

RAE
UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. **Tipo de Documento:** Trabajo de grado presentado para obtener el título de Magister en Filosofía Contemporánea.
2. **Título:** COLONIALIDAD Y EXPERIENCIA VIVIDA DE SUJETOS COLONIZADOS: *LECTURA DESDE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD.*
3. **Autor:** Jhon Jairo Losada Cubillos
4. **Lugar:** Bogotá, D. C.
5. **Fecha:** Abril de 2013
6. **Palabras Clave:** Colonialidad, Colonialidad del ser, experiencia vivida, mixtificación colonialista.
7. **Descripción del Trabajo:** El siguiente trabajo surge gracias a la necesidad de contribuir a la teorización sobre la experiencia vivida de sujetos colonizados y al desarrollo de estudios en perspectiva poscolonial. Ahora bien, esta investigación parte de la consideración de que 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 y, por tanto, el reconocimiento de la colonialidad en la formación de sujetos marcados con el hecho colonial.
8. **Línea de Investigación:** Filosofía Latinoamericana
9. **Fuentes Consultadas:**

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946, Tomo I – II.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *El estudio de la sociología*. En: GONZÁLEZ ROJAS, José. *Positivismo y tradicionalismo en Colombia*. Bogotá: El Búho, 1997

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Notas de viaje*. Tomo I. Bogotá: Banco de la Republica, 1973.

CÉSAIRE. Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

FANON, Frantz. *Piel Negras, Mascaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas,

_____. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1994

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2006.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, W. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

_____. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

SARTRE. J. P. *Colonialismo y Neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, 1968.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969.

10. Contenidos: Las discusiones propuestas a partir del pensamiento postcolonial, respecto del análisis de los mecanismos que hicieron posible la empresa colonial se articulan con un tema de gran relevancia en la actualidad como lo es el de la identidad colombiana. Ya que desde aquí se entiende a la identidad como una construcción discursiva empleada con fines de poder y dominación de la cual se sirvió la empresa colonial para someter las poblaciones

de América, ya no a nivel político y militar sino discursiva, simbólica y ontológicamente.

11. Metodología: Para adelantar la labor propuesta, se plantea como perspectiva metodológica principal el enfoque histórico-hermenéutico, el cual permitirá tener una visión general de hechos históricos, tan importantes aquí para entender cómo funciona la colonialidad en la experiencia vivida de sujetos colonizados; además de ello, proporciona la oportunidad de poder realizar análisis de referentes teóricos fundamentales para la investigación, ya que aquí la interpretación de los textos ocupa un lugar privilegiado, equiparable al lugar de la observación en las llamadas ciencias duras. En otros términos, por un lado permite recurrir a la implementación de la interpretación de hechos históricos y, por otro lado, da la posibilidad de analizar textos y posturas teóricas de autores que se han acercado, o han contribuido al desarrollo del problema desde sus diferentes posturas.

12. Conclusiones:

- ❖ Funcionamiento de la colonialidad del ser:
 - La creación de un ambiente ficticio, imaginado en el cual opera la colonialidad del ser: la Nación.
 - La mixtificación, el engaño colonialista y sus respectivas consecuencias en aspectos sociales, económicos y psicológicos del autor en cuestión.
se pudo visualizar en diferentes momentos de la obra del autor, embaucamientos, engaños, ficciones de la empresa colonial interiorizadas en éste mismo, provocando así fuerte repercusiones en sus acciones, deseos, costumbres, hábitos y creencias.
 - La interiorización de la diferencia ontológica colonial por parte del sujeto colonizado.

**COLONIALIDAD Y EXPERIENCIA VIVIDA DE SUJETOS
COLONIZADOS: *LECTURA DESDE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD***

JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2013**

**COLONIALIDAD Y EXPERIENCIA VIVIDA DE SUJETOS
COLONIZADOS: *LECTURA DESDE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD***

JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS

Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía Contemporánea

**Director:
Franklin Giovanni Púa Mora
Magister en Pensamiento Filosófico Latinoamericano**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.**

2013

Nota de aceptación:

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado

Firma del jurado

Bogotá D.C. 09 de abril de 2013

DEDICATORIA

Que sea esta la ocasión propicia para dedicar el esfuerzo y el resultado logrado a los motores de mi vida, mis padres Jesús Hermes Losada y Luz Marina Cubillos, pues son ellos las personas que me inspiran y me motivan cada día. A mis hermanos Tatiana y Emanuel, fuentes de alegría.

A ella... mí querida compañera, por su amor y entrega incondicional...

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no hubiera sido posible sin la motivación y el compromiso infundido por mi gran amigo y director el profesor Franklin Púa. Agradecerle por el acompañamiento brindado, por haberme inducido en las sendas del filosofar en Nuestra América, la América Latina.

También es preciso reconocer a todos los demás profesores que contribuyeron para el desarrollo de competencias y reflexiones en torno a problemas que hacen viva la filosofía hoy.

A todas las personas que aportaron de una u otra manera en este proceso de formación.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
1. CRÍTICA POSCOLONIAL Y LA LÓGICA DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD: Contribuciones a la Diferencia Colonial desde un <i>Paradigma Otro</i>	19
1.1 UN “PARADIGMA OTRO”: A propósito de la lógica de la Modernidad/Colonialidad.	20
1.2. PENSAMIENTO FRONTERIZO Y DIFERENCIA COLONIAL:	27
1.3. LA COLONIALIDAD: EL LADO OSCURO DE LA MODERNIDAD	31
2. DISCUSIONES EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA DE LA COLONIALIDAD DEL SER: APORTES A LA TEORIZACIÓN DEL CONCEPTO EN PERSPECTIVA EXISTENCIAL	45
2.1. ONTOLOGÍA Y EXISTENCIA HUMANA	47
2.1.1. A propósito de la Ontología Fundamental:	47
2.2. FANÓN Y LA EXPERIENCIA VIVIDA DEL <i>DAMNÉ</i>	55
2.2.1. Relaciones Coloniales y la descolonización.....	56
2.3. AIMÉ CÉSAIRE Y EL DISCURSO SOBR EL COLONIALISMO: Anotaciones a propósito del concepto de <i>cosificación</i>	70
2.4. SOBRE LA CULTURA AMÉRICANA Y EL COMPLEJO DE BASTARDÍA: Las consideraciones de Leopoldo Zea.	79
2.5. COLONIALISMO Y EXISTENCIA HUMANA: Aportes sartrianos a la discusión.....	91
3. COLONIALIDAD DEL SER Y EXPERIENCIA VIVIDA DE SUJETOS COLONIZADO: <i>El caso Salvador Camacho Roldán</i>	99
3.1. A PROPÓSITO DE LA IDEA DE NACIÓN:	101
3.2. LA EXPERIENCIA VIVIDA Y PLASMADA POR SALVADOR CAMACHO ROLDÁN: <i>Anotaciones desde la diferencia ontológica colonial</i>	116
3.2. UN HOMBRE DE SU ÉPOCA: Reflexión en torno a la <i>mixtificación</i> colonialista	123

3.2.1. Sobre el aspecto económico de la <i>mixtificación</i>	127
3.2.2. Aspecto social de la <i>mixtificación</i>	129
3.2.3. Aspecto psicológico de la <i>mixtificación</i>	131
4. CONCLUSIONES:.....	140
BIBLIOGRAFIA.....	146

INTRODUCCIÓN:

La presente investigación surge como continuación de intereses académicos plasmados en un primer trabajo denominado *Identidad, Colonialidad y Filosofía*, que dio como fruto el documento propuesto como requisito de grado para Licenciatura en Filosofía en el 2010, en la facultad de filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Bogotá.

En dicho texto, cuyo eje central de estudio fue la *Identidad Nacional Colombiana*, desde los aportes de los estudios poscoloniales, sobre todo con la colonialidad , y en especial desde el trabajo adelantado por el profesor Santiago Castro-Gómez se dejaron abiertas perspectivas de análisis para continuar la reflexión alrededor de los mecanismos de poder que se han naturalizado en el *habitus* de sujetos y poblaciones que cargan con el peso de la marca colonial y que se concretizan aquí en torno a la problemática de la *colonialidad del ser*.

En este orden de ideas, pueden destacarse al menos dos elementos que dieron paso a la realización de esta investigación. Por un lado, la motivación por repensar, desde componentes de la postura crítica poscolonial, como los propiciados por los conceptos de *pensamiento fronterizo* y *paradigma otro*, fenómenos referentes a la realidad e historia de Colombia a propósito de la lógica de la Modernidad/Colonialidad, desde la cual se sostiene la tesis de Mignolo que argumenta que la colonialidad no es derivada de la modernidad, sino constituyente fundamental de ésta, es decir, son dos caras opuestas de la misma moneda y, por tanto, lanzarse a un estudio de este tipo implica necesariamente considerar estos elementos como un todo indisoluble.

De otro lado, la idea de que la empresa colonial fue siempre un aparato de unificación como se concluyó en aquel trabajo, permitió motivar el interés por

desnaturalizar los aspectos concernientes a la experiencia vivida de sujetos colonizados, en este caso, la diferencia ontológica colonial y sus respectivas consecuencias.

El centro de observación para adelantar lo aquí propuesto es la experiencia vivida de sujetos colonizados. Sin embargo, intentar pensar esta problemática, no sólo implica interrogarse por los efectos y consecuencias del colonialismo en poblaciones que en tiempos anteriores fueron colonias, sino que además, en un movimiento más profundo que el de la explicación colonialista-eurocéntrica, exige el cuestionamiento de la lógica de la Modernidad/Colonialidad, como constituyente fundamental de subjetividades. De allí que el objetivo que conducirá esta labor es, justamente, ***explicar cómo opera la colonialidad en términos de la experiencia vivida de sujetos colonizados a partir la lógica de la Modernidad/Colonialidad.*** Por ello, en el anteproyecto que respalda esta investigación se planteaba así la pregunta: ***¿Cómo explicar la manera en que opera la colonialidad, en términos de la experiencia vivida de sujetos colonizados, a partir de la lógica de la Modernidad/Colonialidad?***

En este orden de ideas se proponen los siguientes objetivos específicos:

- Identificar los elementos constitutivos de la Modernidad/Colonialidad en lo concerniente a la vida de los sujetos colonizados.
- Analizar referentes teóricos fundamentales sobre el estudio de realidades y vidas de poblaciones colonizadas.
- Promover la utilización una clave analítica para explicar la experiencia vivida de sujetos colonizados, más allá de la interpretación colonialista eurocéntrica.

Ahora bien, es de destacar que hasta el momento los avances de las herramientas brindadas por la teoría crítica poscolonial y el posicionamiento de la perspectiva de estudio de la Modernidad/Colonialidad, han contribuido sobre todo en ámbitos como el de la pregunta por el poder y la pregunta por el saber (ámbito discursivo de la colonialidad), dejando un poco de lado la región del ser (ámbito ontológico). Ello podría atribuirse a varias razones; sin embargo, no es interés de esta investigación especular sobre este punto; por ahora puede subrayarse que el autor que ha centrado sus estudios en la región ontológica de la colonialidad, es el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres.

Para este autor, la problemática de la colonialidad del ser se propone como reto conectar los niveles genético, existencial e histórico donde, según él, el ser humano muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas¹. De esta forma, el surgimiento del concepto *colonialidad del ser* responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos².

Sin embargo, dichos niveles desbordan las pretensiones de esta investigación. Así las cosas, para efectos metodológicos de claridad y precisión en la ruta seguida para dar respuesta a la problemática planteada, se ha pensado situar la discusión del plano ontológico de la colonialidad en el nivel existencial.

Con este panorama hay que advertir lo que se entiende en este punto por la mención al plano ontológico. La ontología (el ámbito de lo que es) no hace

¹ MALDONADO-TORRES, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp., 130-131

² *Ibíd.*, p., 130

referencia, o más bien, no se pregunta por el ser, entendido éste como concepto metafísico abstracto, inmutable intangible, etc., que orientó las reflexiones de buena parte de la tradición filosófica occidental (desde Parménides a Hegel); sino al contrario, se interroga por los *entes* en cuanto *son*, en cuanto *existen*. Así, el ámbito ontológico de la colonialidad se refiere, en concreto, a las acciones incorporadas y naturalizadas en el *ambiente* de los actores sociales, es decir, a la interiorización del discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los sujetos colonizados. Situar la discusión en el plano ontológico, aún más allá de la sola fundamentación epistemológica del concepto de la *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.

Por este motivo, el presente trabajo y 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 epistemológicos de dominación, que hicieron posible el hecho colonial, se propone analizar la articulación de la colonialidad con el *ethos* de sujetos colonizados (nivel existencial), a partir de la lectura de la obra del dirigente liberal colombiano Salvador Camacho Roldán. Con ello se intentará reconocer las experiencias vividas y plasmadas, la realidad natural propia de este sujeto heredero de la tradición colonial. Por tanto, tal articulación aparece como la intención de formular una clave de lectura a partir de la cual se pueda explicar la manera en que opera la colonialidad, en términos de la experiencia vivida de dicho autor, desde de la lógica de la Modernidad/Colonialidad y de los aportes de autores de la tradición existencial.

Así pues, para adelantar esta labor se han propuesto tres capítulos, en concordancia con los objetivos específicos, desde los cuales se pueda seguir una ruta de acceso a lo anteriormente reseñado. En este orden de ideas, en el primer apartado se abordará las generalidades de lo que desde el marco de los estudios

poscoloniales, sobre todo desde sus aportes latinoamericanos, con autores como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Santiago Castro y Nelson Maldonado-Torres, se conoce como la lógica de la Modernidad/Colonialidad y la propuesta de un *paradigma otro*, para desde este marco de referencia, poder pensar el problema de la *diferencia colonial*. Además, se proyectará algunos interrogantes fundamentales para el decurso de la investigación. *¿Por qué analizar la existencia humana en el marco de los estudios poscoloniales?, ¿Qué le aporta la teoría poscolonial a las investigaciones alrededor de la existencia como problema?, ¿Es realmente suficiente el entramado poscolonial para explicar una realidad tan compleja como lo supone la experiencia vivida de sujetos colonizados?*

Si bien es cierto que esta disertación no tendrá como objetivo principal responder directamente los anteriores interrogantes, si se espera que después de hacerla se pueda tener un panorama más claro de la problemática que se propone tratar. Ahora bien, para tal efecto se intentará presentar la idea de los estudios poscoloniales, sobre todo desde los aportes latinoamericanos, como un *paradigma otro*, como pensara Walter Mignolo, quien para tal labor, es decir para explicar los estudios poscoloniales, presenta la idea de lo que ha llamado *pensamiento fronterizo*, de manera que desde allí se logre descentrar el análisis de la vivencia de sujetos colonizados y permita la formulación de lecturas alternativas no hegemónicas que pongan de manifiesto mecanismos, en este caso a nivel ontológico, que permitieron el asentamiento de la empresa colonial y la pervivencia de los efectos de la misma, incluso después de los procesos independentistas en Latinoamérica.

En la segunda sesión se intentará identificar algunos elementos teóricos bajo los cuales habría que pensar la marca de la *colonialidad del ser* en la experiencia vivida de sujetos. Es decir, aquellas características, aspectos que permiten

pensar que una forma de poder se entrecruza en el plano ontológico con la existencia de sujetos colonizados. Para tal fin, se realizará la lectura de autores como Fanón, Césaire, Zea y Sartre. No obstante, hay que destacar que ninguno de ellos ha reconocido el término de colonialidad del ser; de aquí que el reto para este caso sea el de lograr conectar los diferentes argumentos, más cercanos a la problemática de la existencia humana, con el plano ontológico de la colonialidad.

En el último capítulo, se intentará determinar el funcionamiento de la *colonialidad del ser*, teniendo como pretexto el caso de Salvador Camacho Roldán. Ello se llevará a cabo a partir de la puesta en marcha de los diferentes aspectos identificados en el segundo momento de la investigación aportados por los autores mencionados y articulados en forma de una clave lectura para, desde allí, propiciar el análisis del legado de Camacho Roldán. Elementos que permiten visualizar un espacio adecuado para llevar a cabo la clave de lectura propuesta desde la perspectiva de la colonialidad del ser.

Es importante mencionar que este ejercicio no pretende reconstruir la vida y obra del autor mencionado. Por el contrario, pretende propiciar un escenario de discusión, que junto a la perspectiva crítica de los estudios poscoloniales y los aportes teóricos de autores como Fanón, Césaire, Zea y Sartre permita pensar la manera como se han constituido subjetividades mediadas por ejercicios de control y dominación. Por ello, de lo que se trata es de hacer una lectura crítica desde los cimientos ontológicos en perspectiva existencial, al caso elegido para el estudio, no con miras a construir reflexiones devastadoras sobre la historia de Colombia, sino con el fin de examinar el legado colonial, incluso para poder pensar en futuros trabajos las fuentes de las cuales nutrirse para una comprensión crítica del presente.

Para adelantar la labor propuesta, se plantea como perspectiva metodológica principal el enfoque histórico-hermenéutico, el cual permitirá tener una visión general de hechos históricos, tan importantes aquí para entender cómo funciona la colonialidad en la experiencia vivida de sujetos colonizados; además de ello, proporciona la oportunidad de poder realizar análisis de referentes teóricos fundamentales para la investigación, ya que aquí la interpretación de los textos ocupa un lugar privilegiado, equiparable al lugar de la observación en las llamadas ciencias duras. En otros términos, por un lado permite recurrir a la implementación de la interpretación de hechos históricos y, por otro lado, da la posibilidad de analizar textos y posturas teóricas de autores que se han acercado, o han contribuido al desarrollo del problema desde sus diferentes posturas.

Como enfoque subsidiario se tendrá en cuenta la perspectiva poscolonial, que proporciona claves de análisis fundamentales para la postura en la que intenta situarse el trabajo; y sobre todo, favorece la capacidad crítica necesaria para la comprensión de los fenómenos históricos y la posibilidad de poner en juego categorías valiosas que echan un vistazo contemporáneo a los componentes del pasado.

Es preciso destacar que no se trata solamente de un trabajo de análisis histórico, ni mucho menos una mera interpretación de textos o de posturas teóricas, se trata sobre todo, de un trabajo que pretende propiciar lecturas y claves de análisis para entender desde la actualidad un problema que con Heidegger se torna como uno de los más importantes de la filosofía contemporánea: el problema de la cuestión del ser.

Por tanto, la resignificación y la resemantización de categorías filosóficas estarán en boga durante el desarrollo del trabajo. Así las cosas, se necesita no solo del componente histórico, o del hermenéutico, sino de estos dos juntos y además de

un fuerte legado crítico, propiciado por el enfoque de la teoría crítica poscolonial al cual aquí se apuesta de sobremanera.

Por último y para lograr una mejor comprensión de los argumentos expuestos en el siguiente documento, es pertinente tener presente que en reiteradas ocasiones el autor de este trabajo ha resaltado algunos elementos fundamentales en negrilla, con el fin de hacer explícito aquellos conceptos, categorías, que contribuyen al desarrollo de las ideas que se intentan articular y que se proponen con el objetivo de responder a la pregunta planteada para esta investigación.

1. CRÍTICA POSCOLONIAL Y LA LÓGICA DE LA MODERNIDAD/COLONIALIDAD: Contribuciones a la Diferencia Colonial desde un “Paradigma Otro”.

En el presente capítulo se abordarán generalidades de lo que desde el horizonte de los estudios poscoloniales, sobre todo desde sus aportes latinoamericanos, con autores como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, entre otros, se conoce como la lógica de la Modernidad/Colonialidad; para, desde este marco de referencia, poder pensar el problema de la *diferencia colonial*. Además de la anterior razón se procurará ser un aporte a la divulgación de los temas y problemáticas que suscita este campo de reflexión.

A partir de esto se describen categorías fundamentales como, *pensamiento de frontera* y *diferencia colonial*, además de la colonialidad y colonialidad del ser. No obstante, y antes de dar inicio a la exposición, será preciso, al menos, señalar unas cuestiones básicas que introducirán a la discusión general que se plantea para toda la presente investigación: *¿Por qué analizar la existencia humana en el marco de los estudios poscoloniales? ¿Qué le aporta la teoría poscolonial a las investigaciones alrededor de la existencia como problema? ¿Es realmente suficiente el entramado poscolonial para explicar una realidad tan compleja como lo supone la experiencia vivida de sujetos colonizados?*

1.1 UN “PARADIGMA OTRO”: A propósito de la lógica de la Modernidad/Colonialidad.

Pensar en términos de la lógica de la Modernidad/Colonialidad implica situarse en el denominado *paradigma otro*. De acuerdo a la propuesta de Mignolo dicha lógica debe contribuir a construir espacios de pensamiento crítico. Como el mismo autor lo afirma, el “paradigma otro” hace alusión a la diversidad (y diversalidad) de formas críticas de pensamiento analítico y de proyectos futuros asentados sobre las historias y experiencias marcadas por la colonialidad más que por aquellas, dominantes hasta ahora, asentadas sobre las historias y experiencias de la modernidad³. Así las cosas, este autor argumenta:

El ‘paradigma otro’ es diverso, no tiene un autor de referencia, un origen común. Lo que el paradigma otro tiene en común es “el conector”, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de los habitantes del planeta, que, en este momento tienen que **‘reaprender a ser’**... El ‘paradigma otro’ es, en última instancia, el pensamiento crítico y utopísitico que se articula en todos aquellos lugares en los cuales la expansión imperial/colonial le negó la posibilidad de razón, de pensamiento y de pensar el futuro⁴.

Los aportes conceptuales del *paradigma otro* no pueden integrarse en un compuesto de teorías al estilo de un *paradigma maestro*; así como la diversidad no puede reducirse a la mismidad. De manera que si se ha de hablar de hegemonía al interior de este paradigma, se lo hará desde la hegemonía de la

³ MIGNOLO, Walter. *Historias Locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003, p., 20

⁴ *Ibíd.*

diversidad. Un marco así lleva en su esencia, el de ser *otredad*, la negación de la *novedad* y de la *universalidad abstracta* del proyecto moderno que continua invisibilizando la colonialidad⁵.

Aún más, el *paradigma otro* al cual aquí se refiere no lleva en sí las pretensiones de un nuevo periodo, ni una nueva época, ni un nuevo paradigma anti-colonialista y anti-moderno, sino más bien, la idea que por el momento se quiere dejar en claro es que tal paradigma y los aportes poscoloniales deben considerarse como una de las fuentes fundamentales de las cuales nutrirse para una comprensión crítica del presente. De tal manera que desde ésta, se puedan entender tanto los nuevos rasgos de las políticas imperiales contemporáneas (sin duda no menos feroces que los del pasado), como las contradicciones que las caracterizan. Y significa, en particular, poner de manifiesto la ruptura histórica provocada a lo largo del siglo XX por las luchas anticoloniales y antiimperialistas, reconociendo en ella uno de los elementos fundamentales de la genealogía del presente⁶.

Es imperante reconocer que no sólo se revisa el pasado con miras a construir reflexiones devastadoras sobre este, también dicha vuelta atrás se hace con el fin de examinar hoy en día el legado colonial, para desestructurar aquellos discursos que todavía mantienen el orden colonial. Por ello, es relevante destacar que términos como el *tercer mundo* o el *subdesarrollo* se asumen desde esta perspectiva como creaciones y productos del legado colonialista.

También es relevante aclarar que desde la perspectiva de dicho paradigma (crítica poscolonial) no se pretende una simple inversión en las jerarquías de poder. Según esto puede argumentarse que:

⁵ *Ibíd.*

⁶ MAZZADRA, Sandro (Comp.). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p., 16 -17.

La crítica poscolonial no intentaba realizar una simple inversión en las jerarquías del conocimiento, convirtiendo la heterodoxia de los saberes emergentes en una nueva ortodoxia disciplinaria. Lo que buscaba era mostrar que, trasladadas al espacio de las colonias, la literatura, la filosofía y las ciencias sociales modernas servían como mecanismos ideológicos que legitimaban un determinado tipo de orden hegemónico. La lengua y la ciencia metropolitanas se convirtieron así, no solamente en la norma oficial frente a la cual las prácticas sociales y cognitivas de los pueblos sometidos eran vistas como “primitivas” y “subdesarrolladas”, sino también en el medio a través del cual era posible legitimar la subordinación política y económica de las periferias. El interés político de las teorías poscoloniales, era, entonces, mostrar la vinculación entre los valores culturales de Occidente y el proyecto de expansión mundial del capital⁷.

Detallar el discurso colonial al interior de diferentes sectores de las Ciencias Sociales tales como, la literatura, la filosofía, la historia, entre otras y sus diferentes procedimientos disciplinarios, permite descubrir la manera como Europa se funda discursiva y geopolíticamente a partir de lo otro *no europeo*, a partir de construcciones discursivas como *lo oriental*, *tercer mundo*, *subdesarrollo*, *barbarie* y de más implementadas a lo largo del proceso colonialista. Esto conlleva a que la organización mundial, el *diseño global* se levante desde una historia local, la historia propia del occidente europeo. Desde esta perspectiva, debe concebirse dicho discurso (el discurso colonial), como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio de pensamiento y de acción.

