been recognized as *colonialidad del ser*, which refers to those effects produced by the colonial scourge in the experience of the colonized subject. Beyond explaining colonialist or anti-colonialist, what is sought is to decentralize the discussion and raise it in ontological terms, and from there to recognize the arguments supporting a “naturally supposed ontological difference” laying on a lower level than those who are subject colonization and, therefore, of domination and denial.

**Keywords:** Postcolonial criticism, *colonialidad del ser*, modernity / *colonialidad*, colonial difference.

---

**Fecha de recepción:** agosto 8 de 2012

**Fecha de aceptación:** septiembre 3 de 2012

---

**Jhon Jairo Losada Cubillos:** colombiano. Licenciado en Filosofía, Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Especialista en Filosofía Contemporánea. Candidato a magíster en Filosofía Contemporánea, Universidad de San Buenaventura. Docente e investigador de la misma universidad.

**Correo electrónico:** [jhonjairo9006@gmail.com](mailto:jhonjairo9006@gmail.com).

## LA CRÍTICA POSCOLONIAL Y LA CUESTIÓN DEL SER: ACOTACIONES PRELIMINARES

---

### EL LADO OSCURO DE LA CUESTIÓN DEL SER

¿Qué efectos produce la colonialidad en la experiencia vivida?, ¿Cuáles son los argumentos para reconocer una supuesta diferencia ontológica colonial? y ¿Cuál es el fundamento ontológico de la *diferencia colonial*? Es decir, ¿Qué argumentos se pueden utilizar para sostener una natural inferioridad ontológica y poder así reconocer la *colonialidad del ser*?

Para empezar a dilucidar el sentido de estas preguntas, tendrá que decirse que el efecto concreto de la colonialidad en la experiencia vivida de sujetos colonizados es una radical marca, huella, o, como en adelante la denominaremos, una *diferencia ontológica colonial*.

Situar la discusión en el plano ontológico, aún más allá de la sola fundamentación epistemológica del concepto de *colonialidad*, permite reconocer realidades particulares y situaciones experimentadas por personas que han sufrido el flagelo de la colonización, o que llevan consigo la marca colonial. Ahora bien, de acuerdo con Nelson Maldonado-Torres, esforzarse por reconocer la diferencia ontológica colonial (colonialidad del ser) implica una exploración del lenguaje, la historia y la existencia. De aquí que plantee que la colonialidad del ser introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, aquellos donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas (Maldonado-Torres, 2007, pp. 130-131).

El teórico del tema poscolonial afirma:

La colonialidad del ser es un concepto que intenta capturar la forma en que la gesta colonial se presenta en el orden del lenguaje y en la experiencia vivida de sujetos [...]. La colonialidad del ser es una expresión de las dinámicas

que intentan crear una ruptura radical entre el orden del discurso y el decir de la subjetividad generosa, por lo cual representa el punto máximo de este intento. El mismo queda expresado en la transformación del orden del discurso en un *dicho* o discurso coherente establecido, anclado en la idea de una diferenciación natural entre sujetos [...]. La colonialidad del ser también se refiere a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el *dicho* moderno/colonial y racial. Es ahí en donde sentimientos de superioridad e inferioridad, la esclavitud racial, la indiferencia ante los diferentes, el genocidio y la muerte se hacen patentes como realidades ordinarias (Maldonado-Torres, 2007, p. 154).

Antes de continuar, vale la pena mencionar qué se entiende aquí por ontología y el plano ontológico, a los cuales se hace mención en este trabajo. Para empezar, se puede decir que la ontología (el ámbito de lo que es) no hace referencia, o más bien, no se pregunta por el ser, entendido este como concepto metafísico abstracto impensable, intangible, etc., que orientó las reflexiones de buena parte de la tradición filosófica occidental (desde Platón hasta Hegel); sino, por el contrario, se interroga por los entes en cuanto *son*. Esta problemática fue perfectamente evidenciada por Heidegger, quien recogió esta referencia en la categoría de *diferencia ontológica*. Con ello denotaba una fundamental brecha entre el ser y los entes (ente, en singular); pues para él, es claro que el ser no es un ente o una cosa, sino el ser de los entes (Heidegger, 2006).