Puede decirse que los postulados poscoloniales producen desplazamientos teóricos en las diferentes disciplinas; de lo que se desprende que la realidad social es construida a través de los discursos y que en esos discursos se encuentran no

⁷ CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA RIVERA, Oscar, MILLAN DE BENAVIDES, Carmen. (Ed.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, 1999, p., 10

tanto una aproximación a lo que el objeto de los discursos es, como si fuera posible un acceso a una cosa en sí del modo kantiano, sino una visión de cómo el sujeto del discurso ejerce poder con y a través de ellos, pero sobre todo una mirada a la forma en que el sujeto que crea el discurso se percibe a sí mismo en la negación del *Otro*⁸.

En concordancia con el planteamiento de Mignolo, y como propuesta para el análisis del trabajo adelantado por el colectivo Modernidad/Colonialidad (M/C), Escobar señala que éste es un referente de lo que aquí se ha venido describiendo como *un paradigma otro*. Así las cosas, antes que un nuevo paradigma desde Latinoamérica (por ejemplo, como se considerase en su momento a la teoría de la dependencia), debe entenderse como un *paradigma otro*, dando continuidad así, al plan que este mismo autor ha denominado *mundos y conocimientos de otro modo*. De esta forma, “el proyecto M/C no se encuentra en una historia lineal de paradigmas o epistemes. Entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno”⁹.

En este orden de ideas, Escobar ubica los cinco ejes conceptuales adoptados por el programa de investigación de M/C:

- a. Un énfasis en localizar los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que en la Ilustración o el final del siglo XVIII como es comúnmente aceptado.
- b. Una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye la

⁸ BENAVIDES VANEGAS, Farid Samir (Ed.). *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, 2008, p.,39

⁹ESCOBAR, Arturo. “*Mundos y conocimientos de otro modo*”. *En: Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre, 2003 pp., 53-54

determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación.

- c. La adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo.
- d. La identificación de la dominación de otros afuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos grupos.
- e. La concepción del eurocentrismo como la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad, una representación hegemónica y un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad, y que descansa en una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro¹⁰.

Por su parte Dussel, inicia su crítica hacia los años setenta desde la filosofía de la liberación, elaborando así valiosos aportes que más adelante se constituirían en ejes fundamentales del grupo M/C, del cual también hace parte. En esta dirección el filósofo argentino propone para el análisis, en medio de la insistencia por repensar la modernidad, dos conceptos de ésta:

El primero es eurocéntrico, provinciano, regional. La Modernidad es una emancipación, una “salida” de la inmadurez por un esfuerzo de la razón como proceso crítico, que abre a la humanidad a un nuevo desarrollo del ser humano. Este proceso se cumpliría en Europa, esencialmente en el siglo XVIII. Se sigue una secuencia espacio-temporal: casi siempre se acepta el Renacimiento italiano, la Reforma y la Ilustración alemana y la Revolución francesa. Denominamos a esta visión “eurocéntrica” porque indica como punto de partida de la “Modernidad” fenómenos intra-europeos, y el desarrollo posterior no necesita más que de Europa

¹⁰ Ibid., p., 60-61

para explicar el proceso. Ponemos una segunda visión de la “Modernidad”, en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) “centro” de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del “Sistema-mundo”). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Solo con la expansión portuguesa desde el siglo XV, que llega al Extremo Oriente en el siglo XVI, y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “*una sola*” *Historia Mundial*.¹¹

El des-montar o des-truir el mito de la modernidad implica reconocer que éste empezó desde el momento mismo del descubrimiento de América, que más que un “*descubrimiento*”, en palabras de Dussel fue un “*encubrimiento*”. Ya que a partir de la llegada de los españoles a estas tierras, según el filósofo argentino, es “inventada” América. Así las cosas, el “inventar” da potestad para “identificar” y “en-cubrir” lo descubierto. América fue inventada a imagen y semejanza de Europa. En ese sentido, el hombre americano adquiere una identidad inventada bajo criterios eurocéntricos. La religión, el conocimiento, la organización política, la economía, las costumbres, por mencionar algunos, hacen parte de esta vasta gama de criterios que sostienen el andamiaje colonialista. De esta manera, la “invención” de América subraya una Identidad inventada, una imagen que el europeo crea y el americano asume¹².

¹¹ DUSSEL, Enrique. “*Europa, modernidad y eurocentrismo*”. En: LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 2005, pp., 41-56.

¹² Usar la categoría de *invención*, es una forma de explicar el paulatino surgimiento de un ente –en este caso América- en el ámbito de la historia occidental; ente que va adquiriendo contenido específico a medida de su aparición, de modo que su mismo ser depende de la forma en que ésta se realiza. Para ampliar esta tesis se puede consultar: O’ GORMAN, E. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

En esta misma dirección el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, agudiza mucho más la discusión con respecto al hecho de la conquista de América y por supuesto el legado que tal hecho deja en estas tierras. Después de inventarse al hombre americano como otro diferente, se necesita educarlo, civilizarlo y sacarlo del estado de barbarie, necesita ser cobijado por la razón europea, necesita asimilar esta mentalidad. Así pues, “el ‘cubierto’ ha sido ‘des-cubierto’: *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente ‘en-cubierto’ como Otro. El Otro constituido como lo Mismo... El Otro es la ‘bestia’ de Oviedo, el ‘futuro’ de Hegel, la ‘posibilidad’ de O’ Gorman, la "materia en bruto" para Alberto Caturelli: masa rústica ‘des-cubierta’ para ser civilizada por el "ser" europeo de la ‘Cultura Occidental’, pero ‘en-cubierta’ en su Alteridad”¹³.

Con argumentos como los anteriores, se empieza a repensar la modernidad desde un “paradigma otro”, lo cual genera nociones alternativas como las siguientes:

- a) Un descentramiento de la modernidad de sus alegados orígenes europeos, incluyendo un descrédito de la secuencia lineal que enlaza a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna;
- b) Una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal (la llamada "primera modernidad" iniciada con la conquista) y su continuación en la Europa del norte con la Revolución Industrial y la Ilustración (la "segunda modernidad", en términos de Dussel);
- c) El énfasis en el carácter periférico otorgado por la "Europa moderna" a las otras regiones del mundo, dentro de las cuales Latinoamérica es

¹³ DUSSEL, Enrique. 1992: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz: Plural Editores- Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación- UMSA. 1994, pp., 36-37

considerada el inicial "otro lado" de la modernidad (el dominado y encubierto);

- d) Una relectura del "mito de la modernidad", no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario –lo que Dussel denomina "la falacia desarrollista"¹⁴.

1.2. PENSAMIENTO FRONTERIZO Y DIFERENCIA COLONIAL:

La dinámica de lo que en el anterior apartado se reseñó como *paradigma otro* señala que el trabajo poscolonial no puede considerarse como un paradigma más, como si fuera el último de ellos, en la lista de proyectos anticolonialistas, que en definitiva sucumben a la hegemonía de la posmodernidad y disfrazan la problemática en los términos de, por ejemplo, *diferencias culturales*. Ello pues, desde la perspectiva del *paradigma otro*, como se ha visto, se asume como punto de encuentro de sus aportes conceptuales a la *colonialidad* y, en general, a la ***diferencia colonial***. Idea en la que se asume la legítima superioridad de un sujeto colonizador sobre otro sujeto, colonizado, permeado por el discurso colonial y que asume esta misma estructura como parte de su ser, respecto del que se justifica la recurrencia a la violencia para amedrentarlo, inferiorizarlo y subordinarlo bajo niveles epistemológicos y ontológicos.

¹⁴ ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo*. Óp. Cit., pp., 60-61

Ahora bien, dichos aportes se reúnen en una determinada epistemología que actúa bajo los criterios determinados por dicho paradigma, lo que en adelante se denominará *epistemología de frontera*, o mejor, *pensamiento fronterizo*. No obstante, pensar desde la diferencia colonial no implica transformar la *diferencia colonial* en un objeto de estudio, analizado desde la postura epistémica de la modernidad, sino por el contrario, pensar desde el dolor de la diferencia colonial; desde el grito del sujeto colonizado¹⁵.

En esta dirección, concebir el trabajo del Colectivo M/C y en general la orientación poscolonial, como un *paradigma otro*, no concierne a la mera necesidad de explotar un nuevo campo de estudio, sino a la posibilidad de construir nuevos lugares de enunciación, a partir del cual se puedan establecer una serie de articulaciones-relaciones conceptuales de las perspectivas subalternas (sujetos colonizados, subalternizados, racializados) provenientes desde el desafío a la diferencia colonial (clasificación del mundo de acuerdo con el imaginario moderno/colonial, representado por la colonialidad del poder y, por tanto, por la idea de raza) , desde los intersticios; en otros términos, el *paradigma otro* abre la posibilidad de entrar en diálogo y establecer vínculos para la generación de pensamientos desde otros lugares distintos a los acordados y trazados por la diferencia colonial, dichos pensamientos constituyen lo que aquí se intenta describir como *pensamiento fronterizo*. De aquí que para Mignolo la marca de la diferencia colonial sea la que legitima la subalternización de los conocimientos y la subyugación de los pueblos¹⁶

Por su parte, el pensamiento de frontera requiere en sí mismo el reconocimiento de la diferencia colonial para empezar a generar los espacios de articulación. Esto

¹⁵ MIGNOLO, Walter. *Historias Locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Óp., Cit., pp., 27*

¹⁶ *Ibíd.*, p., 76

debido a que dicha forma del conocer intenta trascender formas tradicionales de interpretación como la hermenéutica y la epistemología, así como la distinción correspondiente entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Es decir, no intenta describir la realidad desde ninguno de estos dos lados de la frontera (sujeto-objeto), más bien se propone borrar la distinción entre quien conoce y lo conocido¹⁷. Todo ello con el fin de buscar alternativas a la lógica excluyente de la modernidad/colonialidad así:

“Un paradigma otro”, que emerge y germina desde la perspectiva de la colonialidad, que busca coaliciones consciente de la **diferencia colonial**, en el que se resisten a la globalización localizada y la localización globalizada tanto de la derecha como de la izquierda, contribuye al cosmopolitismo crítico precisamente por fomentar una conciencia de *la diferencia de perspectivas en la compatibilidad de proyectos: la emancipación, la liberación, la descolonización*¹⁸.

Por tanto, dirá Mignolo, el **pensamiento fronterizo** será precisamente el de los desheredados de la modernidad; es decir, aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad. De manera que, el origen de esta lógica epistémica no se gestaría en Aristóteles o Platón, sino en el inicio mismo de la modernidad¹⁹. En otras palabras, desde el momento en el que el sistema-mundo se configura como totalidad global con el encuentro de culturas (en últimas, encubrimiento “invención”) surge tanto la modernidad como la colonialidad, que en definitiva son las dos caras de un mismo proceso.

¹⁷ Ibid., pp., 77-78

¹⁸ Ibid., p., 57

¹⁹ Ibid., p., 27

Es preciso destacar también que el pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero tampoco puede subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierda o progresista. Se pueden establecer diálogos, sobre todo en relación con la crítica interna de la modernidad, es decir, con pensadores tales como Nietzsche, Heidegger, Marx, Freud y Derrida. El resultado de estos diálogos debe contribuir a descentrar el ejercicio filosófico propiciado por el pensamiento occidental, crear espacios de reflexión desde una lógica otra, mirar desde otra perspectiva, hablar otro lenguaje conceptual, incluso pensar desde otros lugares de enunciación (multiplicación de los lugares de enunciación).

De esta forma, la epistemología de frontera es aquella que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por la razón de la modernidad²⁰. No obstante, el situarse desde el hecho colonial no traduce que sea un resultado más de una sociedad híbrida, mestiza, que en medio de luchas por buscar algún tipo de *reivindicación cultural* proponen tendencias identitarias de esta índole. Pues de acuerdo a la propuesta de Mignolo, el **pensamiento fronterizo** se distingue de formas parecidas como *mestizaje*, en la medida en que el *mestizaje* es una expresión inventada desde la perspectiva del poder²¹. Así las cosas, ésta es una ruptura epistemológica particular si se trata de comprenderla en el marco de los cambios de epistemes o de paradigmas.

Ahora bien, todo lo anteriormente dicho tiene una implicación más. Esta consiste en considerar que pensar desde los *bordes* (sin tomar posición) lleva a visualizar aquellos diseños globales que se han constituido a partir de historias locales. Por ejemplo las ideas de Oriente (Said) o de Occidente (Mignolo), las cuales al decir

²⁰ Ibid., p., 51

²¹ Ibid.

de estos autores son discursos representacionales creados por Europa con el propósito clasificar y categorizar el mundo a partir de su propia historia local.

Edward Said, en su ya conocido texto del 78, *Orientalismo*, toma como objeto de estudio las diversas categorías mediante las cuales Europa produce y codifica un saber sobre Oriente. Ello con el fin de poner de relieve los vínculos entre imperialismo y ciencias humanas. Aún más allá, denunciaba cómo Oriente se convierte en una parte integral de la cultura y la civilización europea²². Explora el modo como las sociedades colonialistas europeas construyen discursivamente una imagen de las culturas no metropolitanas, especialmente de aquellas que se encuentran bajo su control. Es el poder ejercido por las potencias imperialistas europeas de entrar sin restricciones a otros países y examinar su cultura, el que permite la producción de una serie de saberes históricos, arqueológicos, sociológicos y etnológicos sobre el otro. A su vez, reconoce a este poder como un elemento ideológico o representacional diferente al poder que mata y somete. Sin este poder, es decir, sin la construcción de un discurso sobre el otro y sin la incorporación de este discurso en el *habitus* de los dominadores y en el de los dominados, el poder económico y político de Europa sobre sus colonias, hubiera resultado imposible. Para Said, la dominación imperial de Europa sobre sus colonias de Asia y del medio Oriente durante los siglos XIX y XX condujo, necesariamente, a la institucionalización de una cierta imagen o representación sobre el *Oriente* y lo *Oriental*.

1.3. LA COLONIALIDAD: EL LADO OSCURO DE LA MODERNIDAD

Uno de los principales argumentos de la crítica poscolonial, además de los anteriormente expuestos, se refiere al hecho de que aún más profunda que el

²² Cf. SAID, E. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

colonialismo²³ resulta ser la colonialidad, la cual constituye la otra cara de la modernidad, su lado oscuro. Pues como se había dicho con antelación, para los teóricos de M/C, la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no derivativa, y aquí se asume esa misma posición.

La colonialidad hace alusión a patrones de poder arraigados en la racionalización, el conocimiento eurocéntrico y la inferiorización ontológico-identitario-cosmológico-espiritual-existencial-institucional que siguen orientando las instituciones sociales, los esquemas mentales y la vida cotidiana. Es decir, que tal categoría se refiere a esquemas, estructuras de pensamiento que erigen las mentes y acciones coloniales bajo tres formas de intervención, lo que también se conoce como la triada colonial, a saber: colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser.

Así pues, la colonialidad es un fenómeno complejo y de larga duración. No desaparece en el siglo XIX durante los procesos independentistas llevados a cabo en esta época y 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 español pero la colonialidad sigue vigente hasta hoy.

Ésta opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación. De esta manera, la colonialidad se refiere o hace parte del componente discursivo y ontológico de dominación, diferente al político y económico, del hecho colonial. De lo anterior, se puede afirmar que el objetivo

²³ Forma de pensamiento que justifica el hecho colonial. Es un fenómeno puntual y reducido al aparato de dominio político y militar colonialista en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del poder material colonizador. CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; RESTREPO Eduardo (Ed). *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2008, p., 24-25.

primordial de la crítica poscolonial es hacer visibles los mecanismos epistemológicos y ontológicos que hicieron posible el discurso colonial (***diferencia colonial***).

Dicho discurso, es decir, el 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; no sólo recibe legitimación por parte de la ciencia moderna, sino que juega un papel importante en la configuración del imaginario científico de la Ilustración²⁴.

Regresar sobre el discurso colonial y confrontarlo críticamente, supone una dinámica en donde se va más lejos que el colonialismo para volver a él y mirarlo con ojos diferentes a los del poder hegemónico que impuso ese orden, con el único fin de hallar alternativas al orden excluyente de la modernidad, e introduciendo categorías de análisis claves a la hora de entender este proceso colonizador, como lo es la *colonialidad* y la *poscolonialidad*²⁵.

Los tres campos de acción de la colonialidad (poder, saber, ser), pueden sintetizarse para su estudio en dos ámbitos, a saber, el discursivo y el ontológico. El ámbito discursivo de la colonialidad hace alusión al sistema de códigos, conocimientos utilizados como estrategia de dominación colonial. En otras palabras, el ámbito discursivo se refiere a aquellos imaginarios culturales, a aquellos códigos cognitivos, a los referentes simbólicos y epistemológicos

²⁴ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p., 64

²⁵ Hablar de poscolonialidad, no significa hablar de una época en la que la colonialidad ha quedado atrás, sino más bien se refiere a la reorganización o la transformación posmoderna de los principios con los que opera la colonialidad del ser, del poder y del saber hoy. En este sentido, si la colonialidad era la cara oculta de la modernidad, la poscolonialidad lo es de la posmodernidad. Ver CASTRO-GÓMEZ, S. *La poscolonialidad explicada a los niños. Óp. Cit.*

implementados por la potencia colonizadora para la coerción y represión de los pueblos de América.

De esta forma, la influencia de Foucault se hace notable en este punto, de manera que la noción de *discurso* se emplea como referente para realizar esta distinción de la colonialidad. Pues, fue precisamente este autor francés quien argumentó que en el *discurso* se articulan verdad y poder²⁶. Así las cosas, la colonialidad del poder y del saber se pueden ubicar en este ámbito.

De otra parte, la dimensión ontológica se refiere a los modos de vida, 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.

No obstante, el visibilizar los mecanismos de control, o dispositivos de poder, formados históricamente como imaginarios que permitieron llevar a cabo el proyecto colonialista en cualquiera de los dos ámbitos mencionados supone un ejercicio crítico que, a su vez, puntualiza y detalla el legado colonial bajo sus diferentes formas de acción.

❖ **Colonialidad del poder:**

Esta categoría es acuñada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien junto con Enrique Dussel y Walter Mignolo representa una de las figuras centrales del colectivo M/C. Así pues, este autor desarrolla el concepto de *colonialidad del poder* con el cual hace referencia a la estructura específica de dominación

²⁶ Para ampliar este argumento se pueden mirar textos de Foucault como *el Orden del discurso* y *Las palabras y las cosas*.

implementada en las colonias americanas desde 1492, una dominación por medios no coercitivos.

La colonialidad del poder es una estrategia represiva que responde a un modelo hegemónico determinado: el eurocéntrico. En otras palabras, lo que caracteriza este tipo de poder y práctica de dominación, diferente al poder político y económico, es la implementación de la *violencia epistémica*, a partir de la cual se intentó eliminar las diferentes formas de conocer propias de las poblaciones nativas y sustituirlas por otras que sirvieran a los propósitos civilizatorios del régimen colonial.

Según Quijano, los colonizadores españoles entablaron con los colonizados una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y cognitiva* de los primeros sobre los segundos:

Consiste en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario [...] La represión recayó ante todo sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos y modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual.²⁷

Por lo anterior, para Quijano la crítica del poder colonial debe pasar necesariamente por un cuestionamiento de su núcleo epistémico, es decir, por una crítica del tipo de conocimientos que legitimaron el dominio colonial europeo y de sus pretensiones universales de validez. Este autor hace énfasis en que el control

²⁷ QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y modernidad-razionalidad". En: BONILLA, Heraclio (ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer mundo-FLACSO-Libri Mundi, 1992, p., 438.

de la fuerza de trabajo de los territorios y control de los recursos naturales, así como la autoridad a partir del siglo XVI, se estructura y se articula en función de la idea de raza. Es decir, que la división internacional del trabajo mundial se inicia con la expansión colonial europea y es racial.

De igual forma, él mismo 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 (relaciones de poder) en la medida en que naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad. Una supuesta diferente estructura biológica 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 por 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, conflicto entre la población de una sociedad. De esta manera, Quijano señala:

En América Latina, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva id-entidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes.²⁸

²⁸ QUIJANO, Aníbal. “*Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*”. En: LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p,203

Las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir.

De aquí que se haga necesario entender que antes de la conformación del sistema-mundo-moderno-colonial no hay indios, ni negros como categorías de diferenciación, si no que estas identidades son producidas en la conformación del sistema-mundo. En este orden de ideas, las identidades nunca preexisten a las relaciones de poder sino que se constituyen en éstas. Entonces, lo que pasa con la *colonialidad del poder* es que esta racialización internacional del trabajo empieza a producir una serie de identidades que son producto de las relaciones coloniales de poder y no preexisten a ella, son Identidades producidas que clasifican a los individuos en jerarquías de dominación colonial: indios, negros, mulatos, blancos, mestizos etc.; al mismo tiempo se producen una serie de identidades geoculturales como América, África, Oriente, Occidente, luego América Latina, Tercer Mundo, estas son identidades geoculturales producidas en las relaciones de poder. Sobre este horizonte de dominación de escala planetaria se construyó la modernidad.

❖ **Colonialidad del saber:**

Para continuar con el ámbito discursivo de la colonialidad, al cual se hacía referencia con anterioridad, hay que señalar otra categoría de análisis. Ésta corresponde a la *colonialidad del saber*. Por hacer parte del componente

discursivo de la colonialidad, la *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se encuentran emplazadas en una misma matriz genética, como afirma el profesor Castro-Gómez²⁹.

Si con la *colonialidad del poder* se establecía un ordenamiento de la población mundial a partir de la idea de raza, con la *colonialidad del saber* se 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 y conocimientos son consideradas no válidas y sólo una es legítima.

En este orden de ideas, la visión del conocimiento que se establece en tierras latinoamericanas se encuentra dirigida por criterios eurocéntricos (de carácter científico, mecanicista, y racional) que no dan lugar a formas del conocer alternativas y endógenas a otras regiones, convirtiéndose así en una forma de someter, asir, dominar, objetivar, manipular, etc. De esta manera, el conocimiento de una realidad histórica local como lo es el conocimiento eurocéntrico, ha constituido desde hace bastante tiempo el criterio más grande, amplio, universal y válido para fortalecer la lucha y ampliar la brecha entre civilización-barbarie, progreso-atraso, desarrollo-subdesarrollo.

Tal tipo de conocimiento sostiene que aquel pueblo que posea la ciencia más desarrollada (elevados niveles tecnológicos y científicos), es el líder, y en ese sentido, el que tiene el derecho de representar y dirigir a toda la humanidad, pues legítima a la ciencia como el único tipo de conocimiento útil. De lo anterior se

²⁹ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “*Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’*”. En: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p., 154.

deduce que el que posee la mejor ciencia, debe dirigir naturalmente al que no sabe y es necio, al incivilizado, al subdesarrollado.

En esta dinámica, la coexistencia de diversas formas de producir y transmitir conocimientos fue eliminada porque todos los conocimientos humanos quedaron ordenados en una escala epistémica que va desde lo tradicional hasta lo moderno

Lo que ocurre con la *colonialidad del saber* es que esas otras formas del conocer desaparecen y este proceso corre paralelo con la emergencia de la racionalidad científica técnica. Sin embargo, a partir del siglo XVIII esta multiplicidad epistémica empieza a ser declarada pre-científica porque no se ajusta al método europeo de producir conocimiento.

Así mismo, en diferentes tipos de las ciencias sociales se fue incorporando dicho orden hegemónico y excluyente. Poco a poco asimilaron a través de la historia el resentimiento social hacia los otros diferentes. Mujeres y hombres fueron abusados y torturados basándose en un poder que justificaba la barbarie y la crueldad humana. Por ello, y como denuncia Lander, quien se considera es uno de los mayores exponentes de esta categoría, el poder colonial se fue tomando el mundo de las ciencias sociales, como una estrategia eficaz a la hora de llegar a la mente del colonizado:

El problema que plantea el eurocentrismo de las ciencias sociales no es solo que sus categorías fundamentales fueron desarrolladas para unos lugares y luego utilizadas, más o menos creativa o rígidamente, para el estudio de otras realidades. De ser así, bastaría con un conocimiento local-latinoamericano, para superar sus límites. El problema reside en el imaginario colonial a partir del cual construye su interpretación del mundo, imaginario que ha permeado las ciencias sociales de todo el planeta

haciendo que la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sea igualmente eurocéntrico³⁰.

En este orden de ideas, la modernidad y su otra cara la colonialidad privilegiaron como única forma de conocer y explicar el mundo al saber que pertenecía y respondía a las exigencias de la experiencia sistema-mundo moderno colonial. Este pensamiento ha determinado y abarcado casi la mayoría de las culturas y sociedades en el mundo, estableciéndose como pensamiento único y hegemónico.