En este orden de ideas, hay que decir que uno de los principales problemas de la filosofía del siglo xx se puede encontrar a través de Heidegger, y consiste en la preocupación por lo que este autor llama el olvido de la pregunta por el ser. Según él, la tradición filosófica occidental, en especial la metafísica, traicionó el entendimiento del ser al orientar su análisis en términos de divinidad. En otras palabras, para Heidegger, la investigación sobre el ser se ha dirigido por el camino equivocado, al entenderse este como ente o como divinidad. Por eso, el alemán denomina la tendencia que hasta el momento había predominado en el estudio del ser como onto-teología, y se encamina al proyecto que verdaderamente responde al sentido del ser, a lo que llama "ontología fundamental" (2006).

Para el autor de *Ser y tiempo*, ni un ente particular ni Dios pueden constituir el fundamento del ser, ni mucho menos el inicio de la investigación enfocada en este, ya que son radicalmente diferentes al ser mismo. Heidegger llama a esto diferencia ontológica. Según él, no pueden constituir el punto de partida de la pregunta por el ser, porque esta no es significativa para ellos. Solo hay un ser para quien dicha pregunta es significativa: el ser humano. Pero no es un ser humano concreto a quien se dirige Heidegger, sino al hombre, en tanto que es un ser que posee la capacidad de cuestionar su mismo ser, pues el ser humano es el único ser, para quien cuyo ser, su ser está en cuestión, esto es mencionado por Heidegger como *Dasein*.

Esta preocupación, en el filósofo alemán, establece el nuevo punto de partida para la filosofía, es decir, su nuevo comienzo, la resignificación del tratamiento de la pregunta por el ser. Y es con este autor que se inicia ese camino y con el que aquí se comparte tal preocupación, aunque en otra dirección: no solo se alega el olvido por la pregunta del ser, sino también el olvido de lo que teóricos poscoloniales como Walter Mignolo han denominado el *dark side*, el lado oscuro, su lado colonial.

Ahora bien, es preciso señalar que la mención a Heidegger no tiene el objetivo de fundamentar la colonialidad, puesto que ni la concepción heideggeriana de la ontología, ni la primacía que tal autor brinda a la pregunta sobre el ser, proveen necesariamente las mayores bases para esa labor, pero sus análisis de ser-en-el-mundo sí pueden considerarse como un punto de partida para entender elementos claves del pensamiento existencial, una tradición que ha ofrecido reflexiones importantes acerca de la experiencia vivida por sujetos colonizados y racializados.

De otra parte, y para seguir con la argumentación del olvido que se ha hecho manifiesto en la tradición filosófica, habría que agregar también que, al parecer, la filosofía desde su esplendor en la modernidad ha dejado de lado, en el rincón del olvido, la cuestión colonial. Así, por ejemplo, Descartes obvia dicho aspecto al proponer como centro de la modernidad al *ego cogito*. De la mano de los estudios poscoloniales y del trabajo adelantado por el colectivo Modernidad/Colonialidad (M/C), se dirá a este respecto que la modernidad no se puede entender, sino a partir de su correlación con la colonialidad, de tal manera que ambas (la modernidad y la colonialidad) no son más que las dos caras de una misma moneda (Mignolo, 2007). En este sentido, el *ego cogito* no puede entenderse sino a partir de su correlato, como Dussel lo ha llamado, el *ego conquiro*. Con esta categoría, el filósofo argentino afirma el lado oculto del ser moderno, un aspecto que Descartes no vio. Para el filósofo de la liberación, como él mismo se hace llamar, la experiencia de la “conquista” será *esencial* en la constitución del “ego” moderno, pero no solo como subjetividad, sino como subjetividad “centro” y “fin” de la historia (Dussel, 1994, p. 47). El autor agrega que el “Yo-conquistador” es la protohistoria de la constitución del *ego cogito*. La “conquista” es, pues, afirmación práctica del “Yo conquisto” y de la “negación del Otro” como otro (47).