El proyecto moderno y las Ciencias Sociales como experiencia particular de un continente, determinaron los conocimientos y la forma de producirlos, lo que a su vez estableció un orden jerárquico entre ellos. En esta medida, el saber no Occidental, las diversas experiencias locales, ancestrales no permitirían o no generarían un conocimiento válido. Es entonces cuando dichas experiencias son transformadas en objeto de estudio y si existía la iniciativa por fuera de la experiencia moderno-Occidental de generar conocimiento, esta tenía que responder acorde a las exigencias únicas de las construcciones teóricas y metodológicas propias a la experiencia Occidental; de tal modo, que para ser válido este conocimiento tenía que racionalizarse y occidentalizarse.

El proyecto universal de Modernidad junto a las Ciencias Sociales imaginaron e inventaron a lo no europeo, a lo no Occidental, catalogándolo como "*lo otro*"; lo construyeron de una forma homogénea y las consideraban como culturas que hay que cristianizar, civilizar, modernizar y ahora desarrollar. En suma, el conocimiento y la investigación social para gozar de validez dependen aún del lugar desde

³⁰ LANDER, Edgardo. "*Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano*". En: CASTRO GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA RIVERA, Oscar, MILLAN DE BENAVIDES, Carmen. (Ed.). *Óp. Cit.*, p 53.

donde se enuncia, del color y del sexo de quien lo produzca, además del referente teórico- metodológico desde donde se ubique su lugar de enunciación.

❖ **Colonialidad del ser:**

Con esta nueva categoría, se hace alusión al ámbito ontológico sobre el cual opera la colonialidad, y además desde donde se puede evidenciar la naturalización de aquellas formas discursivas (poder-saber) en la vida del colonizado. Este concepto es estudiado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres. Sin embargo, hay que reconocer que este autor parte de los postulados de Walter Mignolo quien es realmente el que acuña el término.

Maldonado-Torres empieza su trabajo y presenta como referente no solo la colonialidad del ser, sino además la del poder y la del saber y en general las investigaciones de Mignolo, quien percibe que si en adición a la *colonialidad del poder* también existía la *colonialidad del saber*, entonces muy bien podría haber una colonialidad específica del ser. De esta manera, si la colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la colonialidad del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la creación del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la *colonialidad del ser* se refiere, entonces, en palabras de Mignolo, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje. Así pues, este autor anota:

La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje: los lenguajes no son sólo fenómenos 'culturales' en los que la gente encuentra su 'identidad'; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son

cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la “colonialidad del ser”³¹.

Maldonado-Torres recoge ideas como las anteriores para su contribución al desarrollo de dicho concepto, pero se distancia del plano lingüístico y semiótico de Mignolo, anotando que 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 fracturas³², y no se limita meramente al plano del lenguaje. De esta forma, el surgimiento del concepto *colonialidad del ser* responde, pues, a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida, y no sólo en la mente de sujetos subalternos³³.

Es precisamente el sentido que toma tal categoría con el filósofo puertorriqueño el que interesa en este trabajo. De esta forma, la idea de la *colonialidad del ser* como la negación del ser colonial, es decir, que las poblaciones que fueron posicionadas con la *colonialidad del poder* como *inferiores* –negros, indígenas, mujeres- ahora son negadas, carecen de subjetividad, son vidas dispensables, carecen de ser, están al nivel de las plantas y de los animales³⁴.

³¹ MIGNOLO, Walter. *Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica*. Citado por: MALDONADO-TORRES, Nelson. “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p., 129-130.

³² MALDONADO-TORRES, Nelson. “*Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL Ramón (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007, p., 130-131

³³ *Ibíd.*, p., 130

³⁴ Esta idea está en consonancia con la del profesor Enrique Dussel quien afirma que la modernidad no se inició con ninguna revolución científica sino que se inició con dos grandes genocidios: el de la población africana y el genocidio de la población indígena. Para profundizar en

En esta medida, la colonialidad no es sólo un discurso 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.

Así las cosas, lo que se encuentra de fondo es un problema de la experiencia vital de sujetos, que pensado a la luz de tal lógica (Modernidad/Colonialidad), 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, es de 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 éste, no como la figura metafísica abstracta, sino como el ser en su dimensión existencial. En este punto se hace valioso el aporte de Martin Heidegger, más precisamente los análisis del *ser-en-el-mundo*.

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.

el tema se puede acudir a MALDONADO-TORRES, Nelson. *Óp. Cit.* O también MALDONADO-TORRES, Nelson. "La Topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, Colonialidad". En: SCHIWY, Freya y MALDONADO-TORRES, Nelson (Ed.). *(Des) Colonialidad del Ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*. Argentina: Ediciones El Signo, 2006.

En síntesis, la *colonialidad del ser* remite a la experiencia de los sujetos subalternizados, a las historias de los condenados de la tierra como los ha llamado Fanón. Remite al carácter relacional de la construcción de subjetividades modernas, evidenciadas en la dimensión ontológica de la colonialidad; relación que se da a partir del encuentro entre conquistadores y colonizados, en la empresa colonial, tal como lo han mostrado con la crudeza de la propia experiencia eminentes intelectuales comprometidos con la causa de la negritud como Aimé Césaire y Frantz Fanón³⁵.

Y es aquí, justamente, donde entra la descripción fanoniana de la experiencia vivida del negro, su continua cosificación y erotización; así como el análisis del discurso colonialista de Césaire; el *complejo de bastardía* en la cultura americana puesto de manifiesto por Zea y la *mixtificación del neocolonialismo* dilucidada por Sartre, elementos todos explicitados en el siguiente capítulo. En este sentido, la diferencia ontológica colonial será el eje de análisis sobre el cual en adelante se intentará interrogar a los autores mencionados. Con ella, se pretende reconocer a aquellos elementos que permiten armar el discurso colonial, aquellos códigos, imaginarios y prácticas que fundan ontológicamente un orden excluyente de dominación.

³⁵ *Ibíd.*

2. DISCUSIONES EN TORNO A LA PROBLEMÁTICA DE LA COLONIALIDAD DEL SER: APORTES A LA TEORIZACIÓN DEL CONCEPTO EN PERSPECTIVA EXISTENCIAL

En atención a la consideración de hacer manifiesto mecanismos de control y represión que mantienen vigente la empresa colonial, en adelante la investigación se propondrá hacer una aproximación al intento de articular la *colonialidad del ser* (ámbito ontológico de la colonialidad) con el *ethos* de sujetos colonizados (nivel existencial), a partir de la lectura de autores como Aimé Césaire, Frantz Fanón, Leopoldo Zea, y Jean Paul Sartre, en tanto que sus obras son expresiones o manifestaciones (formuladas en esfuerzos teóricos) de su relación o acercamiento con el hecho colonial.

Con los aportes teóricos de estos pensadores, la categoría de *diferencia colonial*, arriba descrita, adquiere un matiz importante, ya que con éstos la investigación se sitúa en el plano ontológico, lo cual representa para este trabajo, al menos dos cosas. Por un lado, el análisis toma partida por el referente existencial, y hace a un lado, los otros dos, el nivel genético y el histórico. Ello, además de ser provechoso metodológicamente hablando, pues delimita el trabajo, también permite propiciar un hilo conductor acorde a los intereses generales de la presente investigación. De otra parte, significa que se dedicará a ver en el ámbito de la existencia humana aquellos elementos que permiten reconocer mecanismos de dominación derivados del hecho colonial y que perturban lo más profundo del ser de sujetos colonizados, es decir, analizar los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de sujetos colonizados. Así pues, ya no se tendrá que hablar meramente de *diferencia colonial*, sino que más allá de ésta (más allá de la sola cuestión epistemológica como lo presentara Mignolo) deberá hablarse de ***diferencia ontológica colonial***.

En este orden de ideas, hay que señalar que esta categoría lleva la estampa de la relación con un nivel sub-ontológico, es decir, la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser puesto como dispensable y no solamente utilizable. Esta forma de diferencia (pudiendo reconocerse la trans-ontológica, es decir, la diferencia entre el ser y lo que está más allá de éste, explicitada por Lévinas; y la propiamente ontológica, diferencia entre el ser y el ente, expuesta por Heidegger), elaborada de forma implícita por Fanón, revela que la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein*³⁶.

Así las cosas, si se acepta en primera instancia, que el surgimiento del concepto *colonialidad del ser* responde a la necesidad de aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida y no sólo en la mente de sujetos subalternos, entonces habría que plantearse la pregunta de manera explícita: ¿Qué efectos produce la colonialidad en la experiencia vivida?. Y más aún, ¿Cómo aclarar la pregunta sobre los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de los colonizados?

Conectar los niveles genético, existencial e histórico, donde el ser humano muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas, como lo dijera Maldonado-Torres para definir el objetivo de la colonialidad del ser, desborda las pretensiones de esta investigación³⁷. Así las cosas, para efectos metodológicos de claridad y precisión en la ruta seguida para dar respuesta al interrogante planteado, se ha pensado situar la discusión en el nivel existencial. Pero, entonces ¿Qué significa situar el plano ontológico de la colonialidad en el nivel existencial?

³⁶ Quintana, María. *Colonialidad del Ser. Delimitaciones conceptuales*. En: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226>. Capturado el 05 de mayo de 2011, p., 3

³⁷ MALDONADO-TORRES, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". Óp., Cit., pp., 130-131.

Para dilucidar el sentido de esta pregunta, a continuación se resaltarán algunas anotaciones respecto a los planteamientos heideggerianos sobre la *diferencia ontológica*, para posteriormente realizar la lectura de autores como Fanón, Césaire, Zea y Sartre a propósito del nivel existencial del problema ontológico de la colonialidad. No obstante, hay que destacar que ninguno de ellos ha reconocido el término de colonialidad del ser; de aquí que el reto para este caso sea el de lograr conectar los diferentes argumentos, más cercanos a la problemática de la existencia humana, con el plano ontológico de la colonialidad.

2.1. ONTOLOGÍA Y EXISTENCIA HUMANA

2.1.1. A propósito de la Ontología Fundamental:

Para dar continuidad a la investigación vale la pena recordar el sentido que en ésta se le ha dado al uso de la ontología y el plano ontológico, al cual se ha hecho mención constantemente en este trabajo. Con respecto a esto, 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, intangible, inteligible etc., que orientó las reflexiones de buena parte de la tradición filosófica occidental (desde Parménides a Hegel); sino al contrario, se interroga por los *entes* en cuanto *son*. Esta problemática fue perfectamente evidenciada por Heidegger, aspecto que fue soportado en su categoría de *diferencia ontológica*. Con ello denotaba una fundamental brecha entre el ser y los ente; pues para él, es claro que el ser no es un ente o una cosa, sino el ser de los entes³⁸.

³⁸ Argumento expuesto fundamentalmente por dicho autor en su obra central. Ver, HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2006.

En este orden de ideas, hay que considerar que uno de los principales problemas de la filosofía del siglo XX, se puede encontrar con este autor, y consiste en la preocupación por lo que él mismo llama el olvido de la pregunta por el ser. Tanto así, que Heidegger llega a considerarla como la pregunta fundamental de la filosofía³⁹.

Para Heidegger, la tradición filosófica occidental, en especial la metafísica, desechó (dejó a un lado, traicionó), la pregunta por el sentido del ser: “La torsión de la metafísica es torsión del olvido del Ser. La torsión se orienta hacia la esencia del Ser. La abarca a través de aquello que exige esa esencia misma, en la medida en que reclama aquel ámbito que la eleva a lo libre de su verdad”⁴⁰.

Tal desviación se llevó a cabo, en la historia de la filosofía, al orientar los análisis del ser en términos de entidad o de divinidad. En otras palabras, para este filósofo, la investigación sobre el sentido del ser se ha dirigido por el camino equivocado al entenderse éste como divinidad. De aquí, que se pueda advertir: “*Pero la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el representar metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del ser*”⁴¹

Por eso, el alemán denomina a la tendencia que hasta el momento había predominado en el estudio del ser como onto-teología, y se encamina por su parte

³⁹ HEIDEGGER, M. *La pregunta fundamental por el ser mismo*. En: Heidegger-Studien, vol. 2, Berlin 1982, 1-9; M. Heidegger, **Was ist das sein selbst?** 12.9.1946, en: M.H., Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910-1976. GA., vol. 16, 423-25, 805s. **Tomado de:** http://www.heideggeriana.com.ar/textos/pregunta_fundamental.htm. Recuperado el día 20 de Septiembre de 2012, p., 1

⁴⁰ HEIDEGGER, Martin. *Hacia la pregunta del ser*. (Zur Seinsfrage) Traducción de José Luis Molinuevo, en HEIDEGGER, Martin y JÜNGER, Ernst, *Acerca del nihilismo*, Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1994. **Tomado de** http://www.heideggeriana.com.ar/textos/zur_seinsfrage.htm. Recuperado el día 15 de agosto de 2012, p. 19

⁴¹ *Ibid.*, p., 12

al proyecto que, verdaderamente responde al sentido del Ser, tarea que denomina *ontología fundamental*⁴².

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 por éste, ya que son radicalmente diferentes al Ser mismo (diferencia ontológica). Según él, no pueden constituir el punto de partida de la pregunta por el Ser, pues ésta no es significativa para ellos. Sólo 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 para cuestionarse su mismo ser, pues el ser humano es el único ser para quien cuyo ser, su ser está en cuestión, esto es reconocido por Heidegger como *Dasein*. De esta manera, deja claro que la pregunta por el sentido del Ser no hace referencia ni a una divinidad ni a un ente particular, como lo sería un ser humano cualquiera. De aquí, resulta pertinente traer a colación una pregunta formulada por el mismo Heidegger: ¿por qué entonces y con qué propósito se pregunta por el *Dasein* del hombre y por su ser (esto es, por su existencia) en el sentido de la temporalidad del *Dasein*?⁴³

Pregunta ésta a la cual él mismo se encarga de dar respuesta para justificar su trabajo, como sigue:

No se trata de ninguna manera de hacer una ontología del hombre, en el sentido de una disciplina parcial delimitada en forma especial dentro de una ontología general - no se pretende en absoluto algo semejante, sino en la medida que se hable de una ontología, de lo que se trata es de una ontología fundamental, lo que significa -dicho en lenguaje de la tradición- de *una fundamentación de la ontología*, y por ende

⁴²Ver, HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo* Óp., Cit.

⁴³ HEIDEGGER, M. *La pregunta fundamental por el ser mismo*. Óp., Cit., p. 1

primeramente también de una fundamentación de la ontología en general. Pues la pregunta no es más, pensado rigurosamente, una pregunta ontológica, si por ella ha de entenderse la *pregunta general* y la *pregunta especial por el ser del ente*, dicho más claramente: no por el ente respecto del ser, cuyo “sentido” es ya supuesto como algo fijo e incuestionable por doquier desde Parménides hasta Nietzsche, sino por el ser mismo y eso significa, a la vez, por la patencia y el claro del ser (no del ente), tal es la única cuestión⁴⁴.

Para el autor alemán esta preocupación establece el nuevo punto de partida para la filosofía, es decir, su nuevo comienzo: la resignificación por el tratamiento de la pregunta por el ser. Así lo deja ver en las primeras líneas de su obra cumbre:

Porque manifiestamente vosotros estáis familiarizados desde hace mucho tiempo con lo que propiamente queréis decir cuando usáis la expresión ‘ente’; en cambio, nosotros creíamos otrora comprenderlo, pero ahora nos encontramos en aporía”. ¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo *la pregunta por el sentido del ser*. ¿Nos hallamos hoy al menos perplejo por el hecho de que no comprendemos la expresión “ser”? De ningún modo. Entonces será necesario, por lo pronto, despertar nuevamente una comprensión para el sentido de esta pregunta. La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del presente tratado⁴⁵.

Con este filósofo aquí se comparte tal preocupación, aunque para este caso toma otra dirección, pues se alega tanto el olvido por la pregunta sobre el sentido del ser, como si se lo hace del olvido de lo que teóricos poscoloniales como Walter

⁴⁴ Ibid., p., 2

⁴⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*. Óp., Cit., p., 12

Mignolo han denominado como el *dark side*, el lado oscuro, el lado colonial del ser.

En este sentido, el plano ontológico al orientarse hacia el planteamiento heideggeriano de ontología fundamental, y por ende, a la diferencia óptico-ontológica, es el punto de partida para cuestionarse alrededor del *ser ahí* de los entes. Este presupuesto se retoma en este trabajo, para preguntarse por el ser de aquellos entes que han sido *encubiertos*⁴⁶ por la marca colonial. Y la forma de evidenciar la expresión de este ser se da en sus efectos prácticos de la experiencia vivida de aquellos entes, en este caso, sujetos colonizados.

No obstante, hay que reconocer que el aporte de Heidegger a esta disertación, se deriva de la analítica existencial del *ser-en-el-mundo*, más no proporciona, necesariamente, los elementos para permitir al desarrollo del concepto de *la colonialidad del ser*. Ello pues, porque en los estudios heideggerianos al parecer no existe referencia alguna, directa o indirectamente, al análisis particular de la experiencia de sujetos colonizados, ni al hecho colonial como constituyente de la modernidad y, por tanto, de subjetividades coloniales.

Es importante resaltar lo anterior por varios elementos: 1) Porque como se destacó en el primer capítulo, y específicamente en el aporte del *paradigma otro*, la modernidad no se puede entender sin su correlato la colonialidad, lo cual quiere decir que las dos son constituyentes de un mismo proceso. 2) Porque de acuerdo al anterior argumento, sería inaceptable pensar la constitución de subjetividades modernas sin tener en cuenta el legado colonial. 3) Porque la formulación heideggeriana del *ser-en-el-mundo* no da cuenta de los sujetos racializados, colonizados, respecto de los cuales la muerte no tiene el mismo sentido

⁴⁶ Término expresado por Dussel para denominar el proceso civilizatorio gestado en las Américas desde la época de la conquista.

singularizador, de autenticidad y responsabilidad por el proyecto propio que se opone al del *uno*, la masa impersonal; como él lo pensara para los sujetos (alemanes). Para el colonizado la muerte, o la anticipación a ésta, no será un factor individualizador o de autenticidad, sino más bien un rasgo constitutivo de su realidad. De esta manera, el colonizado no es un *Dasein* cualquiera, y el encuentro o la posibilidad con la muerte no tiene el mismo impacto o resultados que para alguien alienado o despersonalizado por virtud del *uno*⁴⁷. 4) Porque la experiencia de aquel sujeto más que pensarla en términos de un *Dasein*, habría que pensarla en los de *Damné*, como lo dijera Fanón, pues en el espacio-tiempo del colonizado la muerte ha abandonado su dimensión metafísica convirtiéndose en la norma, en la realidad de la supervivencia. Así las cosas, el *Desein* en tanto disfraza o, no ilumina, el lado oscuro de la modernidad, esto es, la colonialidad poder, del saber y del ser, no da cuenta de aquellos sujetos permeados por la marca colonial: al *Damné* o condenado.

Así las cosas, el citado olvido de la pregunta por el ser manifestado por Heidegger obvia, a su vez, el aspecto colonial. Ello puede evidenciar, por ejemplo, en formulaciones como las expuestas en líneas anteriores, donde afirma que la pregunta que lo inquieta no es una pregunta ontológica, no es una pregunta por el ente respecto al ser, cuyo sentido es ya supuesto como algo fijo e incuestionable. Sin embargo, si el ser de los entes es algo incuestionable, habría que preguntarse sobre aquellas condiciones que permitieron poner en tela de juicio el ser de sujetos originarios de estas tierras, los cuales posteriormente fueron colonizados, sufriendo fuertes marcas en el orden ontológico, secuelas que se han intentado rastrear desde el capítulo anterior

⁴⁷ MALDONADO-TORRES, Nelson. "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". Óp., Cit., p., 143

De otra parte, y para seguir con la argumentación del olvido que se ha hecho manifiesto en la tradición filosófica, habría que añadir, de la mano de Maldonado-Torres, que el problema principal de la filosofía moderno-occidental reside en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria, ni sistemáticamente, a la colonialidad. Según él, la filosofía moderna presupuso, más bien, las conquistas y proyectos del *ego conquiro* como parte fundamental de lo que significa ser moderno. Por más que el pensamiento filosófico, a partir de Descartes, pretendió ser un pensamiento *sin presupuestos*, éste raramente puso en cuestión las evidencias del *ego conquiro*. Esto explica, en parte, la profundización gradual de la lógica del racismo y del colonialismo en Occidente, desde el siglo XVI hasta el siglo XX⁴⁸. De allí que no es raro considerar que la formulación de Descartes privilegió, más allá del ser y la existencia, el lugar del *ego cogito*, aún menos el del *Damné*; de lo cual se puede derivar que, para existir es necesario pensar, y pensar de manera adecuada; por tanto, el no existir o el ser dispensable o desprovisto de ser estará atado al hecho de no pensar, o hacerlo erróneamente.

Finalmente, para lanzarse a dar un respuesta ligera, al menos, a las preguntas formuladas al inicio de este capítulo, 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 lo se denominará, una *diferencia ontológica colonial*.

Así las cosas, a dichos cuestionamientos habría que añadir: ¿Cuáles son los presupuestos necesarios para reconocer una diferencia ontológica colonial?, ¿Qué argumentos se pueden utilizar para sostener una natural inferioridad ontológica en el plano de la existencia humana?.

⁴⁸ Ibid., p., 157

Situar la discusión en el plano ontológico, aún más allá de la sola fundamentación epistemológica del concepto de la *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.

Antes de entrar en diálogo con los autores arriba mencionados, resulta pertinente plantearle la pregunta por el significado de situar la colonialidad del ser en el nivel existencia a Maldonado-Torres, quien en su texto referenciado proporciona un argumento que llevaría a pensar tal respuesta:

... 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 ordinarias⁴⁹.

En este orden de ideas, a continuación se intentará identificar aquellos elementos teóricos bajo los cuales habría que pensar la marca de la colonialidad del ser en la experiencia vivida de sujetos. Es decir, aquellas características, aquellos aspectos que permiten pensar que una forma de poder se entrecruza en el plano ontológico con la existencia de sujetos colonizados.

⁴⁹ Ibid., p., 154

Para tal fin, se realizará la lectura de autores como Fanón, Césaire, Zea y Sartre. Sin embargo, hay que destacar que ninguno de ellos ha reconocido el término de *colonialidad del ser*, de aquí que el reto para este caso sea el de lograr conectar los diferentes argumentos, cercanos a la problemática de la existencia humano y del hecho colonial, en el plano ontológico de la colonialidad.

2.2. FANÓN Y LA EXPERIENCIA VIVIDA DEL *DAMNÉ*

*Quando busco al hombre en la técnica y el estilo europeo,
veo una sucesión de **negaciones del hombre**,
una avalancha de asesinatos. La condición humana,
los proyectos del hombre, la colaboración entre
los hombres en tareas que acrecienten la totalidad
del hombre son problemas que exigen verdaderos inventos*
Fanón, F.

Con Fanón la problemática de la colonialidad del ser entra en el nivel de la existencia. Por ello, y de acuerdo a las inclinaciones temáticas de este autor, se intentará en este momento apreciar la forma en la que el hecho colonial se presenta en tal nivel a partir de la figura del racismo. Por lo cual, en lo que se sigue con respecto al aporte de Fanón, y en gran medida también con el de Césaire, se pretenderá mostrar que sus trabajos se refieren a dinámicas existenciales que emergen en contextos definidos o fuertemente marcados por el pensamiento moderno/colonial y racial.

Previo a la disertación sobre las ideas de Fanón que conciernen al problema de la presente investigación, se podría decir que si con Heidegger se hablaba de diferencia ontológica, con Fanón se hablará de la sub-ontológica o diferencia ontológica colonial, con ello se acerca esta búsqueda a lo que inicialmente se ha

reconocido como colonialidad del ser. El *damné* (figura propuesta y analizada por Fanón) es para la colonialidad del ser lo que el *Dasein* es para la ontología fundamental, como se había dicho unos párrafos atrás. En otras palabras, de la misma manera que Heidegger señala la diferencia ontológica, entre el ser y los entes, el trabajo de Fanón, hace explícito otra forma de diferencia, la cual puede denominarse *diferencia sub-ontológica*, es decir, la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser, puesto como dispensable y no solamente utilizable. Esta diferencia revela que la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein*⁵⁰.

En concreto, el aporte del autor de *Los condenados de la tierra*, más precisamente la justificación del por qué leer a este pensador, será el hecho de analizar **la experiencia vivida del negro** (en tanto sujeto colonizado en el contexto al que pertenece Fanón), **además de su continua cosificación y erotización**. Tanto el hombre como la mujer negros son vistos aquí como violables, su existencia toda se fetichiza y demoniza a través de la existencia de un sistema de representaciones simbólicas, respecto del cual la idea de *raza* actúa como catalizador, que *naturaliza* la *no ética* de la guerra interiorizando, al mismo tiempo, la diferencia sub-ontológica. Esta no-ética y esta diferencia sub-ontológica legitiman el abuso y la explotación de seres deshumanizados, invisibilizados⁵¹.

2.2.1. Relaciones Coloniales y la descolonización

En este apartado hay que empezar por destacar que para Fanón tanto la colonización como la descolonización serían empresas infértiles e inútiles si no

⁵⁰ Quintana, María. *Colonialidad del Ser. Delimitaciones conceptuales*. En: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226>. Capturado el 05 de mayo de 2011

⁵¹ *Ibid.*, p., 3

afectan al ser. Tanto la una como la otra no pasan jamás inadvertidas puesto que modifican, y deben hacer, fundamentalmente al ser. En este orden de ideas, como diría este autor, transforman a los espectadores aplastados por la falta de esencia en actores privilegiados, recogidos de manera casi grandiosa por la hoz de la historia. Introducen en el ser un ritmo propio, aportado por los nuevos hombres, un nuevo lenguaje, una nueva humanidad⁵².

Con este trasfondo, hay que referenciar que el proyecto fanoniano no se dedica únicamente a denunciar las relaciones sociales (inhumanas) en el proceso colonialista, como se podría pensar desde lecturas aligeradas de este autor. Su propuesta se dirige radicalmente al hecho de crear una mentalidad diferente, con fines netamente prácticos. Para ser más preciso, a la descolonización y, por lo tanto, a la creación de hombres nuevos. Pero tal creación no recibe su legitimidad de ninguna potencia sobrenatural: *la cosa colonizada (Damné)* se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera⁵³.

Sin embargo, hay que destacar que el propósito de Fanón se dirigiría hacia otros intereses distintos a los de este trabajo. A él le interesa sobre todo legitimar y buscar las acciones concretas para la descolonización y la liberación del colonialismo por parte de los pueblos coloniales oprimidos. Se trata pues, de una reivindicación de los colonizados, de una discusión que gira en torno a prácticas políticas y luchas colectivas, muy propias de movimientos anticolonialista. Por otra parte la argumentación que aquí se desarrollará deviene en el plano de la colonialidad y no en el del colonialismo⁵⁴. Se comparte con Fanón el punto de partida de la existencia humana, su condición de ser humano. Para reconocer esto se puede visualizar la siguiente cita:

⁵² FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1994, p., 31

⁵³ *Ibíd.*

⁵⁴ Ver Nota 25

No hay que contentarse, pues, con rastrear en el plano del pueblo para encontrar allí elementos de coherencia que enfrentan a las empresas falsificadoras y peyorativas del colonialismo. Hay que trabajar, luchar con el mismo ritmo que el pueblo para precisar el futuro, preparar el terreno donde ya crecen retoños vigorosos. La cultura nacional no es el folklore donde un populismo abstracto ha creído descubrir la verdad de un pueblo. No es esa masa sedimentada de gestos puros, es decir, cada vez menos atribuibles a la realidad presente del pueblo. La cultura nacional es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y cantar la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido. La cultura nacional, en los países subdesarrollados, debe situarse, pues, en el centro mismo de la lucha de liberación que realizan esos países⁵⁵.

La pertinencia de las anteriores citas en este documento, como se destacó, es justamente el hecho de tomar como punto de partida el plano de la existencia humana, y aún más allá, la experiencia vivida de sujetos colonizados. Si bien es cierto que esto no es explicitado por Fanón de manera directa si presenta elementos que se adhiere a dicho nivel categorial. Así por ejemplo, aparecen la *cultura nacional* el *folklore*, el *pueblo*, *civilización*, entre otros.

Pese al anterior panorama y a las aclaraciones hechas por el mismo autor, para este caso, se interroga por los efectos prácticos de la colonialidad en el plano en mención, de allí que empiece a formular interrogantes como: ¿Cómo se puede hablar de relaciones humanas previo al proceso por el cual, según Fanón, el colonizado llega a ser *humano*? ¿Es posible hablar de relaciones humanas dentro de la gesta colonial?, ¿Por qué habla Fanón de una ‘cosa’ y después de humanos, para referirse al mismo ente: sujeto colonizado?, ¿Qué características posee el *Damné*?

⁵⁵ FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra. Óp., Cit.*, pp., 214

Pues bien, para dilucidar el sentido de las anteriores preguntas hay que enlazar la problemática, directamente con lo que se ha venido analizando en los últimos apartados, es decir, con el tema de la *diferencia ontológica*, y para ello se debe recurrir al contexto en el cual se gestan las mencionadas relaciones humanas: el mundo colonial.

Para Fanón ***el mundo colonial es un mundo maniqueo***⁵⁶. La colonización y en general el contexto colonial genera polaridades, es un mundo disperso. De allí que él mismo afirme:

El contexto colonial, hemos dicho, se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo. La descolonización unifica ese mundo, quitándole por una decisión radial su heterogeneidad, unificándolo sobre la base de la nación, a veces de la raza... Mundo dividido en compartimientos, maniqueo, inmóvil, mundo de estatuas: la estatua del general que ha hecho la conquista, la estatua del ingeniero que ha construido el puente. Mundo seguro de sí, que aplasta con sus piedras las espaldas desolladas por látigo. **He ahí el mundo colonial.** El indígena es un ser acorralado, el *apartheid* no es sino una modalidad de la división en compartimientos del mundo colonial⁵⁷.

Sin embargo y pese a lo anterior, el hecho de que sea un mundo disperso, dicotómico, sin orden alguno, no resulta ser tan grave como el de disfrazar en la descolonización tal esquema a partir de la idea de unidad, identidad o en su defecto, en un proyecto de nación. Así pues, no es del todo ajeno la estructura del proyecto colonizador a la del mundo colonial ya que, como se puede observar, se mantiene en sí misma la forma que rige el afuera del hecho colonial y esto debido a lógica interna que rige al colonizado, que todavía no aparece como hombre, más

⁵⁶ Ibid., p., 35

⁵⁷ Ibid., pp. 40 - 45

bien se acerca a ser una cosa: cosa colonizada, cosa manipulada, cosa moldeada, golpeada. En este orden de ideas, Fanón expresa:

Se advierte entonces que el maniqueísmo primario que regía la sociedad colonial se conserva intacto en el periodo de descolonización. Es que el colono no deja de ser nunca el enemigo, el antagonista, precisamente el hombre que hay que eliminar. El opresor, en su zona, hace existir el movimiento, movimiento de dominio, de explotación, de pillaje. En la otra zona, la **cosa colonizada**, arrollada, expoliada, alimenta como puede ese movimiento, que va sin cesar desde las márgenes del territorio a los palacios y los muelles de la “metrópoli”. En esa zona fija, la superficie está quieta, la palmera se balancea frente a las nubes, las olas del mar rebotan sobre los guijarros, las materias primas van y vienen, legitimando la presencia del colono mientras que agachado, más muerto que vivo, **el colonizado se eterniza en un sueño siempre igual**⁵⁸.

La idea de que el colonizado, o mejor, la *cosa colonizada*, como dijera este autor, se *eterniza en un sueño siempre igual*, se acerca al argumento de la teoría poscolonial que sostiene que el poder colonial no se estanca con los procesos independentistas o de descolonización, sino que por el contrario se reorganiza y transforma: “**el poder colonial cambió de manos pero siguió en pie**”⁵⁹. En otras palabras, allí en ese *sueño eternizado* opera la colonialidad del ser, porque es allí donde se hace evidente, sobre todo y más importante desde el lugar del colonizado, la diferencia ontológica natural, la cual es asumida por este e interiorizada en forma de traumas y complejos.

Afirmar que el poder colonial no desaparece después de los procesos independentistas sino que por el contrario sufre una reorganización, y aún más

⁵⁸ Ibid., pp., 44-45

⁵⁹ Para ampliar esta idea se recomienda MIGNOLO, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007, p., 92

sostener que éste se interioriza en las personas, podría parecer una dinámica desalentadora y desesperanzadora para el porvenir de los pueblos latinoamericanos. Por ello, es necesario reconocer la manera cómo funciona esta forma de control para poder, de alguna manera, superarla.

Con todo esto, Fanón da un paso a la construcción del estudio de la dinámica y del funcionamiento de la colonialidad, al reconocer, de alguna manera, los elementos necesarios para establecer las diferencias entre colonialismo y colonialidad. Dichos elementos se ubican en la experiencia vital del colonizado, en su ambiente más cercano.

En este sentido, la posibilidad de hablar de relaciones humanas en el ámbito colonial se puede gestar si, y solo si, se hace con la salvedad de la herida colonial, es decir, la marca que sitúa naturalmente al sujeto colonizado en un nivel ontológico inferior al del sujeto colonizador, racional, moderno. Por lo tanto, son relaciones maniqueas donde existen dos polos muy marcados y una lógica que los pone en función de estructuras sociales.

De aquí que en su lectura de tal entorno, Fanón describa los valores, las costumbres y lo más profundo del ser mismo del colonizado. A partir de frases y pensamientos contundentes deja ver reiteradamente su postura frente al mundo colonial:

Para el pueblo colonizado, el valor más esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra: la tierra que debe asegurar el pan, por supuesto, la dignidad. Pero esa dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la "persona humana". Esa persona humana ideal, jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podrían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura, vino jamás a recibir los golpes en su lugar, ni a compartir con él su pan. Para el colonizado, ser moralista es, muy

concretamente, silenciar la actitud déspota del colono, y así quebrantar su violencia desplegada, en una palabra, expulsarlo definitivamente del panorama. El famoso principio que pretende que todos los hombres sean iguales encontrará su ilustración en las colonias cuando el colonizado plantee que es el igual del colono... El colonizado, por tanto, descubre que su vida, su respiración, los latidos de su corazón son los mismos que los del colono. Descubre que una piel de colono no vale más que una piel de indígena⁶⁰.

El colono hace la historia, sabe que la hace y, más aún, convierte esta historia (su historia) en la historia global. Así las cosas, como su historia es la historia de la metrópoli, indica claramente que está aquí como prolongación de esa metrópoli. La historia que escribe no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea.⁶¹

En atención a lo anterior hay que cuestionar, entonces, acerca de la justificación y los efectos de la lógica racista y de dominación colonialista. Es preciso, así, retornar a las preguntas planteadas al inicio de este capítulo. Si se le da a razón a la hipótesis de este apartado, es decir, a la consideración que sostiene que autores como Fanón han contribuido al desarrollo del concepto de la colonialidad del ser, y más aún, que éste autor provee los elementos necesarios para el análisis desde el plano de la existencia de los efectos de la colonialidad, se puede preguntar: ¿Cuáles son los argumentos para reconocer una diferencia ontológica colonial?, ¿Qué efectos produce la colonialidad en la experiencia vivida?

Para consolidar la colonialidad en el plano de la existencia, es decir, para crear los dispositivos de dominación, en este caso, en la dimensión ontológica del ser humano, se necesitó una preparación previa y un proceso en donde se ha

⁶⁰ FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. O., Cit., p., 38-40

⁶¹ *Ibid.*, p., 45

manifestado que el colono se asume como superior y el colonizado como inferior, proceso que en este autor se reconocerá como **aculturación** o **deculturación**⁶².

El aspecto de la cultura toma relevante importancia en la teorización de Fanón, pues según él es allí donde pasan los hilos fundamentales del problema de la colonización y del sometimiento en los términos del **racismo**. Este punto es neurálgico para entender los planteamientos aquí propuestos, pues se entiende que el hecho colonial se presenta en el orden de la experiencia vivida de sujetos a partir de la figura del racismo.

De esta manera, dirá el autor:

Es necesario buscar, al nivel de la cultura, las consecuencias del racismo. El racismo, lo hemos visto, no es más que un elemento de un conjunto más vasto: el de la opresión sistematizada de un pueblo. ¿Cómo se comporta un pueblo que oprime? Aquí volvemos a encontrar algunas constantes. Asistimos a la destrucción de los valores culturales, de las modalidades de la existencia. La lengua, el vestido, las técnicas son desvalorizadas⁶³

Fanón avanza a pasos enormemente en la comprensión del problema del racismo, pues lo saca de su justificación biológica, como lo hacía el racismo primitivo, para entender que la supuesta diferencia de razas pasa por el nivel de la cultura, mas no por argumentos biológicos⁶⁴. Por tanto, al integrarse al mundo como una cultura inferior hace de la *servidumbre* su primera necesidad, vive para servir:

⁶² Cf. FANON, Frantz. *Racismo y Cultura*. Trabajo presentado en el primer congreso de escritores y Artistas Negros en París, septiembre de 1956. Tomado de <http://www.ramwan.net/restrepo/decolonial/5-fanon-raza%20y%20cultura.pdf>. Recuperado el 20 de agosto de 2012

⁶³ *Ibíd.*, p., 40

⁶⁴ Ver, por ejemplo los trabajos de J. Carothers, patrocinados por la OMS, donde se caracteriza a partir de “argumentos científicos” de una lobotomía fisiológica al negro de África, como lo referencia el mismo Fanón en su texto, FANON, Frantz. *Racismo y Cultura*.

La expropiación, el despojo, la raza, el asesinato como objetivo se duplican en un saqueo de los esquemas culturales o, por lo menos, son condicionadas a este saqueo. El panorama cultural es desgajado, los valores burlados, borrados, vaciados... Sin embargo, el entronizamiento del régimen colonial no entraña la muerte de la cultura autóctona. Por el contrario, de la observación histórica resulta que el fin buscado es más una continua agonía que una desaparición total de la cultura preexistente. Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión. A la vez presente y momificada, da testimonio contra sus miembros. Los define, en efecto, sin apelación, la momificación cultural entraña una momificación del pensamiento individual. La apatía tan universalmente señalada de los pueblos coloniales, no es más que consecuencia lógica de esta operación⁶⁵.

El discurso colonial, el 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, es reconocido claramente por Fanón y lo hace manifiesto, sobre todo a partir de la relación con la cultura:

La constante afirmación de “respetar la cultura de las poblaciones autóctonas” no significa, pues, considerar los valores aportados por la cultura, encarnados por los hombres. Bien pronto se advierte en este propósito una voluntad de objetivar, de encasillar, de aprisionar, de enquistar. Frases tales como “yo los conozco”, “ellos son así”, traducen esta objetivación máxima alcanzada. Este hombre objeto, sin medios de existencia, sin razón de ser, es quebrantado en lo más íntimo de su sustancia⁶⁶.

Así, como diría Sartre en el prefacio a al texto *los condenados de la tierra*, la violencia colonial no se propone como finalidad mantener una actitud respetuosa a los hombres sometidos, trata de deshumanizarlos. De lo anterior se deduce un momento previo a toda consideración de un discurso colonialista formalmente

⁶⁵ FANON, Frantz. *Racismo y Cultura. Óp., Cit.*, p., 41

⁶⁶ *Ibíd.*, p., 42

organización y es a partir del cual se produce una **negación brutal** e irracional del ser del colonizado, aquellos que tomaban prestado el verbo. No en vano dirá el mismo Sartre que en tiempos anteriores, la tierra estaba poblada por dos mil millones de habitantes: quinientos millones de ellos eran hombres y los otros restantes, indígenas. De aquí que Fanón afirme:

Europa ha asumido la dirección del mundo con ardor, con cinismo y con violencia... ¿Cómo no comprender que tenemos algo mejor que hacer que seguir a esa Europa? Esa Europa que nunca ha dejado de hablar del hombre, que nunca ha dejado de proclamar que sólo le preocupaba el hombre, ahora sabemos con qué sufrimientos ha pagado la humanidad cada una de las victorias de su espíritu... Cuando busco al hombre en la técnica y el estilo europeo, veo una sucesión de **negaciones del hombre**, una avalancha de asesinatos. La condición humana, los proyectos del hombre, la colaboración entre los hombres en tareas que acrecienten la totalidad del hombre son problemas que exigen verdaderos inventos⁶⁷.

Para instaurar la lógica del racismo y la consecuente naturalización de la idea de una supuesta diferencia ontológica entre seres humanos, o incluso entre unos seres humanos y otros que lo intentan ser, se requiere, como se ha visto, de un proceso de negación del ser del *Damné*, un asesinato, no tanto del cuerpo, sino del espíritu, de lo más profundo de su ser.

Esto pues, aparece como una nueva forma de violencia, no física, no coercitiva, ni siquiera epistémica, más bien ontológica y existencial:

La violencia que ha presidido la constitución del mundo colonial, que ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas, que ha demolido sin restricciones los sistemas de referencias de la economía, los modos de apariencia, la ropa, será reivindicada y asumida por el colonizado desde el momento en que, decida a

⁶⁷ FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. O., Cit., p., 288-289

convertirse en la historia en acción, la masa colonizada penetra violentamente en las ciudades prohibidas⁶⁸.

Con respecto a esta misma idea de violencia e insistiendo en ello (que en últimas representa la colonialidad del ser que aquí se intenta describir), sobre todo en su anclaje cultural y existencial, puede destacarse que ésta produce efectos tales como el de *la sustantificación de las actitudes*. Esta categoría adquiere aquí especial relevancia, para el continuar desarrollando el hilo argumentativo que se intenta presentar. Por ello, es preciso resaltar lo siguientes, en los mismo términos de Fanón:

Hace tres años demostré, en nuestro primer congreso, que el dinamismo es sustituido muy pronto, en la situación colonial, por una **sustantificación⁶⁹ de las actitudes**. El área cultural es delimitada entonces por muros, por postes indicadores. Son otros tantos mecanismos de defensa del tipo más elemental, asimilables por más de un motivo al simple instinto de conservación. El interés de este periodo es que el opresor llegue a no contentarse ya con la inexistencia objetiva de la nación y de la cultura oprimida. Se hacen todos los esfuerzos para llevar al colonizado a confesar abiertamente la inferioridad de su cultura transformada en conductas instintivas, a reconocer la irrealidad de su nación y, en última instancia, el carácter desorganizado y no elaborado de su propia estructura biológica⁷⁰.

⁶⁸ *Ibíd.*, p., 35

⁶⁹ Sustantificación, es decir, convertimos una característica en Sustantivo. El término negro que puede referirse al color de la tez se convierte en el sustantivo, en el nombre que engloba y representa una colectividad. Así hablamos de "los negros", "de las mujeres", "de los sidosos".... Basta saber que se trata de "un negro" para sacar las consecuencias.....de por qué hizo lo que hizo, de cómo es, de cómo piensa, de qué podemos esperar de él o ella.... Nótese que esa generalización no admite la diferenciación al interior de esa colectividad. Se la tiene por homogénea, uniforme.... "los haitianos", "los negros son...". Esto está presente en la manera como los textos escolares tratan a "los africanos"... pero también a "los españoles"...
<http://www.espacinsular.org/spip.php?article4451>

⁷⁰ FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. O., Cit., p., 217

Este proceso de *sustantificación* para los propósitos de este proyecto, se puede identificar con la interiorización del dominio colonial, es decir, la naturalización de la diferencia sub-ontológica. Por tanto, después de ser negado, el colonizado asume la negación, la inferioridad, y la hace parte de su ser. Así por ejemplo, Fanón señalará en su texto *Piel negra, máscaras blancas*: “El negro es un hombre negro; es decir, que al calor de una serie de aberraciones afectivas, se ha instalado en el interior de un universo del que bueno será hacerle salir. El problema tiene su importancia. No buscamos otra cosa, nada menos, que liberar al hombre de color de sí mismo... El negro que quiere blanquear su raza es tan desgraciado como el que predica el odio al blanco”⁷¹.

En este sentido, habría que reconocer que existe en la instauración de la lógica de la colonialidad en la existencia misma de los sujetos, un momento que se manifiesta al asumir dicho discurso colonial, al hacerlo suyo e interiorizarlo en lo más íntimo de su sustancia (*sustantificación*), el colonizado, o el grupo colonizado se sitúa en un lugar inferior al del colono, siente que este es su lugar propio, su lugar natural: “*El grupo inferiorizado había admitido, siendo implacable a la fuerza del razonamiento, que su desventura procedía directamente de esas características raciales y culturales. Culpabilidad e inferioridad son las consecuencias de esta dialéctica*”⁷².

De una parte, lógicamente no es posible someter a la servidumbre a los hombres sin inferiorizarlos parte por parte. Y el racismo no es más que la explicación emocional, afectiva, algunas veces intelectual, de esta subordinación. Ello explica que el colonizado, ontológicamente diferente, inferior e incluso negado, se ate a la Verdad y a la Historia inventada, creada por el colonizador, como un hijo adoptivo

⁷¹ FANON, Frantz. *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973, p., 8-9

⁷² FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. O., Cit., p., 46

que nunca puede ser por completo aceptado, más que en cuanto se le necesite para poner a funcionar el andamiaje colonial. De aquí que se diga:

Es que el **intelectual colonizado** se ha lanzado con avidez a la cultura occidental. Parecido a los hijos adoptivos, que no abandonan sus investigaciones del nuevo cuadro familiar sino en el momento en que se cristaliza en su mentalidad un núcleo mínimo de seguridad, el intelectual colonizado va a intentar hacer suya la cultura europea. No se contentará con conocer a Rabelais o a Diderot, a Shakespeare o a Edgar Poe, pondrá su cerebro en tensión hasta lograr la más extrema complicidad con esas figuras⁷³.

Generalmente, en este momento es donde entra a obtener una importancia fundamental el intelectual colonizado (figura que tomará especial relevancia para el análisis del tercer capítulo de esta investigación), pues es él quien tiene los hilos de la conducción de su pueblo. Y por tanto, agrega:

La cultura hacia la cual se inclina el intelectual no es con frecuencia sino un acervo de particularismos. Queriendo apegarse al pueblo, se apega el revestimiento visible. Pero ese revestimiento no es sino el reflejo de una vida subterránea, densa, en perpetua renovación. Esa objetividad, que salta a la vista y que parece caracterizar al pueblo no es, en realidad, sino el resultado inerte y ya negado de adaptaciones múltiples y no siempre coherentes de una sustancia más fundamental que está en plena renovación. El hombre de cultura, en vez de ir en busca de esa sustancia va a dejarse hipnotizar por esos jirones momificados que, estabilizados, significan por el contrario **la negación, la superación, la invención**⁷⁴.

De otro lado, después de afirmarse en un lugar inferior al del colono el *Damné* se lanza a juzgar su condición y sentir una culpa que nunca ha sido suya, la culpa del

⁷³ Ibid., p., 199

⁷⁴ Ibid., p., 204

pecado original, la herida colonial, para finalmente aspirar apropiarse de la cultura que se le ha impuesto, desecharla: *“Frente al mundo determinado por el colonialista, el colonizado siempre se presume culpable...Habiendo juzgado, condenado, abandonado sus formas culturales, su lengua, su alimentación, sus costumbres sexuales, su manera de sentarse, de descansar, de reír, de divertirse, el oprimido, con la energía y la tenacidad del náufrago se arroja sobre la cultura impuesta”*⁷⁵.

Así las cosas, se puede destacar, como se ha observado con este autor, que el mundo colonial, no sólo propicia violencia física y militar (colonialismo), también genera tensiones, traumas, complejos, los cuales el *Damné* asume como natural de su ser, como lo propio de sí. Así, por ejemplo, lo ilustra Fanón:

Frente a la situación colonial, el colonizado se encuentra en un estado de tensión permanente. El mundo del colono es un mundo hostil, que rechaza, pero al mismo tiempo es un mundo que suscita envidia. Hemos visto cómo el colonizado siempre sueña con instalarse en el lugar del colono. No con convertirse en colono, sino con sustituir al colono. Ese mundo hostil, pesado, agresivo, porque rechaza con todas sus asperezas a la masa colonizada, representa no el infierno del que habría que alejarse lo más pronto posible, sino un paraíso al alcance de la mano protegido por terribles canes⁷⁶.

Aparte de sufrir el flagelo por medios coercitivos, psicológicos, epistemológicos y morales, el colonizado termina asumiendo una culpa que nunca ha sido suya, nace al mundo con un pecado original que nunca ha cometido y por ello, aspira convertirse en colono (colonialidad del poder) conocer como el colono (colonialidad del saber) ser como el colono (colonialidad del ser) sentir como el colono (colonialidad del sentir).

⁷⁵ Ibid., p., 46-47

⁷⁶ Ibid., p., 46

2.3. AIMÉ CÉSAIRE Y EL DISCURSO SOBRE EL COLONIALISMO: Anotaciones a propósito del concepto de *cosificación*

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblar, la genuflexión, la desesperación, el servilismo.
Césaire, Aimé

Un referente ineludible en los estudios sobre la colonización y el discurso colonial es evidentemente el pensador caribeño Aimé Césaire, quien se plantea la pregunta por el colonialismo y los efectos de éste sobre los seres humanos. Ello, pues, es lo que invita a la presente reflexión a propósito de la construcción del andamiaje teórico de la categoría que aquí se sigue: *la colonialidad del ser*.