En esa dirección, y siguiendo la idea trazada por Dussel, habría que reconocer en el proceso de la modernidad, no solo al sujeto racional, sino también al denominado *damnés* —Aquí se hacen explícitos la influencia y los aportes de Frantz Fanon, quien utiliza el término *damnés* para identificar a aquellas personas que sufrieron las inclemencias del proceso de colonización (Fanon, 1994)—, el condenado, el colonizado, que ha sido invisibilizado, negado.

Por otra parte, con el filósofo puertorriqueño y teórico de la poscolonialidad Nelson Maldonado-Torres, se puede argumentar que el problema principal de la filosofía moderna-occidental reside en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó sería ni sistemáticamente a la colonialidad. Según Maldonado-Torres, la filosofía moderna presupuso, más bien, las conquistas y proyectos del *ego conquiro* como parte fundamental de lo que significa ser moderno. Por más que el pensamiento filosófico, a partir de Descartes, pretendió ser un pensamiento *sin presupuestos*, este raramente puso en cuestión las evidencias del *ego conquiro*. Esto explica, en parte, la profundización gradual de la lógica del racismo y del colonialismo en Occidente, desde el siglo XVI hasta el XX (Maldonado-Torres, 2007, p. 157).

Esta discusión permite la motivación de proponer como tema de investigación la cuestión del ser desde su lado colonial. Para ser más preciso, en este punto se reconoce como eje central de discusión la categoría de *colonialidad del ser*. Para esta labor se seguirán algunas de las ideas fundamentales del trabajo de Maldonado-Torres, en lo concerniente al desarrollo de dicho concepto. No obstante y pese a que el tema central es el problema del ser visto desde el hecho colonial, es útil al menos señalar unas precisiones en cuanto al concepto mismo de *colonialidad* y sus campos de acción, además del ser, el poder y el saber.

## **EL LUGAR DE LO POSCOLONIAL: A PROPÓSITO DE LA TRIADA COLONIAL**

Para efectos metodológicos y prácticos de este trabajo, se bosquejarán las respuestas a las siguientes preguntas: ¿Qué es la crítica poscolonial?, ¿Qué es la colonialidad? y ¿Qué es la triada colonial?

La crítica poscolonial es un aparato teórico que permite volver sobre el discurso colonial y revisar sus cimientos epistemológicos y ontológicos. Por discurso colonial se reconoce un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados. Desde lo anterior se puede afirmar que el objetivo primordial de la crítica poscolonial es hacer visibles los elementos que facilitaron la formulación del discurso colonial.

La tarea de visibilizar los mecanismos de control, o dispositivos de poder, formados históricamente como imaginarios que permitieron llevar a cabo el proyecto colonialista, supone un ejercicio crítico que, a su vez, puntualiza y detalla el legado colonial bajo sus diferentes formas de acción.

En América Latina, el ejercicio de poner de relieve aquellos aparatos de dominación discursivo y ontológico se viene realizando a partir de las últimas décadas del siglo pasado, con personas que actualmente conforman lo que se conoce como el colectivo Modernidad/Colonialidad. Se trata de un grupo ampliamente interdisciplinario que profundiza en la relación entre imperialismo y ciencias sociales. De allí que se propongan las tareas de encontrar y visibilizar los mecanismos que hicieron posible la empresa colonial. Como influencia teórica, M/C considera algunos aspectos de la literatura anglosajona poscolonial (*postcolonial studies*) en América Latina; también retoma algunos aportes de teorías críticas de la modernidad, europeas y norteamericanas, y de ciertas ideas del grupo surasiático de estudios subalternos, de la teoría feminista chicana y de la filosofía africana. Muchos de sus miembros han operado desde una perspectiva modificada del sistema mundo expuesta por investigadores como Immanuel Wallerstein. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada frente a la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos. Algunos miembros de M/C son: Enrique Dussel, Walter Dignolo, Aníbal Quijano, Fernando Coronil, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel y Catherine Walsh.

Es importante reconocer que este colectivo debe ser visto como “un paradigma otro”, antes que como un nuevo paradigma “desde América Latina”, al estilo de la filosofía de la liberación; pues la crítica poscolonial no intenta, en ningún momento, realizar una inversión en las jerarquías del conocimiento, convirtiendo la diferencia y la autenticidad de los saberes emergentes en un nuevo orden reglamentario y excluyente (Castro-Gómez, *et al*, 1999, p. 10).

Así mismo, es de resaltar que el pensamiento poscolonial, y en especial el sentido que aquí adquiere “lo poscolonial”, no debe entenderse como una nueva época histórica, ni como un nuevo paradigma anticolonialista y antimoderno, sino que, más bien, debe considerarse como una de las fuentes fundamentales de las cuales es posible nutrirse para llegar a una comprensión crítica del presente de los pueblos que “antes fueron colonias”. En consecuencia, uno de los aspectos más significativos de la crítica poscolonial se encuentra en el hecho mismo de reconocer que, desde la perspectiva de los estudios poscoloniales, no solo se revisa el pasado para construir reflexiones devastadoras sobre este, sino que, además, la vuelta atrás se hace con el fin de examinar hoy en día el legado colonial, para desestructurar y deconstruir\* aquellos discursos que todavía mantienen el orden colonial.

---

\* Aunque se tiene conocimiento sobre la dificultad y lo arriesgado que resulta emplear el término “deconstruir”, aquí se utiliza haciendo alusión al ejercicio deconstrutivo como una forma y posibilidad de descolonización cultural.

En este marco teórico se desarrollan las investigaciones adelantadas por el M/C, cuyos miembros realizan aportes originales para repensar, por ejemplo, la modernidad desde el punto de vista de la colonialidad, y para argumentar, también, que la colonialidad es constitutiva de la modernidad. Así las cosas, de acuerdo con estos investigadores, no hay modernidad sin colonialidad, cuya lógica siempre lleva a la supresión y la exclusión de los conocimientos y experiencias de las culturas subalternas y colonizadas.

Así, se hace necesario dilucidar el sentido de la categoría *colonialidad*. Al respecto, se puede decir que la colonialidad hace alusión a patrones de poder arraigados en la racionalización, el conocimiento eurocéntrico y la inferiorización ontológica-identitaria-cosmológica-espiritual-existencial-institucional, que siguen orientando las formaciones sociales, los esquemas mentales y la vida cotidiana. Es decir que tal categoría se refiere a estructuras de pensamiento y de acción que erigen las mentes y las vidas de sujetos colonizados en las tres formas de intervención: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

La colonialidad, entonces, es un fenómeno complejo y de larga duración. No desaparece en el siglo XIX durante los procesos independentistas, gracias a los cuales los pueblos de América logran liberarse del poder político y militar de la potencia ibérica, es decir, del yugo colonialista. Se va el colonialismo pero la colonialidad sigue vigente hasta hoy.

Este dispositivo de poder, a diferencia del colonialismo, que puede considerarse como el fundamento ideológico que justifica el hecho colonial y que actúa a través de la lógica de la guerra y la militancia, opera a través de la *naturalización de jerarquías* de tipo epistemológico, racial, territorial, cultural y libidinal que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación, en últimas, del “poder inmaterial” (por llamarlo así) que asume el sujeto colonizado y gracias al cual se llevó a cabo la empresa colonial y la instauración del “poder material” (colonialismo), que alude en gran parte al poder político, militar y económico.

Los tres campos de acción de la colonialidad (poder, saber, ser) pueden sintetizarse para su estudio en dos ámbitos, el discursivo y el ontológico. El ámbito discursivo hace alusión, de manera más precisa, al discurso colonial como estrategia de dominación, lo cual se señala, ciertamente, como los imaginarios culturales, lo cognitivo, lo simbólico, lo epistemológico. Así, y para reconocer el aporte de Foucault, en este ámbito se ubica la colonialidad del poder y del saber. Este pensador francés fue quien argumentó que en el discurso se articulan verdad y poder (Foucault, 1998.).