Por ello, la presente disertación intentará recorrer la senda trazada por los argumentos de este autor, para poder recoger su contribución al propósito de esta investigación. De esta manera, sobre la colonización hay que empezar por destacar que Césaire describe que es una especie de maldición, pues en sí misma no puede considerarse como evangelización, no es una empresa filantrópica, no es un esfuerzo por salir de la ignorancia (como se puede pensar cuando se la relaciona con la civilización). Así las cosas, será pertinente precisar, lo que en primera instancia el autor entiende por la *colonización*:

... ¿Qué es, en su principio, la colonización? Reconocer que ésta no es evangelización, ni empresa filantrópica, ni voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad, de la tiranía; ni expansión de *Dios*, ni extensión del *Derecho*; admitir de una vez por todas, sin voluntad de chistar por las consecuencias, que en la colonización el gesto decisivo es el del aventurero y el del pirata, el del tendero a lo grande y el del armador, el del buscador de oro y el del

comerciante, el del apetito y el de la fuerza, con la maléfica sombra proyectada desde atrás por una forma de civilización que en un momento de su historia se siente obligada, endógenamente, a extender la competencia de sus economías antagónicas a escala mundial⁷⁷.

Esto conlleva, a su vez, a que el autor, en su tarea de encontrar los fundamentos de tal empresa, se plantee e interrogue acerca del proceso en el que el colonizador llega a serlo, es decir, un cuestionamiento de fondo en el que se empieza a interrogarse por la *descivilización*, *embrutecimiento* del sujeto que coloniza. Por tanto, puede pensarse en principio que la colonización no sólo tendría efectos en el colonizado, sino también en el colonizador, pues esta no es concebida como una empresa abstracta sin fundamento material, sino como un proceso de aculturación (incluso podría decirse de deshumanización), en cada uno de los partícipes de ésta. Así, pues, para seguir al pie de la letra las ideas de Césaire, es válido destacar:

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para *embrutecerlo* en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral; y habría que mostrar después que cada vez que en Vietnam se corta una cabeza y se revienta un ojo, y en Francia se acepta, que cada vez que se viola a una niña, y en Francia se acepta, habría que mostrar, digo, que cuando todo esto sucede, se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo un regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e interrogados, de todos estos patriotas torturados, después de este orgullo racial estimulado, de esta

⁷⁷ CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006 p. 14.

jactancia desplegada, lo que encontramos es el veneno instalado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente⁷⁸.

Lo que queda es, pues, la manifestación de una civilización decadente, una civilización incapaz de resolver los problemas que suscita su propio funcionamiento, como el mismo autor lo afirma. Y el reproche que él le hace, se dirige hacia el hecho de considerar que ésta, la civilización europea le hace trampa a sus propios principios y, por lo tanto, es una civilización moribunda. Este reclamo, es decir, el considerar que Europa le hace trampa a sus propios principios, se dirige fundamentalmente al Humanismo, que tanto se ufana ésta de tener. Por ende, afirma: “*Y éste es el gran reproche que yo le hago al pseudohumanismo: haber socavado demasiado tiempo los derechos del hombre; haber tenido de ellos, y tener todavía, una concepción estrecha y parcelaria, incompleta y parcial; y, a fin de cuentas, sórdidamente racista*”⁷⁹.

Entonces: ¿En dónde se ha desviado la visión humanista civilizatoria que termina permitiendo tantos crímenes atroces e injusticias inhumanas en la colonización? ¿Qué hace falta por considerar en la justificación del proceso colonizador?, ¿Por qué se hace distante la relación entre colonización y civilización?, ¿Qué se encontraría en la mitad de esta brecha?

El empezar el análisis sobre el colonialismo desde la posición del colonizador, como lo muestra el autor caribeño, y no desde el colonizado, como se lo suele hacer en los discursos anticolonialistas, tiene una pretensión de fondo, la cual aquí no se trata precisamente de hacer ver al que coloniza como una víctima más de dicho proceso. Tal idea se podría justificar si se tiene en cuenta, como se

⁷⁸ Ibid., p., 15

⁷⁹ Ibid., p., 16

anunció en párrafos anteriores, que el hombre que coloniza también es de alguna manera producto de un discurso que adquiere **racionalidad** propia, el *discurso colonialista*. Sin embargo, no es víctima, es, como lo muestra este autor, un incapaz de resolver los problemas que suscita él mismo y la civilización a la que pertenece.

Césaire no deja nada por supuesto y logra visualizar debajo de todo ello una idea clave para entender lo que sigue de su reflexión:

¿Adónde quiero llegar? A esta idea: que nadie coloniza inocentemente, que tampoco nadie coloniza impunemente; que una nación que coloniza, que una civilización que justifica la colonización y, por lo tanto, la fuerza, ya es una civilización enferma, moralmente herida, que irresistiblemente, de consecuencia en consecuencia, de **negación en negación**, llama a su Hitler, quiero decir, su castigo. Colonización: cabeza de puente de la barbarie en una civilización, de la cual puede llegar en cualquier momento la pura y simple **negación** de la civilización⁸⁰.

Y ciertamente se justifica el empezar este estudio desde la posición del colonizador, por la categoría de *negación*, la cual se resaltaba en la anterior cita. Tal concepto será uno de los referentes claves para continuar entendiendo y discerniendo la lógica en la que opera la *colonialidad del ser*.

Al mostrarse insuficiente para parar la bola de nieve que él mismo colonizador ha echado a andar, tiene que asumir tal contexto y salvarse de alguna manera; y lo que ha hecho es posicionarse en tal ambiente, asumir un rol, el del superior, el del dominador que tiene la potestad, incluso para *negar* la humanidad de los dominados. Esto es pues en gran medida lo que muestra Césaire en su texto, los detalles de las acciones realizadas en el proceso colonialista, como el mismo las

⁸⁰ Ibid., p., 17

denomina: *horribles carnicerías, cosechas de orejas, casas quemadas, invasiones godas, etc.*

Ahora bien, con respecto a la pregunta sobre aquello que se encontraría en la mitad de la brecha entre colonización y civilización, colonizador y colonizado, hay que visualizar lo siguiente, de acuerdo a los argumentos de este autor:

Entre colonizador y colonizado sólo hay lugar para el trabajo forzoso, para la intimidación, para la presión, para la policía, para el tributo, para el robo, para la violación, para la cultura impuesta, para el desprecio, para la desconfianza, para la morgue, para la presunción, para la grosería, para las elites descerebradas, para las masas envilecidas. Ningún contacto humano, sólo relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en vigilante, en suboficial, en cómitre, en fusta, y al hombre nativo en **instrumento de producción**⁸¹.

Con esto se puede dar el salto a la consideración sobre los efectos del hecho colonial, específicamente, en el colonizado. Así pues, ya con el panorama de aquellos elementos contenidos en medio de los dos actores de dicho proceso (y recordando lo que se ha olvidado en las consideraciones sobre éste) resta pues observar el devenir del hombre nativo.

En la anterior cita, se muestra cómo éste termina convirtiéndose en *instrumento de producción*. Precisamente porque en medio de dicha relación no se encuentra un contacto humano, sino más bien una desviación ontológica conducida por relaciones materiales. A lo que cual el autor plantea el siguiente resultado: *colonización=cosificación*⁸².

⁸¹ Ibid., p., 20

⁸² Ibid., p., 20

Hablar de una *desviación ontológica* implica considerar que se pasa de un estado ontológico a otro, de orden inferior. Por ende, dicho concepto de *cosificación* es importante también para entender la *colonialidad del ser* y, los planteamientos de Césaire.

La *cosificación* es una categoría fundamental del pensamiento marxista utilizada por Lukács, quien sitúa su discusión sobre las relaciones sociales y sobre los individuos mismos y, a su vez, la pone en relación con los procesos anónimos (*racionalidad*) de realización del capital que se cumplen en el sistema económico. Así las cosas, la cosificación de las relaciones sociales (y del comportamiento de los individuos acerca de sí mismos) encuentra su expresión en la forma de organización propia de un sistema: el sistema capitalista.

Vale la pena hacer un paréntesis en este punto para dilucidar el sentido de dicha categoría, la cual es relevante para entender lo que sigue del planteamiento de Césaire. Así, se puede destacar que la racionalización del mundo colonial y del devenir de sus elementos (hombre colonizado, la naturaleza, etc.) en cosificación, conllevan a transformarlos en instrumentos, si no quieren sucumbir a la maldición del anacronismo en medio de un mundo cosificado. De esta manera, los seres humanos que se esconden detrás de dichas figuras, quedan reducidos a meros aparatos de recepción, a puntos referenciales, que finalmente ellos mismos terminan asumiendo de manera ciega y arrogante. Así las cosas, se asiste a *la cosificación del colonizado por vía de la racionalidad técnica e instrumental*.

El concepto de *cosificación*, comparte varios elementos con el de *sustantificación* de Fanón, expuesto anteriormente, y con el de *objetivación* del filósofo alemán Jürgen Habermas. Con esta categoría, el autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* entenderá el proceso de racionalización del mundo de la vida. Habermas encuentra la racionalización, que se orienta a la reestructuración del

mundo de la vida, como un principio contradictorio en sí mismo. Tal contradicción se debe a que la racionalización, de carácter instrumental y estratégica, asume como medios (instrumentos) de dominación social el dinero y el poder. En otros términos, se trata de una contradicción entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida, y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines⁸³. Contradicción porque aparentemente la racionalización se muestra como un recurso de integración social desde la modernidad, por ejemplo con elementos como el de la institucionalización del saber y la implementación de medios; también en términos de intercambio comercial como el dinero; y, además, caracterizada por actuar de manera sistemática y orientarse al entendimiento “racional” del mundo de la vida. Pero lo que es cierto, es que ésta es de sobremanera un principio de *desintegración* (contradictorio en sí mismo). Desintegración del mundo de la vida gracias a la formación de subsistemas en los que se institucionalizan la acción económica y la acción administrativa racionales con arreglo a fines, es decir, sistemas de saber que afectan tanto las formas de reproducción cultural, como a las formas de interacción social y de socialización. En definitiva, la racionalización opera a través del proceso de desintegración de los diferentes elementos del mundo de la vida, a los cuales instrumentaliza, racionaliza y cosifica.

Para Habermas el proceso de racionalización del mundo de la vida se puede explicar a partir de dos tesis fundamentales: la tesis de la pérdida de sentido y la tesis de la pérdida de libertad. Con relación al problema del sentido, Habermas señala que este consiste en el desencantamiento de imágenes religiosas y metafísicas para dar paso a la autonomía del hombre desarrollada en la razón instrumental. En cuanto a lo que a la tesis de la pérdida de libertad respecta, es

⁸³ HABERMAS, J. *De Lukács a Adorno. La racionalización como cosificación*. En: *Teoría de la acción comunicativa I*. Madrid: Taurus, 1998, p., 437

preciso anotar que todo en la vida tiende hoy, cada vez más, a quedar sometido a la racionalización y a la planificación, así también la vida de cada individuo, incluyendo sus impulsos más íntimos que antes constituían su esfera privada, tiene que tener en cuenta los imperativos de la racionalización y de la planificación. Así, la libertad sucumbe a la razón instrumental, porque ésta se apropia de la acción social y *cosifica* el mundo de la vida.

Hasta aquí el paréntesis. Es preciso continuar, entonces, y para ello se puede decir en concordancia a lo anterior que el *discurso colonial*, el cual se ha dicho tiene una racionalidad propia y se sirve de diversas tecnologías para adquirir poder coercitivo, lleva a que los seres humanos tomen forma de *cosa*, se *cosifiquen* y se conviertan al nivel ontológico de un ente inanimado. A esto hacía referencia la *desviación ontológica* a la cual se aludía con anterioridad. Así, hay que agregar dicha racionalización, como muestra Habermas, opera a través del proceso de desintegración de los diferentes elementos del mundo colonial, a los cuales instrumentaliza, racionaliza y cosifica.

En este orden aparece la figura de Hombre, resultado del proceso colonialista, descrito por Césaire. Así, el pensador caribeño afirma: “*Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo*”⁸⁴.

De esta manera, la transmutación ontológica, es el proceso mediante el cual se ubican las posiciones de poder de acuerdo al estatuto que se adquiere en el mundo colonial. Por tanto, al no poder parar la maquinaria colonialista, es preciso implementar un mecanismo que persuada, que niegue y que inferiorice

⁸⁴ CÉSAIRE, Aimé. *Op., Cit.*, p., 20

ontológicamente los habitantes de los pueblos coloniales. De aquí, la razón de la fórmula propuesta por este autor: *colonización=cosificación*.

Esta persuasión, esta forma de control sutil de la que aquí se habla y la cual se intenta seguir, más que las atrocidades, las violaciones, las guerras, es visualizada por este autor. Por ello, hay que destacar que uno de los rasgos característicos de la colonialidad y que la diferencia fundamentalmente del colonialismo, es la pervivencia de este poder después de los procesos independentistas. Ello se hace evidente en el concepto de *cosificación*, por eso esta categoría puede tomarse como un referente fundamental para la contribución al desarrollo de la colonialidad del ser. Y aunque Césaire no describe este concepto, si proporciona elementos importantes para su análisis, con argumentos como el siguiente:

Desde el punto de vista de la selección, percibiría como vergonzoso el amplio desarrollo numérico de los elementos amarillos y negros que serían de difícil eliminación. Sí, no obstante, la sociedad futura, se organiza sobre una base dualista, *con una clase de dirigente dolico-rubia y una clase de raza inferior conflagrada en la mano de obra más tosca, es posible que este último papel le incumba a los elementos amarillos y negros*. En este caso, por lo demás, éstos no serían un estorbo sino una ventaja para los dolico-rubios [...] *No hay que olvidar que [la esclavitud] no tiene nada más anormal que la domesticación del caballo o del buey*. Es posible entonces que ésta reaparezca en el futuro bajo cualquier forma. Esto se producirá incluso probablemente de manera inevitable, si la solución simplista no interviene: una sola raza superior, nivelada por selección⁸⁵.

En síntesis, puede reseñarse que el hombre en el mundo colonial toma la forma de un elemento más (cosa), prescindible, negable y dominable. Su

⁸⁵ Ibid., p., 24

estatuto ontológico se desvía, gracias a un proceso de cosificación; proceso que para este autor constituye la naturaleza misma de la colonización.

2.4. SOBRE LA CULTURA AMÉRICANA Y EL COMPLEJO DE BASTARDÍA: Las consideraciones de Leopoldo Zea.

En Latinoamérica este filosofar, este preguntar sobre las posibilidades de una filosofía que dé al latinoamericano la respuesta que solicita a otras interrogaciones, como la que se refiere a su ser como hombre entre hombres, toma diversas expresiones, entre ellas la de una nueva enajenación
Leopoldo Zea.

Leopoldo Zea constituye una de las figuras más emblemáticas de la filosofía latinoamericana. Las investigaciones y trabajos de este pensador han contribuido significativamente al quehacer filosófico para y desde América Latina. Sus obras son muestra de una filosofía sistemática, que concibe la filosofía como un ejercicio comprometido de reflexión a partir de una circunstancia determinada. Así las cosas, este autor inicia un movimiento que pone como centro de la reflexión filosófica a la misma realidad americana.

Filosofía Americana como Filosofía sin más, es el título que lleva uno de los textos más representativos de toda la obra de Zea. Allí se exponen elementos que marcan radicalmente los presupuestos del autor mexicano. Así, como se ha dicho, una de las principales preocupaciones de este autor gira en torno a la problemática de la filosofía latinoamericana, no por ello desconociendo la

universalidad de la filosofía. Por ello, se propone mostrar que la filosofía que se hace desde América Latina puede ser una filosofía con el mismo estatuto que cualquier otro tipo de filosofía. Esto lo argumenta, sosteniendo que el hombre latinoamericano, hombre al fin de cuentas como el europeo o el asiático, posee la misma libertad creadora que cualquier otro. En este sentido, la filosofía es entendida como problema del hombre.

De acuerdo a lo anterior, la filosofía latinoamericana, al igual que cualquier otra filosofía, en tanto que responde a problemas de la realidad, es filosofía sin más. En este orden de ideas, afirma Zea, la problemática que la realidad concreta plantee a toda filosofía tendrá que culminar en soluciones o respuestas que también pueden ser válidas para otras realidades. De allí, la llamada universalidad de la filosofía, pese a que la misma se ha originado frente a los problemas que plantea una realidad concreta original (circunstancia en términos de Ortega y Gasset), entendiendo esto por el origen de que ha surgido. Lo importante aquí es filosofar, pura y simplemente filosofar. Esto es, enfrentarse racionalmente a los problemas que plantea la realidad, buscando a tales problemas la solución más amplia y adecuada⁸⁶.

Quiérase o no, según Zea, todo filosofar acaba siendo expresión concreta de una preocupación sobre las propias e ineludibles circunstancias. Ello, porque toda abstracción, todo razonamiento, toda reflexión, tiene como finalidad la solución de problemas concretos, de problemas parciales. Abstracción sobre un tema que va variando de acuerdo con las circunstancias históricas que lo originan y el encuentro con corrientes filosóficas que enriquecen la reflexión.

⁸⁶ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969, p., 153

Con la discusión abierta, sobre la posibilidad y la existencia de la filosofía latinoamericana, como referente del filosofar, Zea se da a la tarea de examinar la originalidad y la autenticidad de ésta. De acuerdo con su maestro José Gaos y la influencia de la filosofía española, este pensador consideraba que cuanto más *auténticas expresiones* de una circunstancia son las creaciones de la cultura, tanto más significativas lo son para las demás circunstancias universales. De manera que, el problema de la autenticidad en filosofía pasa por el hecho de la cultura.

El pensador mexicano sitúa los orígenes de la formación cultural americana en el pasado colonial. A partir de este contexto, entiende la cultura americana como una imposición por parte de la potencia colonizadora. En este sentido, consideraba que ésta surge de la unión, mas no de la asimilación, de la cultura europea e indígena. Tal relación se presenta como la del señor y el siervo, conquistador y conquistado, colonizador y colonizado. Esta relación se transforma en conflicto interno en el mestizo, ya que lleva en su sangre y cultura al dominador y al bastardo. De esta manera, ante la mirada europea, el nacido en Latinoamérica, es considerado como el subordinado, pero para la indígena, es el explotador. De esta manera, se permite afirmar:

¿Qué somos? Preguntaba Bolívar. ¿Españoles? ¿Indios? ¿Americanos? ¿Europeos? ¿Acaso no es producto del mestizaje europeo y africano? El argentino Domingo Sarmiento planteaba a su vez la disyuntiva para adoptar una identidad por la que una parte de ésta tendría que ser anulada en beneficio de la otra. Fue la asunción del pluralismo racial y cultural lo que puso fin a las interrogantes y disyuntivas ¿Qué somos? Hombres como todos los hombres y por lo mismo individuos concretos y al serlo diversos de otros hombres, pero no tan diversos que unos dejaran de ser hombres. Se asume la diversidad como expresión concreta de lo humano. Este género humano del que habló Bolívar, surgió en América como el singular resultado del encuentro de pueblos igualmente singulares. ¿Qué somos entonces? Somos americanos, latinoamericanos, hombres concretos en una circunstancia igualmente

concreta. La asunción de esta realidad expresada como diversidad e integrada como mestizaje racial y cultural hacía de los hombres de esta misma región, individuos extraordinariamente ricos, abiertos a la asunción de todas las expresiones de lo humano que se vienen dando cita en el continente americano⁸⁷.

Sin embargo, para el hombre americano el mestizaje es causa de ambivalencia, ambigüedad e incomodidad. El hombre americano asume su mestizaje como una condición de *inferioridad* con respecto a la cultura del colonizador y así mismo lo hace con la filosofía; por ello, según Zea, la filosofía hecha desde América Latina se ha dedicado a repetir memorísticamente a los autores europeos. En concordancia a esto, el autor denuncia en el hombre americano un **complejo de inferioridad o de bastardía** que una y otra vez impedirá la asunción cultural de su encontrado y difuso modo de ser, la definición de su identidad. Este punto es clave en las intenciones de seguir las contribuciones a la *colonialidad del ser*. Pues es allí donde se hace evidente el poder colonial a nivel ontológico, es allí donde se muestra sus fracturas y secuelas de la *marca colonial*. Así, tal complejo, sería producto de la colonialidad del ser, siendo éste, pues, uno de los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida del sujeto colonizado. Experiencia esta que en Zea será fundamentalmente plasmada en la filosofía, pues esta no es más que la expresión de la cultura de un pueblo.

En concordancia a esto, el autor afirma:

Complejo de bastardía expreso en el afán inútil por ser distinto de lo que se es; por ser otro, renunciando a lo que es por sí mismo. Viendo lo propio como inferior a aquello que le es extraño y del que sólo se considera, eco y sombra. Eco y sombra, que diría Hegel, de un modo y una cultura en cuya hechura no ha participado pero en

⁸⁷ Zea, Leopoldo. *El descubrimiento de América y la universalización de la historia*. En: Zea, L (Comp.). *El descubrimiento de América y su impacto en la historia*. México: FCE, 1991 p., 16

la que quisiera participar reproduciendo simplemente sus modelos. Es el afán por sobreponer al pasado propio, por indigno, un modelo extraño pero que considera digno el que dará origen a una, también, extraordinaria y complicada filosofía de la historia que vendrá a ser como la antípoda de la historia europea. Una filosofía en la que se hará expresa la yuxtaposición en la inteligencia latinoamericana, la que dará origen a la ineludible, pero ya consciente asimilación cultural de la que se deriva el perfil o identidad de la cultura latinoamericana propiamente dicha. Esto es, la cultura que ha sido realizada, pese a todo, por el hombre que, en esta nuestra América ha hecho algo más que sobreponer o yuxtaponer, que ha tenido que asimilar. Una cultura, que diría Bolívar, igualmente extraordinaria y complicada⁸⁸.

Los anteriores argumentos llevan a Zea a señalar que hasta el momento la filosofía americana ha sido inauténtica porque es proveniente de países de una *cultura de dominación*. Esta inauténticidad se enraíza en la condición histórica de países subdesarrollados y dominados. No obstante, no es imposible hacer una filosofía auténtica, de hecho es la idea a la que apunta este autor. Para ello, creía que la superación de la filosofía inauténtica tendría que pasar necesariamente por la superación de las condiciones históricas, sociales y culturales que han dado paso al subdesarrollo, la barbarie y la dominación, estados que se asumen en los países de América Latina, en general la superación de aquellos aspectos que propician el denominado **complejo de bastardía** y, que en términos de la filosofía de Zea se traduce en *inauténticidad*. Así lograr la autenticidad en filosofía trasciende al hecho de superar el complejo de bastardía en la cultura latinoamericana.

⁸⁸ ZEA, Leopoldo. *América Latina: Largo viaje hacia sí misma*. En: González Álvarez, L. J. (Ed.). *Filosofía de la cultura latinoamericana*. Bogotá: El Búho, 1982, p., 200

Por otro lado, en su célebre obra denominada *Discurso desde la marginación y la barbarie*, hace referencia al problema específicamente de las relaciones humanas de dominación y trata de hallar su génesis, para lo cual afirma:

“El problema es que el hombre concreto, este o aquel hombre, al tomar conciencia de su relación con los otros hombres, con sus semejantes, hace de esta su toma de conciencia la única y exclusiva posibilidad de existencia... En cambio, lo visto y considerado por otros hombres es lo inadecuado y falso. Cualquier visión que no se adecue a la suya será falsa y, por ello, cualquier expresión verbal de la misma, bárbara”⁸⁹

De allí, la exclusión, la violencia. Por ello agrega: “*La dicotomía civilización/barbarie como signos de poder y dependencia, de centro y periferia. Pueblos dominantes y pueblos destinados a ser dominados por ser bárbaros, esto es, por no ser copia exacta de sus dominadores*”⁹⁰. Y al no poder ser una copia idéntica, al nacer al mundo con el pecado original, al poseer en sí mismo el principio de heterogeneidad estructural, siempre serán *barbaros, incivilizados, acomplexados, bastardos*.

Tal estado de diferencia, de bastardía, de inferioridad ontológica (natural), agrega elementos y cuestionamientos fundamentales a la pregunta por la existencia y posibilidad de la filosofía latinoamericana:

Cuando nos preguntamos por la existencia de una filosofía americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos. ¿Distintos del resto de los hombres? ¿No sería esto una monstruosidad? ... ¿Qué clase de hombres somos que no somos capaces de crear

⁸⁹ ZEA, Leopoldo. *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: FCE, 1988, p., 15-16

⁹⁰ *Ibid.*, p., 17

un sistema, que nos somos capaces de originar a un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves de la historia de la filosofía? ⁹¹

Para este autor, la pregunta por la filosofía latinoamericana, alude, consciente o inconscientemente a un preguntar que fue impuesto, a una manera especial de proceder en dicha búsqueda. Es decir, de antemano la pregunta está viciada por una concepción particular de filosofía, por un **arquetipo**. Por ello, la necesidad de preguntarse por la condición misma del hombre americano. Pues para Zea, el filosofar propio de estas latitudes empieza con una polémica entre la esencia de lo humano y la relación que pudiera tener esta esencia con los raros habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado⁹².

Por lo anterior, es válido agregar: “*En Latinoamérica este filosofar, este preguntar sobre las posibilidades de una filosofía que dé al latinoamericano la respuesta que solicita a otras interrogaciones, como la que se refiere a su ser como hombre entre hombres, toma diversas expresiones, entre ellas la de una nueva enajenación*”⁹³.