Ciertamente, la *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se encuentran emplazadas en una misma matriz genética (Castro-Gómez, 2005, p. 154). Con la del poder se establece un ordenamiento de la población mundial



a partir de la idea de raza. Esto lo aclara el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien ha mostrado que fue en el siglo XVI cuando se produjo una división racial/internacional del trabajo, una taxonomía de la población mundial, que marcaría la historia subsecuente del sistema mundo. La idea de raza se encargó de otorgar legitimidad a este tipo de relaciones (de poder) en la medida en que naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad. Una supuesta estructura biológica diferente ubicaba a los conquistados en una situación natural de inferioridad con respecto a los conquistadores. El concepto de clasificación social se refiere a los procesos en los cuales las gentes disputan para obtener el control de los ámbitos básicos de existencia social, y de cuyos resultados se configura un patrón de distribución del poder centrado en relaciones de explotación, dominación y conflicto entre la población de una sociedad (Quijano, 2005, p. 203).

Por otro lado, la colonialidad del saber establece una estructuración del conocimiento desde un solo criterio: la ciencia moderna eurocéntrica. Esto es, un ordenamiento de la multiplicidad epistémica del mundo, desde donde algunas formas del conocer y producir conocimientos son consideradas no válidas, pues solo una es legítima.

Lo ocurrido con la *colonialidad del saber* es que esas “otras” formas del conocer, empiezan a desaparecer porque son consideradas ilegítimas. Este proceso corre paralelo a la emergencia de la racionalidad científica-técnica. Sin embargo a partir del siglo XVIII, esta multiplicidad epistémica empieza a ser declarada precientífica, porque no se ajusta al método europeo de producir conocimiento (Lander, 1999, p. 53).

La dimensión ontológica, por su parte, se refiere a las acciones incorporadas y naturalizadas en el *habitus* de los actores sociales, es decir, a la interiorización del discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los colonizados. Así, a este ámbito pertenecería la colonialidad del ser. Ahora bien, si la colonialidad del poder se refiere a la interacción entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la colonialidad del ser se refiere, así, a la experiencia vivida de la colonización (Maldonado-Torres, 2007, p. 130).

Maldonado-Torres, quien es el teórico que más ha trabajado esta categoría, señala el problema de la *colonialidad del ser* como la negación del ser de los colonizados. Para él, las poblaciones que fueron posicionadas con la *colonialidad del poder* como “inferiores” —negros, indígenas y mujeres, ahora negadas con la colonialidad del ser— carecen de subjetividad, son vidas dispensables, carecen de ser, están al nivel de las plantas y de los animales—Esta idea está en consonancia con la del profesor Enrique Dussel, quien afirma que la modernidad no se inició

con ninguna revolución científica sino con dos grandes genocidios: el de la población africana y el de la población indígena americana (Para profundizar en el tema se puede acudir a Maldonado-Torres, 2006 y 2007)—.

Según este filósofo, la *colonialidad del ser* introduce el reto de conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser humano muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas (Maldonado-Torres, 2007, pp. 130-131). En otros términos, se tiene que buscar más allá de la formación de imaginarios (poder, saber) la manera como se ha dado la construcción de subjetividades coloniales.

En esta medida, la colonialidad no es solo un discurso (poder, saber) sino que se convierte también en una práctica que sostiene la inferioridad natural de sujetos, señalando así a algunos de ellos como dispensables a partir de una serie de jerarquías, que descansan en la naturalización de diferencias humanas, lo que se entiende como *diferencia colonial*—En este punto se hace una referencia somera a dicha categoría, pero se reconoce que merecería una ampliación por la magnitud y carga semántica que representa para el desarrollo de esta investigación—.