Desde estos procesos de dominación se ha **negado** la humanidad de los habitantes de estas tierras. Autores como Juan Ginés de Sepúlveda y, en general, los filósofos de la naciente “modernidad”, niegan la esencia humana de los americanos, tienen la cuarentena sobre los hombres de esta América. Por lo tanto, son vistos como entes cuya humanidad ha sido puesta en paréntesis:

La nueva filosofía en nombre del progreso, la civilización y hasta la Humanidad en abstracto **negará** si no la plena humanidad de los latinoamericanos sí su plenitud. En nombre de la civilización, se hablará ahora de razas degeneradas, esto es, mezcladas, híbridas. Se hablará, igualmente, de pueblos oscurantistas, herederos de

⁹¹ ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. *Óp., Cit.*, p., 11-12

⁹² *Ibid.*, p., 13

⁹³ *Ibid.*, p., 30

una cultura que ha pasado a la historia. Pueblos disminuidos en su humanidad por lo que tenían de indígenas; pero también por haberse degenerado al mezclarse con entes que no podían justificar su humanidad... al regateo, o **negación** de la humanidad, los hombres de esta América, como ahora los hombres de otros continente sometidos a la misma negación, argumentarán, contestarán, tratando de mostrar su propia humanidad⁹⁴

En atención a lo anterior, puede considerarse que la pregunta por la posibilidad de la filosofía en América Latina será paralela a la pregunta por la posibilidad de humanidad del hombre americano. Por ello, así como el cuestionamiento de la filosofía en estas tierras pasa por la idea de un arquetipo al cual ésta debe acomodarse para ser aceptada como tal; también la humanidad de los habitantes americanos debe responder un estándar de Hombre. De esta manera, Zea afirma: *“Después de todo, quienes se encargarían en primer lugar de mostrar la humanidad de los indígenas serían europeos, esto es, hombres con un arquetipo de lo que se consideraba lo humano”*⁹⁵. A esto añade: *“Así, para ser hombres, habrá que encajar en determinado arquetipo”*⁹⁶.

El no encajar en dicho arquetipo genera consecuencias radicales. Este resulta ser el punto de encuentro entre los planteamientos del autor mexicano y el interés de la presente investigación. Para visualizar esto, será preciso detallar la siguiente cita:

El hombre es sinónimo de inquietud, de cambio, de progreso; ahora bien, el individuo que no ha sido capaz de esta inquietud, expresada en el cambio y el progreso, lógicamente no es un hombre, o, en todo caso, sólo podrá algún día llegar a ser este hombre. Y mientras no lo sea es **simple objeto, cosa, algo por utilizar** como se utiliza cualquier objeto de la naturaleza... Simples instrumentos, cosas para usar o

⁹⁴ Ibid., p., 15

⁹⁵ Ibid., p., 16

⁹⁶ Ibid., p., 17

destruir, según sirvan o no al hombre que se ve, a sí mismo, como el Hombre sin más. Tal es la preocupación, la filosofía que anima al hombre occidental en su movimiento de mezclado, porque ésta es precisamente la razón de su **infrahumanidad**, de su **rebajamiento**. En Asia y África este rebajamiento se castiga con el aislamiento, aislamiento que en Latinoamérica es casi total, pues si el asiático y el africano son menos hombres por no asemejarse al occidental, el latinoamericano es algo peor, el que siendo hombre, por su origen europeo u occidental, **se ha rebajado a subhombre**⁹⁷.

Para el hombre latinoamericano es necesario dar pruebas de que es humano, pues son considerados, según Zea, Hijos de Europa, hijos del llamado mundo occidental, pero rebajados por la mestización⁹⁸. Así, entonces parece que se naciera al mundo con un pecado, el pecado de rebajamiento por mestizaje. Todo ello, justamente, por no encajar justamente al estereotipo de hombre propuesto por el colonizador: *“El latinoamericano...tratando de justificar su pretensión, la de ser Hombre, no un hombre, se empeñará en someterse al modelo de esta supuesta única forma de lo humano, recortando, destruyendo... Recortando lo propio, añadiendo, pero sin asimilar lo extraño”*⁹⁹.

Así es válido cuestionarse por el estatuto ontológico del ser humano, más allá del enfrascamiento en las discusiones de la posibilidad de la humanidad del americano. Así pues: *“¿Qué hace del hombre un Hombre?. Y, por ende, ¿del latinoamericano un hombre sin más?, la libertad, pero no la libertad del viejo liberalismo, ni la del positivismo, sino la libertad creadora. Un modo de ser que todos los hombres poseen por el hecho de ser hombres”*¹⁰⁰

⁹⁷ Ibid., pp., 18-19

⁹⁸ Ibid., p., 19

⁹⁹ Ibid., p., 21

¹⁰⁰ Ibid., p., 27

La anterior categoría señalada (modo de ser), atañe a la pregunta por la condición ontológica del hombre latinoamericano. Dicho modo de ser, en el hombre latinoamericano, para Zea se concretiza en la figura del **nacionalismo**. Sobre esto añade que se trata de un nacionalismo distinto del que surgió inspirado en el romanticismo del siglo XIX. Se trata ahora de un nacionalismo que buscará en sus pueblos lo que la nueva filosofía buscará en los individuos. Un modo de ser propio, un modo de ser que no tiene por qué ser semejante al de otros pueblos. Un modo de ser que, que en la medida en que se afiance, se fortalezca, escapará a la enajenación, a los nuevos coloniajes, a la situación de subdesarrollo, a la **infracomunidad** como expresión de subordinación¹⁰¹

Este es uno de los puntos centrales en la contribución de Zea para el desarrollo de los elementos teóricos para la presente investigación. Este último, es de vital importancia para entender la cuestión del ser, y su relación con la empresa colonial. Zea logra detectar que la pregunta del ser en el contexto latinoamericano, no es menos sencilla y, en algunas ocasiones, engañosa, que el mismo cuestionamiento alrededor de la posibilidad de un pensamiento filosófico y un preguntar propio para América Latina.

Así, tal forma de preguntar, de pensar la realidad, y más aún el hecho de exigir pruebas de la humanidad de los hombres de estas tierras, concierne a pretensiones de dominación, a una dinámica que, como señala Zea, se manifiesta a través de diversas y nuevas formas de enajenación; argumento éste, que se hace cercano a lo que aquí se ha denominado *colonialidad del ser*.

Sin embargo, hay que agregar, que la diferencia entre la propuesta de Zea y la de la colonialidad del ser, son los resultados concretos de la misma. La consecuencia

¹⁰¹ Ibid., p., 27

directa de los planteamientos del filósofo mexicano son los de producir un proyecto filosófico latinoamericano propio basado en la originalidad y la autenticidad de la cultura misma latinoamericana. Por tanto, se busca crear un nuevo paradigma desde Latinoamérica, crear una exterioridad que se diferenciara fundamentalmente con el ser de Europa. Evidencia de ello, por ejemplo, la propuesta de un nuevo nacionalismo como respuesta al hecho de justificar la humanidad y el pensamiento propio, con aspiraciones libertarias a nivel social, cultural, político, filosófico, etc. De allí, justamente la necesidad de la *liberación* y creación de nuevas categorías filosóficas, nuevos puntos de partida para la reflexión, nuevas maneras de proceder y nuevos problemas a tratar. Es decir, la búsqueda de una exterioridad radical del ser latinoamericano con respecto al europeo. Una forma de ser fundamentalmente diferente y diferenciadora que surja y de respuestas a las condiciones contextuales de América. Argumento que va en total contravía con los cimientos teóricos de la colonialidad del ser, en especial con el respaldo del *paradigma otro*.

Ahora bien, otra diferencia puede contemplarse en el hecho de que como respuesta al hecho colonial, la colonización, más allá de estimarse el nivel ideológico o mental como lo hiciera Zea, que permitiría reproducir la lógica de la modernidad/colonialidad, desde el nivel categorial de la colonialidad se alude al orden discursivo y ontológico de tal empresa..

En reiteradas ocasiones Zea afirma la anterior idea: “*A la emancipación política de las metrópolis ibéricas ha de seguir la emancipación mental. Esto es, el deshacerse de todo pasado, de los hábitos y costumbres que alejaron a los latinoamericanos de la verdadera humanidad, de la verdadera cultura, que les hicieron caer en la **infrahumanidad***¹⁰²”.

¹⁰² Ibid., p., 20

Tal es, pues, afirma Zea, el punto de partida y la necesidad misma de la filosofía americana. A esto añade: “*Pero la condición para que esto sea posible será lo que hemos llamado “emancipación mental”, esto es, ruptura con la cultura colonial en que había sido formada esta América. El arquetipo a realizar es Europa, la Europa que ha originado la llamada cultura occidental. Nuestros próceres sueñan con una América que, como Europa, origine un conjunto de culturas nacionales semejantes a las que han surgido en el Viejo Continente*”¹⁰³.

La categoría de *arquetipo* es importante para tener en cuenta en la consideración alrededor de la contribución teórica para la formación del concepto de *colonialidad del ser*. Esta idea de molde, modelo, tomará representaciones a lo largo de la conformación de historia americana.

Para recapitular, hay que decir, entonces, que el punto de encuentro entre Zea y la colonialidad del ser es considerar como análisis al hecho colonial desde América Latina un cierto nivel psicológico, un *complejo de inferioridad o de bastardía* que asume el colonizado para interiorizar el flagelo colonial. El cual, si no asume, justificará el cuestionamiento de su propia humanidad, o más allá de ello, la negación de la misma, poniéndola en un lugar de vulnerabilidad, maneabilidad y dependencia.

¹⁰³ Ibid., p., 23

2.5. COLONIALISMO Y EXISTENCIA HUMANA: Aportes sartrianos a la discusión

*Quisiera haceros ver el rigor del colonialismo, su necesidad interna,
cómo debía conducirnos directamente a dónde estamos y
cómo la intención más pura, si nace dentro de ese círculo infernal,
se pudre inmediatamente.*
J. P. Sartre.

Jean Paul Sartre constituye un referente fundamental en la tradición filosófica existencialista. Su famosa obra *el Ser y la Nada* hace parte de los textos cumbres de la discusión filosófica contemporánea. Sin embargo, lo que aquí concierne no es propiamente la lectura de sus postulados directamente existencialistas y aproximaciones fenomenológicas al problema del ser y de la nada, como lo dijera en dicho escrito. Así pues, por la naturaleza misma de la investigación aquí adelantada se ha tomado como referente base su escrito *colonialismo y neocolonialismo*, en donde puede denotarse de manera más clara la relación del estudio de la existencia con el hecho colonial.

En este orden de ideas, hay que advertir que en dicho trabajo, en donde ya tiene muy presente los sucesos que se han gestado a nivel mundial durante el transcurso de la mitad del siglo XX, las guerras mundiales y sobre todo las atrocidades cometidas en la colonización de Argelia; subraya que su objetivo es llamar la atención sobre lo que denomina la ***mixtificación neocolonialista***.

En este sentido, visualiza en diferentes estrategias de acopio del poder (más precisamente en el contexto argelino dadas por la ocupación francesa) un embaucamiento, un engaño, en donde se le hace creer al sujeto, objeto de tal artimaña, que es acreedor de culpas que no le corresponden. Así, Sartre logra identificar al menos tres de tales falsedades:

- La primera es bajo la cual se sostiene que el problema argelino es *económico*, es decir, que los ciudadanos de allí no son capaces de sostener una nación productiva y sostenible por sí misma. De allí la necesidad de intervención externa.
- La siguiente argumenta que su dificultad es *social*. Por tanto, es necesario traer médicos y hacer escuelas.
- Además, de las dos anteriores se sostiene que el problema es *psicológico*. Según ello, el argelino tiene un *complejo de inferioridad* respecto a sus colonizadores franceses.

En síntesis, afirma Sartre: “*Actuando sobre estos tres factores se le tranquilizará, si come lo necesario, si tiene trabajo y sabe leer, ya no tendrá la vergüenza de ser un hombre inferior*”¹⁰⁴.

De este proceso de mixtificación, el autor desprende múltiples consecuencias. Entre ellas, reconoce una **aculturación** (para utilizar el término empleado por Fanón) que conlleva a **afrancesar** (como diría el mismo Sartre) y dividir la sociedad tribal. Para ello, fue necesario, primero, suprimir las fuerzas de resistencia, y substituir las fuerzas colectivas por una polvorera de individuos¹⁰⁵ (**desarticular e individualizar**); luego, crear la clase obrera, la cual será el catalizador para los posteriores avances de la industrialización y, a su vez, el vehículo para propagar la lógica colonial. De aquí que este autor francés se cuestione: *¿Se puede al menos, hallar compensación a esta miseria sistemáticamente creada por los usurpadores europeos en lo que se llama los bienes no directamente mensurables, instalaciones y trabajos públicos, higiene, instrucción?*

¹⁰⁴ SARTRE. J. P. *Colonialismo y Neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, 1968, p, 20

¹⁰⁵ *Ibíd.*, p., 25

Interrogante éste, al cual él mismo responde enfáticamente de manera negativa, arguyendo que el *colonialismo es un sistema* y que es *implacable*. Porque el sistema aniquila por sí sólo, y sin esfuerzo, todas las tentativas de arreglo: sólo puede mantenerse haciéndose cada día más duro, más inhumano. A esta lógica corresponden todas aquellas estrategias, artimañas, engaños que atañen a los que arriba se mencionaron como *mixtificación colonialista*. Y es aquí donde, en el contexto americano se pueden referenciar las reformas borbónicas¹⁰⁶, entre otras disposiciones empleadas por la corona española sobre las colonias americanas, durante todo el proceso colonial.

En este orden de ideas, Sartre reconoce algunos elementos de las deposiciones colonialistas:

- a. La reforma es automáticamente ventajosa para el colono y solo para el colono: “Para aumentar el rendimiento de las tierras, se han construido diques y todo un sistema de irrigación. Pero se comprenderá que el agua

¹⁰⁶ Se conoce por *reformas borbónicas* a aquellas disposiciones económicas, políticas y administrativas, aplicadas en el territorio americano por la dinastía de los Borbones de la corona española hacia el siglo XVIII. Con ellas, se propicia la entrada de saberes específicos y figuras representativas para estas tierras como José Celestino Mutis, con miras a retomar un nivel geopolítico bastante importante. Hacia 1761, fecha en la que llega Mutis a estas tierras, América Latina estaba en el periodo de dominio colonial, y España se encontraba en un proceso de cambio de monarquía. Esto provocó, a su vez, un cambio de gobernabilidad, un cambio en los estilos y técnicas de gobierno en las colonias americanas, lo que comúnmente se conoce como las reformas borbónicas. Los Borbones, la dinastía que asume el poder de la corona española por aquellos días, se caracterizaban por un marcado acento ilustrado que se veía fielmente reflejado en sus políticas administrativas y de gobierno. Muestra de ello fue, por ejemplo, la implementación de la *biopolítica*, es decir, la entrada de la vida en el escenario de la política. Puesto que para los Borbones, más importante que adquirir grandes territorios, era la calidad de la población. Por tal motivo, su mayor preocupación fue proteger y conservar la vida. Con miras a recuperar para España un nivel geopolítico importante, se inició un proceso de cualificación de la población colonial. Para ello, se necesitaría un tipo de ciencia útil que facilitara entre otras cosas, la movilidad y la salud. Es aquí donde entra a jugar un papel fundamental una persona como Mutis. Ver, Losada Cubillos, Jhon Jario. *El legado Mutis: A propósito del Bicentenario*. En: Pretil. Bogotá: Universidad Piloto, No., 23 Julio-Diciembre de 2010.

solo puede alimentar las tierras de los valles. Ahora bien estas tierras han sido siempre las mejores de Argelia y los europeos las han acaparado”¹⁰⁷.

- b. Se la ha desnaturalizado hasta el punto de hacerla ineficaz
- c. Se la ha dejado dormir con la complicidad de la administración.

Reconocer el colonialismo como un *sistema* implica entender que no se trata de un mecanismo abstracto. De aquí que se afirme: “*El sistema existe y funciona; el círculo infernal del colonialismo es una realidad. Pero esta realidad se encarna en un millón de colonos, hijos y nietos de colonos, que han sido formados por el colonialismo, y que piensan, hablan y actúan de acuerdo a los principios mismos del sistema colonial. Porque el colono está fabricado como el indígena: es creación de su función y de sus intereses*”¹⁰⁸.

Con el anterior argumento surge un nuevo interrogante en relación a la cultura. Por tanto, se pregunta Sartre: ¿Quién sabe si los argelinos tenían tanto deseo de adquirirla? A esto agrega: “*Pero lo que es seguro, es que nosotros se la hemos **negado***” Porque, según Sartre, el pueblo francés ha querido hacer de los pobladores de Argelia unos analfabetos¹⁰⁹.

Sin embargo, en este punto si hay una marcada diferencia con la posición poscolonial y en general con la categoría colonialidad del saber. Pues en el contexto americano, el proceso colonialista ha sido diferente al argelino, y hay que hacer evidente estas diferencias, para poder continuar con claridad la lectura que se adelantará de Camacho Roldán, en el próximo capítulo. Como se ha dicho la triada colonial parte de una misma matriz, un poder encargado de dividir,

¹⁰⁷ SARTRE. J. P. *Colonialismo y Neocolonialismo. Óp., Cit.*, p., 31

¹⁰⁸ *Ibid.*, p., 33

¹⁰⁹ *Ibid.*, p., 30.

jerarquizar, ordenar y en algunos casos negar. Ahora bien, en lo concerniente al saber, las directrices empleadas en este contexto no corresponden al impedimento del conocimiento, por el contrario, se asume la ciencia moderna, la *filosofía natural* (por ejemplo el caso de Mutis), para poder llevar a cabo con solidez la empresa colonialista, de aquí que el concepto de colonialidad no se quede con las atrocidades de tipo físico y militar.

Pasado el proceso de aculturación hay que *asimilar* la cultura del colono, independientemente de que el colonizado sienta el deseo de hacerlo. Lo cierto es que la asimilación suponía que se garantizaran a los argelinos todos los derechos fundamentales, que se les beneficiara de las instituciones de seguridad y de asistencia, que se les diese lugar en la Asamblea metropolitana, que se asegurase a los musulmanes un nivel de vida igual al de los franceses, realizando una reforma agraria e industrializando el país¹¹⁰.

Esta mirada sartriana sobre el problema colonial evidencia claramente que el lugar de nacimiento de un pensador no representa necesariamente su lugar de enunciación y que, por lo tanto sus postulados pueden contribuir al desarrollo de teorías emergentes así no se inscriban en estas mismas. Así, a las preguntas: ¿Cuál es el aporte de Sartre en la teorización de la colonialidad del ser, en la puesta de relieve de aquellos mecanismos de poder colonial pensados aquí desde la lógica de la modernidad/colonialidad?, ¿Es Sartre un teórico poscolonial? ¿Reconoce el término *colonialidad del ser*?; puede responderse que, este autor francés ni teoriza sobre la colonialidad del ser, ni es un teórico poscolonial, ni mucho menos reconoce el término *colonialidad del ser*. La intención con la que se trae a colación este autor es, en primera instancia, su discusión sobre los procesos colonialistas en Argelia denotan una reflexión aguda del hecho colonial

¹¹⁰ SARTRE. J. P. *Colonialismo y Neocolonialismo*. Op., Cit., p., 35

conectado directamente con el plano de la existencia, lo cual constituye el propósito de este capítulo.

De aquí que en diferentes pasajes del texto aquí mencionado, entre otros, pueda reconocerse su intención, que por momentos pareciese abandonar el ducto teórico, para abandonarse a la acción social alentadora y lucha anticolonialista. De esta manera, pueden reconocerse, líneas como las siguientes: “*Nosotros, los franceses de la metrópoli, sólo podemos sacar una lección de esos hechos: el colonialismo está en camino de destruirse a sí mismo. Pero aún envenena la atmósfera: es nuestra vergüenza, se burla de nuestras leyes o las caricaturiza; nos infecta de su racismo*”¹¹¹.

El problema de la relación del hecho colonial (sistema colonial) con la existencia no es meramente de justificación ideológica de dicho aparato (colonialismo). No es una cuestión de colonialismo, es un problema que debe ser visto desde la perspectiva de la colonialidad, en este caso *colonialidad del ser*, de la diferencia ontológica colonial, ya que es una perspectiva mucho más amplia que puede conectar otros niveles de la discusión, no sólo el de la existencia, sino también el del plano ontológico e histórico.

No es pues colonialismo, es colonialidad, en la medida en que se crea todo un sistema de signos y códigos a partir de los cuales las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados, como se advertía en el primer capítulo de esta investigación. Es decir, patrones de poder arraigados en la racionalización, el conocimiento eurocéntrico y la inferiorización ontológica-identitaria-cosmológica-espiritual-existencial-institucional que han orientado las instituciones sociales, los

¹¹¹ Ibid., p., 36

esquemas mentales y la vida cotidiana. Por lo tanto, la colonialidad, como se subrayaba se refiere a esquemas, estructuras de pensamiento que erigen las mentes coloniales bajo tres formas de intervención, lo que también se conoce como la triada colonial, a saber: *colonialidad del poder, colonialidad del saber y colonialidad del ser*. Ésta opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación. De esta manera, la colonialidad centra su atención en el componente discursivo y ontológico de dominación, diferente al punto de vista que observa solamente lo político y económico, del hecho colonial: el colonialismo.

Ahora bien, lo que Sartre llama *neocolonización*, se acerca a lo que durante esta investigación se ha descrito como los efectos y secuelas de la colonialidad. Para éste filósofo, el neocolonialista “*es un necio que cree aún que se puede arreglar el sistema colonial, o un maligno que propone reformas porque sabe que son ineficaces, esas reformas vendrían a su tiempo: el que las hará, será el pueblo argelino. La única cosa que podríamos y deberíamos intentar –que es esencial hoy en día– es luchar junto a ellos, para librar a la vez, a los argelinos y a los franceses, de la tiranía colonial*”¹¹².

No se puede saber a ciencia cierta si el que Sartre reconoce como neocolonialista, propone reformas con la conciencia de que éstas son ineficaces. Para probar ello, habría que hacer algún tipo de investigación psicológica o psiquiátrica. Lo cierto es que las propuestas de éste resultan ser improductivas en el propósito de salir del juego colonial, y ciertamente lo son, porque son hechos con el mismo anclaje del que está construido el sistema colonial. Por tanto, en vez de ponerle fin al juego, lo reproducen, lo alargan, lo juegan de manera viciosa.

¹¹² Ibid., p., 36

De otra parte, la colonialidad, como se ha dicho en reiteradas ocasiones, detalla una forma de poder que pasa por el plano discursivo (reconociendo aquí claramente la influencia foucaultiana en la articulación del saber-poder) y el plano ontológico (cuya discusión parte de la concepción heideggeriana de diferencia ontológica, para la formulación de la *diferencia ontológica colonial*). El interés aquí mostrado se ha desarrollado en este último ámbito de la colonialidad. Así mismo, se ha dicho que esta forma de poder, no se acaba o limita con los procesos independentistas, sino que por el contrario llevó a una reorganización del poder colonial. Por ello, en lo que sigue se intentará mostrar la manera en la que se plasma la colonialidad a nivel ontológico (del ser) en un caso específico de un personaje influyente en la historia colombiana y que puede representar una figura significativa para llevar a cabo este análisis; en este caso, Salvador Camacho Roldán.

3. COLONIALIDAD DEL SER Y EXPERIENCIA VIVIDA DE SUJETOS

COLONIZADO: *El caso Salvador Camacho Roldán*

En este capítulo se intentará determinar el funcionamiento de la *colonialidad del ser*, en un caso específico, a saber, Salvador Camacho Roldán. Ello se llevará a cabo a partir de la puesta en marcha de los diferentes aspectos identificados en el segundo momento de la investigación aportados por los autores mencionados y articulados en forma de una clave lectura para desde allí propiciar el análisis del legado de Camacho Roldán.

Para tal fin se ha escogido este autor porque cumple ciertas condiciones:

a. La primera de ellas es de tipo cronológico. La vida de Camacho Roldán se desarrolla justo después de la independencia colombiana. Así, se puede denotar, de manera más clara, los efectos de la colonialidad después del fin de dichos procesos de liberación. Pues como anota la crítica poscolonial, el poder colonial no desaparece con los procesos independentistas, sino que se reorganiza. Sin embargo, también hay que subrayar que esta forma de poder (la colonialidad) tiene su emergencia desde la llegada misma de la potencia colonizadora, con el surgimiento mismo de la modernidad, las cuales (modernidad y colonialidad) no son derivadas la una de la otra, sino constitutivas, como se ha dicho en el primer capítulo.

b. Para seleccionar a este autor se tuvo en cuenta su afinidad teórica, pues como se sabe fue un ferviente intelectual positivista, lo cual se reflejó en sus cátedras y reflexiones sobre sociología. En este punto también es preciso hacer una anotación. Si bien es cierto que el interés de la lectura de Camacho Roldán se hace con la intención de rastrear los efectos de la colonialidad en el plano

ontológico, no está exento que no se haga contacto con problemáticas más cercanas a la colonialidad del saber. Ello, se puede hacer si se tiene en cuenta que estas formas de poder surgen de una misma matriz: la colonialidad, y que, por ende, estas están intrínsecamente relacionadas, además con la colonialidad del poder.

El político liberal Salvador Camacho Roldán (1827-1900) fue una figura influyente en la segunda mitad del siglo XIX en el contexto colombiano. Al final de su obra titulada *Mis Memorias* se lo describe como un hombre que puso sus actitudes al servicio del *progreso* patrio y trató de vigorizar las tendencias de justicia, de paz y de tolerancia que engrandecen el orden sociológico y recalcó sobre la imperiosa necesidad de dilatar el *trabajo agrícola, abrir vías de comunicación y difundir la enseñanza primaria, la secundaria y la superior*. Elementos que, de entrada, permiten visualizar un espacio adecuado para llevar a cabo la clave de lectura propuesta desde la perspectiva de la *colonialidad del ser*, por su relación con aspectos propios de la existencia humana.

Es importante mencionar antes de empezar con el estudio de este autor que el siguiente ejercicio no pretende reconstruir la vida y obra del autor mencionado. Por el contrario, pretende propiciar un escenario de discusión desde la perspectiva del *paradigma otro*, el cual como se ha dicho es el conector, es el puente común compartido por quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente en el cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser. Un escenario que a manera de clave de lectura permita ir más allá del análisis de este caso particular, a la posibilidad de encontrar dichos rasgos comunes en la experiencia vivida de los sujetos colonizados de este contexto que permitan sustentar futuros análisis.

3.1. A PROPÓSITO DE LA IDEA DE NACIÓN:

En atención a la consideración de hacer manifiesto los mecanismos de control y represión colonial, se propone a continuación, para dar inicio a la lectura de Salvador Camacho Roldán, un análisis desde el cual hay que destacar, en primera instancia, la necesidad de dilucidar el contexto de discusión, a saber la **Nación**, que redondea las diferentes consideraciones del autor en cuestión. Ello con el fin de visualizar el sentido del escenario en el que se sitúa Camacho Roldán.

Así, motivado por las bondades de la propuesta de Mignolo de *pensamiento fronterizo*, se busca lograr descentrar el análisis de la vivencia propia de este autor y permitir, por ende, la formulación de una lectura que ponga de relieve las formas de dominación colonial, en este caso de orden ontológico, que se articulan con la experiencia vivida de sujetos colonizados, para dar paso a la pervivencia de los efectos la colonialidad, y así dar razón a la hipótesis, que se ha planteado desde el inicio de esta investigación, bajo la cual se sostiene que dichos efectos permanecen incluso después de los procesos independentistas; de allí la elección de un autor que vivió a finales del siglo XIX. De esta manera, como se advirtió desde el primer capítulo, el pensamiento de frontera requiere en sí mismo el reconocimiento de la diferencia colonial para empezar a generar los espacios de articulación. Esto debido a que dicha forma del conocer intenta trascender formas tradicionales de interpretación como la hermenéutica y la epistemología, así como la distinción correspondiente entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido. Es decir, no intenta describir la realidad desde ninguno de estos dos lados de la frontera (sujeto-objeto), más bien se propone borrar la distinción entre quien conoce y lo conocido.

Además de la propuesta de Mignolo, se tendrán en cuenta además como respaldo teórico, para llevar a cabo dicha labor, por un lado, la idea desarrollada por

Benedict Anderson sobre *comunidades imaginadas*, y de otra parte, los aportes de Santiago Castro-Gómez.

Según Anderson la categoría de *Nación* hay que pensarla desde la idea de *comunidad imaginada*¹¹³. Así, destaca que este término ha sido utilizado como una clave de análisis para comprender distintos procesos que caracterizan a la modernidad. Ante todo ésta remite a una transformación antropológica fundamental: la emergencia de un nuevo **nosotros**, atado a un territorio delimitado políticamente, y a una nueva relación entre ese colectivo y los individuos. Esta ficción de unidad, como diría este autor, sólo tiene sentido en el contexto de formación de los Estados modernos, como un medio importante de ejercer dominio y soberanía en un territorio delimitado como propio. De allí que se insista tanto en la relación entre nación y unificación. Justamente, uno de los presupuestos de Anderson es que la nación se construye por la vía de la homogeneización cultural, de la creación de una comunidad que debe compartir ciertos rasgos (lengua, tradiciones, raza, etc.) que los distinga como un grupo particular frente a otros. La nación es pensada, entonces, como una *comunidad imaginada* de iguales. De esta manera, las naciones aparecen como objetos o conjuntos culturales limitados, particulares y autocontenidos, precisamente porque son poderosas construcciones simbólicas que ordenan y se sustentan en formas de identificación colectiva e individual¹¹⁴.

En tanto comunidad imaginada se despliega bajo tres dimensiones: **se imagina limitada**, porque incluso la mayor de ellas, que alberga tal vez a millones de seres humanos vivos, tiene fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. Ninguna nación se imagina con las dimensiones de la

¹¹³ ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

¹¹⁴ Ibid.

humanidad¹¹⁵. También **se imagina soberana**, porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado¹¹⁶. Finalmente, **se imagina como comunidad** porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal. Según Anderson, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas¹¹⁷.

De otra parte, el aporte de Santiago Castro-Gómez en los lineamientos para esta lectura, consiste en considerar que realizar este tipo de trabajos requiere desnaturalizar y visibilizar el medio ambiente (el *milieu*) a través del cual actúa el poder en mención. Así, en sus trabajos, pone de manifiesto que *Colombia* (en tanto medio ambiente), contribuye a la transformación de los sujetos que habitan este espacio, a partir de una serie de prácticas cobijadas con la manta de la *colombianidad*, de lo *propiamente colombiano*.

Es necesario, hacer explícito el escenario, pues se considera que la colonialidad del *ser* opera de forma indirecta, sutil (sin recurrir a la violencia como en el caso del colonialismo), y para ello, requiere la contribución de un medio ambiente (*milieu*), un escenario artificial, ficticio; que para el análisis de Camacho Roldán cobrará importancia relevante la idea de *Nación*. Sin embargo también pueden tenerse en cuenta, para este tipo de discusiones, ambientes como el de las viviendas higiénicas, calles pavimentadas, servicio de transporte urbano, acueducto y alcantarillado, zonas de recreación y en general todos aquellos que

¹¹⁵ Ibid., pp., 24-25

¹¹⁶ Ibid., p., 25

¹¹⁷ Ibid.

contribuyen al fin de promover y crear subjetividades que se reconozcan participes e identificados con dichos escenarios. Así, buscar aquellos ambientes artificialmente creados, o campos de experimentación del poder colonial, los cuales pueden tomar diferentes formas, permite evidenciar aquellas formas de promoción y control de los sujetos de estas poblaciones.

Así por ejemplo, el trabajo realizado por Castro-Gómez en el periodo comprendido entre 1919 y 1930 en Colombia (ubicado en su texto *Tejidos Oníricos*) sobre idea del gobierno de los individuos mediante la producción artificial de ambientes urbanos y cinéticos donde no se trata simplemente de construir cosas en un medio ambiente ya preestablecido, sino de *construir ese medio ambiente* (viviendas con condiciones higiénicas, calles pavimentadas, servicio de transporte urbano, acueducto y alcantarillado, zonas de recreación, etc.); puede leerse como la versión de la *colonialidad del ser* en el periodo de la industrialización. Por ello, argumenta:

“Industrializarse” significa no solamente que el dinero y los objetos, sino también las naciones, las personas, las ideas y los hábitos tenían que moverse con velocidad, so pena de quedar “retrasados” en el creciente movimiento universal hacia el progreso. Mi hipótesis es que la industrialización del país demandaba una nueva relación de las personas con el movimiento, y con ello la emergencia de unas *subjetividades cinéticas* capaces de hacer realidad el orden social imaginado –pero no realizado– por las elites liberales del siglo XIX¹¹⁸

De la mano de Michel Foucault, subraya que poner de manifiesto aquellos escenarios donde sucede el ejercicio del poder es tarea de la genealogía. En esta dirección, el trabajo genealógico del Castro-Gómez no pretende reconstruir a

¹¹⁸ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: PUJ, 2009, p., 12

través de la historia la memoria de lo colombiano, no pretende hacer una *Historia de Colombia*. Por el contrario, tiene como tarea fundamental el hacer un trabajo que logre desnaturalizar desenmascarar lo colombiano. Como él mismo lo anota: “*el propósito de una genealogía de la colombianidad, es desnaturalizar el concepto de Colombia*”¹¹⁹.

Así las cosas, esta idea del gobierno de la población mediante la producción artificial del ambiente nacional será uno de los recursos tomados para adelantar la lectura de Camacho Roldán.

A partir de los postulados de este pensador, hay que pensar la vivencia sujetos colonizados, objeto de la colonialidad del ser, en tanto identificada con la experiencia, evolución, progreso de sujetos colectivos: las naciones; pues aquellos deben ser, deben existir en función de lo que éstas demandan y estas deben procurar la protección de sus facultades; de allí el cuidado y aseguramiento de los derechos individuales, pensaba el autor.

Uno de los problemas de la existencia es el de la libertad. En este autor la libertad se logra a través de una organización política robusta y organizada, mediante el ejercicio del progreso de la nacionalidad. Dicho progreso, se da gracias al *abrazo de la ciencia*. Así deja entrever su filiación con el pensamiento científico. De aquí que argumente: “*Gracias a este abrazo al conocimiento científico, se puede establecer la introducción de una nueva ciencia, la cual se refiere a las leyes que, por medio de las tendencias sociales del hombre, presiden al desarrollo histórico de los seres colectivos llamados naciones*”¹²⁰.

¹¹⁹ Apuntes de clases del curso *genealogías de la colombianidad* ofrecido como seminario en la maestría de filosofía latinoamericana de la Universidad Santo Tomás. Sesión 03, Marzo 05 de 2010.

¹²⁰ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *El estudio de la sociología*. En: GONZÁLEZ ROJAS, Jorge. *Positivismo y tradicionalismo en Colombia*. Bogotá: El Búho, 1997, p., 72

Es necesario avanzar en el progreso, construcción de la nación, pues según él, estos pueblos americanos, surgidos recientemente en la historia por un impulso revolucionario, no tienen tradiciones bien conocidas; por ello, la necesidad de construir este *ambiente nacional*.

Para ello, desde su postura es imperante:

Estudiar las leyes fisiológicas que presiden eternamente a la vida de los seres colectivos como a la de los seres individuales; investigar sus orígenes; observar los materiales de que están compuestos; determinar las afinidades que los agrupan y los elementos heterogéneos que puedan contribuir a disolverlos; apreciar las tendencias físicas, intelectuales y morales de sus diversas poblaciones, y marcar, para darles cauce ancho y profundo, la dirección de las corrientes que la naturaleza social del hombre, modificada por las acciones geológicas y climatéricas de la corteza terrestre, determinan entre las varias familias de la especie humana. Ni el hombre, ni las sociedades son obra de casualidad, ni viven sometidos al imperio de leyes caprichosas y variables: al contrario, hay para éstas una marcha histórica arreglada y solemne que las hace recorrer vías tan precisas como las grandiosas elipses en que los cuerpos siderales se mueven dentro de sus órbitas eternas. Nacer, crecer, decaer y morir, son en uno y otras fenómenos igualmente inevitables; pero así como la vida del hombre arrastrarse en medio de dolores y crímenes como la del salvaje al interior del África (o puede, al contrario, ser la de un ciudadano inteligente y libre rodeado de afectos cuyo retorno entrañable es la delicia suprema de las almas), así también la vida de una nación puede ser triste, atormentada y colérica, o puede dejar la aureola imperecedera de Atenas, gozar en el poderío de Roma, o llegar con paso de gigante a la cultura, la riqueza y la libertad de la gran Confederación Americana del Norte¹²¹.

Llevar a cabo tal estudio, implica realizar un recorrido por la historia de la condición de sociabilidad humana por supuesto, el proceso evolutivo de los seres

¹²¹ *Ibíd.*, p., 71-72

humanos. Según Camacho Roldán, en el proceso de ensanchamiento social, se complejizan las relaciones entre los hombres, debido a la guerra. De allí surgió, la necesidad de asociaciones dotadas de organizamos más perfectos destinados a velar por la conservación, desarrollo y defensa. Tal forma, se encuentra enmarcada, desde este autor, por la figura de la nacionalidad.

Este punto evidencia ya los rasgos de la operatividad de la colonialidad en la propuesta de este autor. Ya que, ésta, como se ha dicho desde el primer capítulo, opera a través de la naturalización de las jerarquías, taxonomías, ordenamientos territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la reproducción de relaciones de dominación. Es decir, la colonialidad es un mecanismo de control que ordena, jerarquiza, taxonómica, poblaciones, conocimientos, entes, etc.

Ahora bien, la complejización de las relaciones sociales a raíz de la guerra, como sostiene el autor a partir de su propia experiencia personal (ello, gracias a las guerras de independencia de las colonias americanas y las posteriores luchas para la organización republicana), exige la figura de la nacionalidad. De ella señala:

Una agrupación humana formada más o menos conscientemente dentro de un **territorio limitado**, con el pensamiento de la defensa común de cada uno de sus individuos. Objeto común entre muchas voluntades presupone y exige organización, es decir, división de labores y esfuerzos entre sus miembros, pensamiento y ejecución, reglas generales de procedimiento, **autoridad por una parte y obediencia por otras...** Esta **organización de intereses** y de factores diversos, cada día más numerosos y complejos, es obra de los siglos, por efecto de la tradición de generaciones a generaciones de sus trabajos sucesivos ¹²².

¹²² Ibid., p., 81

Esta idea inicial, deja entrever los tres rasgos de la categoría de *comunidad imaginada*, formulada por Anderson. Así, se puede evidenciar que la nacionalidad, tal como la presenta Camacho Roldán en la anterior cita, se imagina **limitada**: “*consciente dentro de un territorio limitado*”; se imagina **soberana**, ya que exige la organización productiva de labores, la autoridad y la obediencia; pero además, se imagina como **comunidad**, pues la define como una *organización de intereses llevados a cabo por diferentes generaciones*.

La creación artificial de este medio ambiente, introduce nuevas formas de relación entre las personas, una especie de dinámica progresista, hasta conseguir una estructura compacta: “*Este desarrollo sucesivo viene formando entre los asociados diversos vínculos nuevos de afinidades que estrechan cada día sus relaciones y forman, por decirlo así, los órganos diversos de un solo cuerpo más y más compacto, hasta formar un todo indivisible que se llama nación*”¹²³.

Este desarrollo sucesivo, permite integrar a cada uno de los sujetos que componen tal asociación, en función de un movimiento progresista, que como lo ha dicho Castro-Gómez, no sólo pretende *crear cosas* (vías, puentes, escuelas, hospitales), sino avanzar en la interiorización de esta mentalidad en el *habitus*, en el ambiente de dichas personas, en la creación de costumbres, hábitos comportamientos. No obstante para avanzar en ello, es fundamental, adelantar también en un proceso de unificación, homogeneización de la población. En este sentido, Camacho Roldán sostiene:

La fusión, en fin, hoy muy adelantada de las diferentes ramas de nuestro pueblo, no tardará un siglo quizás en llegar a su término, puesto que más de la mitad ya de nuestra población pertenece al producto mixto de variados enlaces y constituye el

¹²³ Ibid., p., 82

grupo dominante de nuestra vida política e industrial. Cuando esa fusión complete su obra niveladora, tomando solamente de cada una de esas tres ramas las cualidades que las distinguen (pues ordinariamente la naturaleza sólo reproduce lo que es vida y no lo que es negación), completando en el europeo lo que le falta de aclimatación especial, dando al africano imperio sobre sí mismo y el espíritu dócil del indio, y a éste la robustez física e iniciativa individual de que en parte carece, tendremos el elemento de homogeneidad que hoy podemos echar de menos; la homogeneidad compatible con los variados aspectos y la diversidad de los climas de nuestro territorio, alternativamente cortado por extensos valles y anchas y levantadas cordilleras.¹²⁴

De otra parte, agrega:

La configuración del suelo ejerce una influencia decisiva sobre el futuro desarrollo de una nación. Un territorio compacto dará nacimiento a una organización política compacta y robusta, por la condensación más estrecha de los diversos grupos. Así vemos en el mapa que las naciones poderosas del globo, como Francia, Alemania, Austria y España, presentan formas casi circulares, adecuadas para la concentración de sus fuerzas y para la distribución del pensamiento nacional desde un centro común hasta las extremidades equidistantes.¹²⁵

Con los anteriores argumentos se evidencia la idea de una organización política compacta que produce una *identificación imaginaria* con la Nación. Así, pertenecer a una asociación fuerte, *productiva, poderosa*, es considerar, naturalmente (como por leyes naturales) que las partes que la conforman también lo son. Por ello, afirma:

¹²⁴ Ibid., p., 87

¹²⁵ Ibid.

Las mismas leyes que en la mecánica dirigen el movimiento y determinan la velocidad de los cuerpos elásticos, gobiernan las fuerzas de los cuerpos sociales; y las mismas reacciones que en la química alteran la apariencia y modifican la composición íntima de las sustancias, producen también cambios sorprendentes en las tendencias del hombre colectivo. Así el sucio carbón da sus sustancias al diamante, y del cuerpo más opaco entre todos los conocidos brota por medio del calor la fulgurante irradiación de la luz¹²⁶.

Existe, pues, una estrecha relación entre los sujetos individuales y los sujetos colectivos, en este caso, la nacionalidad. Así las cosas, hay que reconocer que este poder (colonialidad del ser) interviene sobre los sujetos de forma indirecta, es decir, a través de la constitución de la nacionalidad, por tanto, en la medida en que se reconozca las exigencias de la constitución de ésta, así se sabrá el tipo de sujetos que se necesitará.

Para visualizar esta identificación puede señalarse lo que sigue:

“El cuerpo social es una agregación de existencias particulares que tendrá tanto más vida, libertad y movimiento, cuando más robusta y espontánea sea la de las unidades de que se compone; el carácter nacional reflejará siempre el carácter individual de los ciudadanos... El objetivo principal de las organizaciones políticas, no lo olvidemos, es dar seguridad, es decir, libertad al desarrollo individual del hombre”¹²⁷.

De otra parte, la nación en tanto ambiente (*milieu*), escenario que propicia la operatividad de la colonialidad del ser, debe intervenir y marcar la experiencia de los sujetos (crear subjetividades adecuadas para el proyecto de nación) a partir del imaginario de unidad, de unificación, de identificación, que permita una cierta

¹²⁶ Ibid., p., 90

¹²⁷ Ibid., p., 91

libertad. En este sentido, puede decirse que el poder colonial cambio de manos pero siguió en pie, como afirmara Mignolo. En esto reside la fuerza de la colonialidad, en la ironía de hacer creer la propia libertad del colonizado. Y ello puede visualizarse de la siguiente manera en Camacho Roldán:

“El vínculo más fuerte de unidad en una nación es la comunidad del derecho y de la libertad individual; es la protección del gobierno dispensada a todos por igual para el más amplio desenvolvimiento de sus facultades personales; es la participación universal en la vida pública, es el sentimiento común de la seguridad y la libertad personales garantizadas por todos a favor de cada uno... La nacionalidad es, pues, un progreso dirigido esencialmente a devolver al ciudadano el goce de sus derechos personales, y la consagración de las garantías individuales el supremo objetivo de las organizaciones políticas: en la revolución inglesa, como en la americana del Norte; en la revolución francesa de 89, como en la independencia de las colonias españolas de 1810”¹²⁸.

A Camacho Roldán, en la medida en que se reconoce heredero de toda esta tradición *nacionalista*, en *progreso* y con tareas pendientes, se le puede considerar como un sujeto intervenido o permeado por la *colonialidad del ser* mediante el ambiente ficticio reconocido aquí como nación. Él mismo, presenta en su exposición ciertos rasgos fundamentales que permite corroborar esta hipótesis planteada ya, desde la lógica de la Modernidad/Colonialidad (ver primer capítulo).

Si lo anterior se acepta, hay que añadir que un elemento fundamental de esta intervención es la apuesta de la libertad del sujeto en el ambiente nacional. Facultad que debe ejercer a favor de los intereses de esta comunidad imaginada. Por ello, pensar la experiencia de la industrialización desde Camacho Roldán, implica considerar necesariamente el tema de la libertad humana, y pensar esto,

¹²⁸ Ibid., p., 92

como se ha dicho, desde un contexto que limita, gobierna en función de unos intereses predeterminados.

Para constatar lo dicho, se puede anotar lo siguiente:

La investigación experimental ha demostrado que el secreto de la fuerza creadora de las riquezas está en la especialización de las facultades industriales del hombre, incesantemente aguijoneadas por la concurrencia universal. Esta especialización es resultado de la **división del trabajo** el cual exige el cambio, absolutamente libre como el aire atmosférico, entre todos los pueblos de la tierra. Cada continente, cada nación, cada distrito tiene un don propio y exclusivo de la naturaleza, en el cual sobrepaja a todos los demás, cuya explotación cede en beneficio del resto del mundo. Cada hombre tiene una personalidad propia, una superioridad física, una penetración intelectual, una energía moral, en que sobresale y en la cual es irremplazable por otro hombre; el ejercicio especial y constante de esa facultad superior constituye su bienestar y forma de contribución más poderosa que está en su mano dar al bien de todos. El consorcio de esos dones naturales con esas facultades humanas es la perfección de la vida industrial, y ella solo puede realizarse en medio de la libertad¹²⁹.

De esta manera, el ejercicio de la libertad, aparece como la condición intrínseca del proceso de industrialización y, a su vez, conectado directamente con la acción política en miras del desarrollo de un proyecto de nación. De esta manera, se sigue la hipótesis planteada por el profesor Castro-Gómez, para quien la industrialización del país demandaba una nueva relación de las personas con el movimiento, y con ello la emergencia de unas *subjetividades cinéticas* capaces de hacer realidad el orden social imaginado. Así, es válido reconocer:

La evolución industrial ha prestado su concurso a la evolución política para completar la obra de unión y compactación de las diversas nacionalidades. El ferrocarril liga entre sí las diversas partes de un mismo territorio, facilita singularmente las

¹²⁹ Ibid., p., 94

operaciones del cambio, permite la **concentración rápida de las fuerzas**, pone en contacto a los hombres separados por las distancias, los obliga a conocerse y amarse, establece el comercio de los sentimientos y las ideas y acaba por fundir las rivalidades y antipatías de la ignorancia en una obra de amistad y concordia¹³⁰.

El ferrocarril, más que ser muestra del progreso del país, por ejemplo en la consideración de permitir estrechar lazos entre las personas, es una manifestación de las estrategias de poder, de la *industrialización*, del *dispositivo de movilidad*, como bien lo ha mostrado Santiago Castro-Gómez¹³¹. Debe ser considerado también como un *medio ambiente* para la producción de subjetividades, en este caso, sujetos en movimiento. A lo cual se agrega, sujetos autónomos, capaces de autodeterminarse, además de ser *útiles* y estar a la vanguardia de la innovación. Según Castro-Gómez, *moverse* en este contexto, debe entenderse en relación con la ruptura de los códigos legados por la tradición, abandonar las seguridades ontológicas, dejar atrás el abrigo de las esferas primarias para salir tras la conquista de una exterioridad que siempre mueve sus límites más allá. Esta ruptura abandona las costumbres precapitalistas, por ello, la *inmovilidad* es el principal enemigo del capitalismo moderno: “*Lo que no se mueve hacia el futuro debe ser relegado al olvido de la historia*”¹³².

De manera similar a la figura del ferrocarril, en diversos pasajes de la obra de Camacho Roldán se pueden evidenciar elementos que permiten constatar la presencia de diversos ambientes ficticios en los cuales opera la *colonialidad del ser* y que tienen repercusiones a nivel ontológico, no solo en términos de la subjetividad, sino en términos culturales, sociales, económicos e incluso psicológicos; sobre esto último se profundizará un poco más adelante, es decir,

¹³⁰ Ibid., p., 96

¹³¹ CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Op., Cit.*, 2009, p., 12

¹³² Ibid., 13

sobre la relación de los niveles de análisis con los ambientes ficticios, discusión que con Sartre se apoyará bajo la categoría de *mixtificación* .

Por ahora es de destacar, en sintonía al tema de la *movilidad*, que para desarrollar el libre ejercicio de dicha facultad, que a su vez conllevaría al progreso de la nación, a la industrialización, es necesario organizar las fuerzas productivas de las personas, direccionar los aportes de cada miembro de la colectividad, ordenar la población a partir de las directrices de una *semántica del progreso*. Todo ello, con el fin de introducir la colonialidad en el *habitus* de los sujetos nacionales. Sobre esto Camacho Roldán argumenta:

Despertar la atención, perfeccionar el uso de los sentidos, ejercitar por una gradación natural el empleo de las facultades de la inteligencia, inculcar el hábito de la observación, formar el gusto de la experiencia, enseñar el amor de la verdad y la curiosidad de penetrar en lo desconocido: he aquí –y no el fatigoso y embrutecedor ejercicio de solo la memoria– lo que la escuela puede y debe dar con sencillez y placer, sin intimidación ni fatiga, a la mente del niño, y eso puede, en lo general, levantar muy alto el nivel intelectual de la generación naciente¹³³.