## **CRÍTICA POSCOLONIAL Y LA COLONIALIDAD DEL SER**

En atención a la consideración que sostiene que desde el proceder de los estudios poscoloniales se ponen de relieve y se visibilizan los mecanismos de orden ontológico y epistemológico de dominación, que hicieron posible el hecho colonial, en este apartado se propone analizar la articulación de la colonialidad del ser (ámbito ontológico de la colonialidad) con el *ethos* de sujetos colonizados (nivel existencial).

Para observar lo anterior, se seguirá el trabajo realizado por Walter D. Mignolo acerca de la idea de “América Latina” y su formación en tanto concepto. Se intentará mostrar con el teórico de lo poscolonial que América Latina es una invención, pero no en el sentido de determinación histórica, como argumenta O’Gorman, sino en el sentido de discurso de dominación y de “entidad ontológica”. El énfasis no estaría dado en un sentido historicista, sino más bien en uno poscolonial.

Ahora bien, es preciso resaltar que desde el imaginario eurocéntrico los pueblos de América son el resultado de los procesos de la modernidad. Esto lleva a su vez, a manifestar la aparente y natural deferencia de las colonias con respecto a la potencia colonizadora por el hecho colonial, lo que en unos párrafos posteriores se señalará como *diferencia colonial*.

No obstante, y desde el entramado poscolonial, Mignolo interpela que, así como la colonialidad no es derivativa sino constitutiva de la modernidad, los centros imperiales no pueden entenderse más que en su correlación con las

periferias. En otras palabras, y solo por mencionar un ejemplo, ¿Cómo se podrían pensar las revoluciones inglesa y francesa con independencia de la acumulación de riquezas gracias a las plantaciones de las colonias?

Esta postura le permite a Mignolo, desde su lugar de enunciación, es decir, desde la visión de la modernidad/colonialidad, afirmar que estos dos discursos (la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad) son los que permiten concebir y justificar la expansión colonial-imperial, sin dar prioridades a los acontecimientos; o sea, sin aventajar la modernidad ni el hecho colonial, sino considerándolos como partes constitutivas de un todo desde el cual hay que entender la organización geopolítica mundial.

Ahora bien, esta misma discusión se puede trasladar al plano concreto de América Latina y su esencia, la latinidad. Mignolo afirma que “América Latina” fue el nombre que hacia mediados del siglo XIX se eligió para denominar la restauración de la “civilización” de la Europa meridional, católica y latina en América del Sur y, al mismo tiempo, reproducir las ausencias (de los indios y los africanos) del primer periodo colonial. La “idea” de América Latina es la triste celebración por parte de las élites criollas de su inclusión en la modernidad (Mignolo, 2007, p. 81).

De parte de la latinidad se puede declarar que, como concepto, fue utilizada por intelectuales y funcionarios franceses para tomar la delantera entre los países latinos que tenían intereses en América (Italia, España, Portugal y Francia), pero también para enfrentarse a la continua expansión de Estados Unidos hacia el sur. Así pues, en principio, la idea de América Latina que se forjó en la segunda mitad del siglo XIX dependió de la idea de “latinidad”.

En pocas palabras, desde que surgió como discurso en el siglo XIX, la latinidad fue una categorización ideológica para la colonización del ser, ya que, como percibe este autor, la idea de América Latina, después de los procesos independentistas, se torna como *componente fundamental del ethos latino criollo después de la colonia*: “En realidad la conciencia criolla era más bien una doble conciencia: la de no ser, lo que suponía que debían ser (es decir, europeos). Ese ser que es en verdad un no-ser es la marca de la *colonialidad del ser*” (87).

Así, pues, las estructuras coloniales no desaparecen sino que se reorganizan y son asumidas por las elites criollas dominantes del momento, e introducidas a su vez como proyecto ético y político:

Lo que yo sostengo, entonces, es que “América Latina” no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas. Sin embargo, el nombre se convirtió en un arma de doble filo. Por un lado, dio lugar a la idea de una nueva unidad continental. Por el otro, trajo aparejado el ascenso de la población de origen europeo y el borramiento de pueblos indígenas y de origen africano (82-83).

Ahora bien, hay que mencionar que dicha reorganización del poder no se puede entender sin tener en cuenta que el lugar que ocupa América Latina, desde mediados del siglo XIX, en el nuevo orden mundial, es el de una configuración histórico-política y cultural subalterna. En otras palabras, la *diferencia colonial* que construyeron los ideólogos españoles para justificar la colonización de América es la misma de la cual se sirvieron las elites criollas para justificar las repúblicas independientes. Es así como se asumen e interiorizan los mismos discursos coloniales.

Esto lleva a Mignolo a considerar que la élite criolla no supo ver la situación con claridad, puesto que, en lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo (como los intelectuales europeos se dedicaron al análisis crítico de la monarquía, el despotismo y la Iglesia como instituciones que los antecedieron y los circundaron), eligieron *emular* a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra y ocultando el colonialismo (en el que justamente esos dos países estaban cada día más involucrados) bajo la alfombra (90).

Desde esta perspectiva, y de acuerdo con lo planteado por el autor reseñado, con la "idea de América Latina", se distorsionó el pasado de modo tal que el periodo imperial/colonial sirviera para encuadrar las protohistorias nacionales, y se incluyeron, así, como parte de "América Latina", acontecimientos históricos que sucedieron después de la invención y adaptación de esa idea. Fue de esa forma como la élite criolla responsable de la construcción de los Estados-nación, según los dictados de la modernidad europea, tuvo que remodelar su identidad (90).

Así las cosas, la latinidad contribuyó a disfrazar la *diferencia colonial* interna con una identidad histórica y cultural que parecía incluir a todos, pero que, en realidad, producía un efecto de totalidad que silenció a los excluidos. Por lo tanto, esta creó un nuevo tipo de invisibilidad para los indios y los descendientes de africanos que vivían en América Latina (112).

En este mismo sentido, podría anotarse que la idea de América Latina pertenece a una esfera de la matriz colonial de poder que se relaciona con la cuestión del *conocimiento* y la *subjetividad*, en tanto empieza a definirse un nuevo mapa del mundo y surge una nueva identidad. Reconocer esto permite visualizar que tal idea es, en el plano ontológico, la que habita en la conciencia de los criollos y los mestizos que se identifican con la historia y la ascendencia europea (92). De esta manera, se logra conectar el plano ontológico con el ámbito existencial, es decir, a partir de las vivencias y de las prácticas de sujetos que interiorizan la lógica de la colonialidad.

En síntesis, podría decirse que el poder colonial no desapareció; solo sufrió una reestructuración. Esto es lo que marca la diferencia entre colonialismo y colonialidad. El primero tiene distintas ubicaciones geográficas e históricas; el segundo, en cambio, es la matriz subyacente de poder colonial que siguió existiendo en Estados Unidos, América del Sur y el Caribe después de la “independencia”: “La matriz colonial de poder cambió de manos pero siguió en pie” (92).

Mignolo sustenta con lo anterior que América Latina es un personaje fundamental en el relato de la modernidad. Para él, la modernidad no es un ente que de Europa se desplaza y “llega” a una América Latina ya existente que la estaba esperando. Muy por el contrario, América Latina, con énfasis en su adjetivo, es una de las consecuencias de la reconfiguración del mundo moderno/colonial provocada por el doble proceso de descolonización del continente americano y emancipación del europeo (83).

## CONCLUSIONES

Afirmar que el poder colonial no desaparece después de los procesos “independentistas”, sino que por el contrario sufre una reorganización, y aun más sostener que este se interioriza en las personas, podría parecer una dinámica desalentadora y desesperanzadora para el porvenir de los pueblos latinoamericanos.

Intentar pensar la experiencia vivida de sujetos colonizados no solo implica interrogarse por los efectos y consecuencias del colonialismo en poblaciones que en tiempos anteriores fueron colonias desde el punto de vista económico, social, político y cultural, como normalmente se tiende a hacer desde el marco de estudios sociológicos, políticos, económicos o, incluso, culturales; sino que además, en un movimiento más profundo que el de la explicación colonialista, exige el cuestionamiento de la lógica de la modernidad/colonialidad, como constituyente fundamental de subjetividades. Así las cosas, aquello que se encuentra de fondo es un problema de la experiencia vital de los sujetos, lo cual, pensado a la luz de tal lógica, proporciona elementos para entender la formación de la sociedad moderna, la implementación de la colonialidad como mecanismo de poder y, sobre todo, el modo particular de ser de sujetos marcados por la *diferencia colonial*. Ahora bien, vale destacar que, hasta el momento, los avances de las herramientas brindadas por la teoría crítica poscolonial y el posicionamiento desde la modernidad/colonialidad, han contribuido sobre todo en ámbitos como el de la pregunta por el poder y la pregunta por el saber, dejando un poco atrás la región del ser. Entendido el ser, no como la figura metafísica abstracta, sino en su dimensión existencial.

En esta dinámica, hay que recordar también que durante la reflexión se ha tomado como marco de análisis el entramado conceptual de los estudios poscoloniales, el cual permite descentrar las categorías de análisis de su carga eurocéntrica, por un lado, y volver sobre el discurso colonial para revisar sus cimientos epistemológicos y ontológicos, por otro.

La tarea de vislumbrar los mecanismos de control, o dispositivos de poder, formados históricamente como imaginarios que permitieron llevar a cabo el proyecto colonialista, implica un ejercicio crítico que, a su vez, puntualiza y detalla el legado colonial en sus diferentes formas de acción.

Ahora bien, en atención a la consideración de hacer manifiestos dichos mecanismos de control y represión, se puede visualizar la articulación de la colonialidad del ser (ámbito ontológico de la colonialidad) con el *ethos* de sujetos colonizados (nivel existencial). Para ello, se pueden destacar a manera referentes teóricos para futuras investigaciones, los trabajos de autores como: Aimé Césaire, Frantz Fanon, Leopoldo Zea y Enrique Dussel; también entablar diálogos con autores de la tradición filosófica occidental que problematizan la cuestión ontológica (principalmente Emmanuel Lévinas).

Por ahora solo se puede decir que con los aportes de estos autores la categoría de *diferencia colonial* toma un matiz importante, pues con ellos la investigación se sitúa en el plano ontológico, lo cual quiere decir ver en el ámbito de la existencia humana (en tanto un ente el ser humano) aquellos elementos que permiten reconocer mecanismos de dominación derivados del hecho colonial y que perturban lo más profundo del ser de sujetos colonizados. Así, pues, ya no se tendrá que hablar meramente de *diferencia colonial*, sino que más allá de esta (de la sola cuestión epistemológica, como lo presentara Mignolo), tendrá que hablarse de diferencia ontológica colonial. Y es aquí donde entra la descripción fanoniana de la experiencia vivida del negro, su continua cosificación y erotización; así como entran en articulación con la diferencia ontológica, el análisis del discurso colonialista de Césaire; el complejo de bastardía puesto de manifiesto por Zea, y la figura del “encubrimiento del otro” de Dussel. En este sentido, la diferencia ontológica colonial será el eje de análisis, a partir del cual se podrán reconocer aquellos elementos que permiten armar el discurso colonial, aquellos códigos, categorías, conceptos, que fundan ontológicamente un orden excluyente de dominación.ϕ

## REFERENCIAS

Castro-Gómez, S. et al. (1999). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural, UMSA.

Fanon, F. (1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.

Foucault, M. (1998). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Barcelona: Siglo XXI.

Heidegger, M. (2006). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.

Lander, E. (1999). "Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano". *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

Maldonado-Torres, N. (2006) "La topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, imperio, colonialidad". *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia*. Buenos Aires: El Signo.

Maldonado-Torres, N. Castro-Gómez, S. et al. (comps.) (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Universidad Central - IESCO, Siglo del Hombre.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Barcelona. Gedisa.

## **CIBERGRAFÍA**

Castro-Gómez, S. Lander, E. (comp.) (2005). "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/castro.rtf>

Quijano, A. Lander, E. (comp.) (2005). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Recuperado de: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>