De aquí la pertinencia de proponer como respaldo a este análisis el *pensamiento fronterizo*, el cual en palabras de Mignolo, y como se puede constatar de acuerdo a todo lo anterior es precisamente el pensamiento de los desheredados de la modernidad; es decir, aquellos para quienes sus experiencias y sus memorias corresponden a la otra mitad de la modernidad, esto es, a la colonialidad.

En síntesis, tres cosas habría que decir, por lo menos, de acuerdo a todo lo anterior:

¹³³ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Op., Cit.*, 1997, p., 98

- a. La nación, en tanto comunidad, soberana y delimitada territorialmente, surge gracias a la necesidad de protección y seguridad, como una herramienta compleja producto del ensanchamiento social:

Armas, cañones, buques, fortalezas, todo eso es útil y necesario para la defensa; pero todo es inútil si no está sostenido por una fuerte conciencia de nacionalidad, que nos haga sonreír a la idea de la muerte por conservarla y defenderla. La nacionalidad no está completa en tanto que cada ciudadano no sienta en el fondo de su alma que forma parte de un gran todo, al cual es deudor en los días solemnes de cuanto posee: tranquilidad, opinión, bienes y vida. El óvulo de ese organismo estará en una pequeña fuerza permanente, compuesta de soldados-sacerdotes encargados de mantener el fuego sagrado: ellos levantarán en medio de sus tiendas altares a la Libertad y a la Muerte, las dos grandes divinidades del culto a la patria; pero a su alrededor deberá estar la milicia nacional organizada y preparada para completar las filas, y en el rol de ellas no debe ser permitida ninguna excepción¹³⁴.

- b. La Nación interviene creando subjetividades que se identifican con el contexto nacional como *libres*. Esta identificación da como resultado la nacionalidad:

La nacionalidad es, pues, señores, un producto lento, un fruto maduro de la historia. Es un conjunto de organismos complicados puestos en movimiento por el calor de una idea de seguridad común. Es un templo levantado en campo de posesión antigua, cobre cimientos de derecho no contestado, sostenido por pilares de libertad y justicia, amasado en la estructura de sus instituciones con la sangre de sus propios arquitectos, consagrado por recuerdos de dolor e infortunio, adornado con trofeos de victoria, rodeado por el respeto al derecho ajeno, y cubierto por esa aspiración a lo infinito y lo eterno que, a pesar de la pequeñez del hombre y de la breve duración de sus horas, ha dominado y domina en el fondo de los

¹³⁴ Ibid., p., 100

pensamientos humanos. Ese sentimiento innato en el corazón humano lo elevará algún día a la unidad etnológica y política de la especie humana, por la organización voluntaria, libre y justa de todas las naciones en una sola republica universal; meta a la cual parecen dirigirse todas las corrientes industriales, intelectuales, políticas y morales, por la eliminación de todo lo que es pequeño, mezquino y egoísta, y el crecimiento de todo lo que es grande desinteresado y social¹³⁵.

- c. Tal identificación mueve deseos, crea costumbres, regula comportamientos; en últimas, constituye la cultura en la cual se desenvuelve la experiencia del sujeto colonizado, aún después del periodo colonial formalmente hablando:

La nacionalidad verdadera exige ser sentida, amada y ensalzada sobre todos los intereses individuales; necesita lealtad, abnegación y ausencia de ambiciones mezquinas: pide la tradición de la historia, la consagración de la literatura, el buril de las artes, la yuxtaposición de las industrias, la solidaridad de los intereses y el legítimo orgullo de las dificultades vencidas. Sólo entonces pueden levantarse esas grandes voces que aclaman la íntima comunión entre la naturaleza exterior y el sentimiento interior de las facultades humanas; esas ideas patrióticas que la imaginación reviste de formas visibles, que la música acompaña con armonías sobre naturales y que la poesía diviniza con cantos eternos¹³⁶.

3.2. LA EXPERIENCIA VIVIDA Y PLASMADA POR SALVADOR CAMACHO ROLDÁN: *Anotaciones desde la diferencia ontológica colonial*

Como se ha dicho en reiteradas ocasiones durante esta investigación, intentar pensar la experiencia vivida de sujetos colonizados, no sólo 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

¹³⁵ Ibid., p., 101-102

¹³⁶ Ibid., p., 102

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, el primer paso para lograr la lectura aquí propuesta, se ha dado en el anterior apartado donde se dilucida el sentido de la categoría *Nación* en el modelaje de sujetos (y por supuesto de Camacho Roldán) en función de los intereses nacionales y, la lógica que a ello corresponde. Así las cosas, lo que se encuentra de fondo es un problema de la experiencia vital de sujetos, que pensado a la luz de tal lógica (Modernidad/Colonialidad), 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, con el respaldo teórico de los autores trabajados en el segundo capítulo y con los avances logrados hasta el momento en éste, se puede permitir dicho desplazamiento más allá de la explicación colonialista y situar la discusión de este autor en el plano ontológico de la existencia, para así visualizar aquellos elementos que permiten reconocer mecanismos de dominación derivados del hecho colonial. Así pues, ya no se tendrá que hablar meramente de *diferencia colonial*, sino que más allá de ésta (más allá de la sola cuestión epistemológica como lo presentara Mignolo) tendrá que hablarse de ***diferencia ontológica colonial***.

De allí, la pertinencia en el análisis de autores como Aimé Césaire, Frantz Fanón, Leopoldo Zea, y Jean Paul Sartre, para la articulación de la colonialidad del ser (ámbito ontológico de la colonialidad) con el *ethos* de sujetos colonizados (nivel

existencial). Dicho llanamente, la lectura propiciará el entendimiento del carácter relacional (sujeto individual-sujeto colectivo o nación) de la construcción de subjetividades modernas, evidenciadas en la dimensión ontológica de la colonialidad del ser (diferencia ontológica colonial).

Por ello, es preciso visualizar el punto de partida de Camacho Roldán, y la operatividad de la ficción de unidad propiciada por el proceder en función del proyecto de nación y la experiencia de su época. Para ello, se puede destacar lo siguiente: “Y en punto a la acción que se atribuye a la unidad de la raza, **nuestra experiencia americana** nos dice que nuestras razas aborígenes tenían la aclimatación secular que piden las regiones tropicales y el conocimiento especial de los cultivos distintos propios de nuestra zona, sin carecer del grado de desarrollo intelectual necesario para mezclarse con **otra raza más adelantada**”¹³⁷.

Entonces, de acuerdo a lo anterior, ¿Qué significa ser diferente ontológicamente desde la perspectiva colonial?

En primera instancia, propende el hecho de fortalecer la lucha y ampliar la brecha entre *civilización-barbarie*, *progreso-atraso*, *desarrollo-subdesarrollo*. De aquí la relevancia de la categoría de *condición maniquea del mundo colonial* señalada por Fanón. Es decir, se trata de un proyecto que intenta transformar el mundo humano en una estructura maniquea entre amos y esclavos, una dicotomía que inflige al mundo. Un proyecto diferenciador e integrador, que ha puesto en un lugar inferior al colonizado. Por tanto, hablar de diferencia ontológica del colonizado implica necesariamente pensar en un nivel sub-ontológico del mismo.

¹³⁷ Ibid., p., 84

En este sentido, la posibilidad de hablar de relaciones humanas en el ámbito colonial se puede gestar si, y solo si, se hace con la salvedad de la *herida colonial*, es decir, la marca que sitúa naturalmente al sujeto colonizado en un nivel ontológico inferior al del sujeto colonizador, racional, moderno. Por lo tanto, son relaciones maniqueas donde existen dos polos marcados y una lógica que los pone en función de estructuras sociales.

Independiente de las condiciones en las que Camacho Roldán presenta los diferentes temas y que ameritarían tal vez un tratamiento desde la posición de la colonialidad del saber o del poder, hay que observar en la última cita que éste se sitúa en un cierto nivel de inferioridad ontológica, al pensar que existe “**otra raza más adelantada**”, y ello pues, hablando desde una *experiencia americana* que también hace suya. Esa otra raza adelantada es la europea, la cual, según él, lleva la vanguardia del pensamiento y el progreso, pilares fundamentales para su aspiración de forjar la nación.

Cabe recordar, que de lo que se trata aquí no es de una simple inversión de términos, como ya se ha dicho, no es una crítica anti-eurocéntrica, antes bien desde el punto de vista del *pensamiento fronterizo* y la apuesta por el un *paradigma otro* al cual se liga esta investigación, lo que se intenta es descentrar la discusión de la dialéctica entre dos tipos de exterioridades, y poner al descubierto, como se ha dicho, los vínculos entre poder ontológico colonial y la producción de imágenes estereotipadas de las culturas no metropolitanas, basadas en una supuesta exterioridad absoluta, en este caso, la nacionalidad. Ello pues, el mundo colonial es un mundo maniqueo, como dijera Fanón, que se unifica gracias a imaginarios de identificación (como la nación, a veces la raza) contruidos a partir de la idea de un distanciamiento radical y esencial con respecto al *otro diferente* y ciertamente se produce tal distanciamiento por la diferencia ontológica colonial

que ubica una natural inferioridad ontológica al sujeto colonizado. En perspectiva de Fanón, una diferencia *sub-ontológica*.

En este contexto, en el ambiente nacional y en sus pretensiones políticas y nacionalistas Camacho Roldán, al decir de Fanón, se *eterniza en un sueño siempre igual*:

La política tiene su campo especial y limitado en lo que se refiere a la vida común, a la vida pública, única que necesita la organización artificial, como creación que es del sentimiento desarrollado de la sociabilidad humana. El hombre individual, comprendiendo de un modo relativo a la familia que, desprendiéndose de él, **hace parte de su ser**, a lo menos durante el periodo de la infancia de los hijos; el hombre, digo, tiene en su constitución fisiológica los organismos necesarios para proveer a su conservación y desarrollo, y ningunos otros pudieran reemplazar con ventaja los que recibió de la naturaleza, estimuló y mejoró con la educación y desarrollo después a su más alta evolución en la lucha por la vida. La espontaneidad y libertad son el aire respirable del hombre, y dentro del círculo en el que se agita su sola **existencia**, nada debe perturbar el ejercicio de sus facultades; él tiene en su cerebro su poder legislativo, en su propia conciencia el mejor juez, en sus brazos el mejor ejecutor de su libertad; siempre eso sí, dentro de los límites de su sola sensibilidad. La acción del gobierno no puede empezar sino en los actos de la vida de relación, en el punto en que principia su cooperación con otros hombres¹³⁸.

De acuerdo a lo dicho en esta cita, puede decirse que Camacho Roldán en este sueño nacionalista, reproduce el *discurso colonial*, en tanto *intelectual colonizado*, como también lo anotara el mismo Fanón. Desde esta postura, se ha concebido dicho discurso (**el discurso colonial**), como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio de pensamiento y de acción. Así, aún más:

¹³⁸ Ibid., p., 91

Por ahora nuestros pensamientos deben limitarse a buscar el complemento de una vida propiamente nacional grabando en lo más rico de nuestros corazones y en lo más alto de nuestras mentes la conciencia perfecta y clara de un todo indisoluble, que algún día volverá a las grandiosas proporciones de su heroico origen. Levantaremos nuestras miradas a la investigación de lo que nos falta de instituciones y costumbres, de órganos vitales y de sentimientos de unión y armonía para completarnos¹³⁹.

En otro de sus textos, denominado *Notas de viaje*, anota respecto a la necesidad de inmigración extranjera, mostrando a su vez, su interiorización de la diferencia ontológica colonial:

La inmigración extranjera ha sido en los tiempos modernos, el medio más rápido de progreso para un país. En la antigüedad, inmigración y conquista eran sinónimas; en la actualidad pueden serlo a veces, pero no es ya el caso más frecuente. Ella da los brazos necesarios para cultivar a tierra y para todos los demás trabajos que requiere el desenvolvimiento de un país: trae consigo industrias más adelantadas y hábitos de disciplina social más antiguos. **Sirve, en fin, para mejorar la raza nativa por el cruzamiento de otra más fuerte y en un estado superior de evolución. Así nosotros querríamos inmigración europea civilizada, moralizada y provista de elementos de trabajo**¹⁴⁰.

Argumentos como el resaltado en la anterior cita, permiten evidenciar de manera clara que el sujeto permeado por la huella colonial (colonialidad) interioriza en sí la estampa de la diferencia ontológica colonial. Esta categoría lleva la etiqueta de la relación con un nivel sub-ontológico, como se evidenció en la lectura de Fanón. Es decir, la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser puesto como dispensable y no solamente utilizable. Esta diferencia sub-ontológica elaborada de

¹³⁹ Ibid., p., 102

¹⁴⁰ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Notas de viaje*. Tomo I. Bogotá: Banco de la Republica, 1973, p., 111.

forma implícita por Fanón, revela que la relación de un *Dasein* con un sub-otro no es igual a la relación con otro *Dasein*.

Por ello, puede destacarse, como se ha hecho reiteradamente en esta investigación, que la *colonialidad del ser* remite a la experiencia de los sujetos subalternizados, a las historias de los condenados de la tierra como los ha llamado Fanón. Remite al carácter relacional de la construcción de subjetividades modernas, evidenciadas en la dimensión ontológica de la colonialidad del ser; relación que se da a partir del encuentro entre conquistadores y colonizados, en la empresa colonial, que vive aún en tiempos del siglo XIX en los cuales vivió Camacho Roldán.

De esta forma, el discurso colonial, puede subrayarse, no sólo permea las formas de pensar, sino también a constitución mismas de los sujetos. Lo que se reseñó también con Fanón como **sustantificación de las actitudes**. Y así como se señaló, el proceso de *sustantificación* para los propósitos de este proyecto, se puede identificar con la interiorización del dominio colonial; así por ejemplo, no basta con las características de identificación a una comunidad (territorio, lengua credo), sino que además se desarrolla un imaginario de unificación nacional (sustantivo *nación*), con sus correspondientes prácticas nacionalistas o patrióticas. Lo cual se puede corroborar en citas como la siguiente, a propósito de la idea de la formación de nación: “*Yo he alimentado siempre con entusiasmo esa gran aspiración. El mundo camina a la organización de grandes nacionalidades, capaces de grandes esfuerzos para realizar el progreso*”¹⁴¹.

¹⁴¹ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. Mis Memorias. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946, Tomo II., p., 196

3.2. UN HOMBRE DE SU ÉPOCA: Reflexión en torno a la *mixtificación colonialista*

En lo que sigue a continuación se tomará como eje de análisis los tres pilares de la mixtificación colonialista, expuestos por Sartre (económico, social, psicológico). Desde los cuales, se visualiza en diferentes estrategias de acopio del poder un embaucamiento, que hacen que el sujeto colonizado interiorice las implicaciones del discurso colonial. Lograr interiorizar ello, es propiciar un ambiente de *paz* como pensara Camacho Roldán:

Cuando ese pueblo marcado con la huella profunda de su pasado que se cuenta por siglos, llega, en el transcurso de su evolución física, intelectual y moral, al periodo viril en que entra en posesión de sus propios destinos y toma a su cargo la organización política de su gobierno; ese pueblo, digo, empieza a mostrar a la luz la influencia hereditaria de las circunstancias que presidieron a su formación social, y con el nombre de instituciones exhibe el desarrollo de los gérmenes de paz¹⁴².

En otras palabras, la operatividad de la *colonialidad del ser*, se precisará en la creencia de actuar sobre dichos tres aspectos (los cuales se desarrollan de manera conjunta), el sujeto manifestará tranquilidad, si come lo necesario, si tiene trabajo y sabe leer, y además, ya no tendrá la vergüenza de ser un hombre inferior.

Para esto, es preciso mencionar que se ha escogido como fuente de información su texto denominado *Mis Memorias*, que es la obra (dividida en dos tomos) donde plasmó su experiencia personal, incluso, la cual no alcanzó a concluir por su fallecimiento.

¹⁴² CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946, Tomo I, p., 89

Para iniciar dicho texto, escrito en 1894, Camacho Roldán se refiere al contexto de 1848, momento en el que éste autor apenas había concluido sus estudios de jurisprudencia y donde, a su vez, empezaba a tomar parte de la vida pública. Desde 1837 el país se encontraba dirigido por el sector conservador, a la cabeza del general Tomás C. de Mosquera

Sin embargo, lo que interesa aquí es evidenciar la marca de la colonialidad en la experiencia vivida de Camacho Roldán, más no hacer una historia de su vida y acciones. En este orden de ideas, hay que destacar que a pesar de las divergencias en ideales políticos con el general Mosquera, reconoce algunos méritos como fundamentales para la nación y para él como sujeto nacional, pues más allá de las ideas y pensamientos sobre la administración del país, se asume como un sujeto perteneciente a dicha comunidad que lo modela en tanto ser humano, en tanto nacional, en tanto patriota. Tal comunidad, como se ha descrito en el anterior apartado, es, justamente, la nación, y cuya interiorización en las fibras humanas, se llama nacionalidad.

Dichos avances del gobierno de Mosquera, son evidenciados por Camacho Roldán así como sigue y donde, a su vez, se puede notar efectos del hecho colonial en la experiencia de este autor en tanto, sujeto marcado por *la empresa colonial*. Algunos de ellos son:

a. “*La adopción del sistema métrico francés de pesos y medidas, en reemplazo de la anarquía y confusión que nos habían sido impuestas por la metrópoli española*”¹⁴³; a lo cual agrega que (y es aquí donde entra a funcionar el aparato de la colonialidad del ser): “*Todavía estamos lejos de ver los efectos de aquel sistema trascendental, pues **aún subsiste la costumbre** de contar por*

¹⁴³ *Ibíd.*, p., 14

*docenas y por yardas, varas y libras, en lugar de decenas, metros y kilos, el número y el peso de varios objetos*¹⁴⁴.

Se dice que aquí opera colonialidad, pues Camacho Roldán observa elementos de su cultura, que demuestran cierto atraso con respecto a criterios de otra cultura (*Aspecto psicológico de la mixtificación*);

b. “*El empleo de la hanega (que tiene diverso valor en cada región) y de la fanegada en lugar de la hectárea en la medida superficial de la tierra y el de leguas y millas para expresar las distancias en lugar de kilómetros y miriámetros*”¹⁴⁵. En este punto añade: “*pero algún día llegaremos a la **uniformidad** en esta materia*”¹⁴⁶.

La aspiración a la uniformidad, la ficción de unidad, es otro elemento de la colonialidad, pues ella demanda la idea de ordenar, unir, identificar, homogeneizar por medio de la instrucción, la higiene, la salud pública. (*Aspecto social de la mixtificación*)

c. “*El principio de arreglo de nuestra circulación monetaria*”¹⁴⁷. De lo cual señala que es: “*una de las cosas más confusas y anárquicas que podían verse en una nacionalidad que aspiraba a la civilización*”¹⁴⁸. (*Aspecto económico de la mixtificación*)

Estas aseveraciones dejan entrever rezagos del poder colonial en dicho autor, que aquí se ha descrito como *colonialidad del ser*, en lo referente a la dimensión

¹⁴⁴ *Ibíd.*

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ *Ibíd.*

¹⁴⁷ *Ibíd.*, p., 15

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p., 15

existencial de ésta, desde el reconocimiento que se hace a sí mismo Camacho Roldán de la herencia de ésta nación.

Además de los anteriores elementos propios de la operatividad de la *colonialidad* en el ámbito ontológico de la existencia, hay que agregar otro más. Una de las características de este poder, es la ironía de hacer creer al sujeto en su propia libertad, autonomía; lo cual tiene otra serie de repercusiones. Como se ha dicho de la *colonialidad*, no se trata de un poder que funciona con represión de tipo militar. Se trata, por el contrario, de una serie de relaciones coercitivas que no afectan directamente los cuerpos sino, y particularmente para el ámbito ontológico de la *colonialidad*, los deseos, las costumbres, las aspiraciones, acciones, comportamientos, etc.

Ahora bien, en el texto citado, que por cierto resulta muy pertinente para los intereses de esta investigación, pues es allí donde muestra de manera clara y directa las necesidades de su época, el arte de satisfacerlas y sus actitudes puestas al servicio del *progreso patrio*; es donde manifiesta, no solo sus ideas, sino también aspiraciones, acciones, obras y disidencias con otras personas, sobre todo en la manera de administrar del país. Así reconocía a un grupo de personas que formaban parte del, así denominado *partido ministerial o retrogrado*, cuyo interés era conservar la supremacía y el poder que habían tenido durante el periodo colonial, personas que se reputaban capaces de dirigir el movimiento revolucionario, lo cual determinó la disputa entre ideas de la forma central y la federal, a partir de lo que había existido y existía y lo que se aspiraba para lo futuro¹⁴⁹. Es en este juego de poder, donde entra a participar Salvador Camacho Roldán, y es también allí, donde afirma su libertad, su identidad y su esencia marcada por la colonialidad del ser.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p., 25

El pensar dichos aspectos de la *mixtificación colonialista*, permite evidenciar un camino por diferentes aspectos concernientes a la experiencia humana (el económico, el social y el psicológico), por los cuales recorre la *colonialidad del ser*. Por ello, y a propósito de la lectura, a continuación se relacionarán éstos con diferentes pasajes de la obra referenciada de Camacho Roldán, ya que después de su lectura puede notarse la presencia de los elementos de la mixtificación colonialista interiorizados por este político colombiano.

3.2.1. Sobre el aspecto económico de la *mixtificación*:

Lo que Sartre atribuye al presupuesto económico de la *mixtificación* atañe a la incapacidad de los sujetos nacionales para mantener su comunidad productiva y sostenible por sí misma. De allí la necesidad de intervención externa.

En Camacho Roldán esta situación se presenta, por ejemplo, en el escenario de la producción de mercados como el del azúcar, el de los tejidos y el del cacao, productos representativos de Colombia. Así afirma:

La producción de azúcar está sentenciada a desaparecer entre nosotros por efecto de los progresos realizados por la mecánica y la química en Europa y por la agricultura en las islas de las Antillas, en Cuba principalmente; a no ser que estos progresos sean introducidos también entre nosotros.

Los tejidos del país están igualmente expuestos a la competencia irresistibles de las manufacturas europeas... La mano de obra es allá más inteligente, más educada, lo que significa que es más barata que la nuestra. Sin embargo, se puede confiar en la conservación de nuestras industrias de tejidos, al favor de la inclinación que hacia ellas tienen nuestras poblaciones indígenas del centro de la república, entre quienes tiene muchos siglos la tradición de esa clase de trabajos. Déseles un poco de

protección, no en altos derechos de aduana, sino en instrucción manual en las escuelas, en la introducción de aparatos más adelantados que los rústicos telares de nuestros conciudadanos chibchas y guanes, y se verán en poco tiempo progresos notables. Sobre todo favorézcanse entre ellos costumbres de asociación¹⁵⁰.

Así mismo, agrega:

Sospecho que el cultivo del cacao requiere más inteligencia y más consagración por parte del propietario, y aquí está la dificultad; no hay en el país un solo establecimiento de educación agrícola, y nuestros agricultores son enteramente ignorantes de las nociones científicas; sólo pueden seguir la rutina de sus antepasados, y en cualquiera eventualidad no conocidas antes, la indecisión y el no hacer nada es su único camino...¹⁵¹.

Esta falta de inteligencia, incompetencia frente a mercados externos, o incapacidad para adelantar labores de tipo económico la expresa Camacho Roldán como sigue: *“Esta situación vergonzosa y humillante de nuestra agricultura sólo denota ignorancia en el pueblo y abandono total en el gobierno de su tarea de fomentar el desarrollo industrial del país”*¹⁵².

Para este autor, las actividades económicas y de producción representan y se identifican con la nacionalidad. Por tanto, es claro que la debilidad económica del país es atribuida a la incapacidad del sujeto nacional. Lo cual deriva el segundo aspecto de la *mixtificación colonialista*, el problema social.

¹⁵⁰ Ibid., p., 179-180

¹⁵¹ Ibid., p., 183

¹⁵² Ibid., p., 190

3.2.2. Aspecto social de la *mixtificación*:

El carácter relacional (sujeto individual-sujeto colectivo o nación) de la construcción de subjetividades modernas, al cual se hacía alusión anteriormente, puede pensarse aquí a la luz de la idea de *nacionalidad*, como fundada ésta en relaciones frecuentes, en intereses comunes, en servicios recíprocos, no en meras declaratorias escritas en las constituciones, y cuando esa idea se sostiene en comercio frecuente, en recuerdos de comunidad en horas solemnes, en la gratitud de servicios pasados y en la esperanza de favores futuros, nace ese otro sentimiento que se llama *patriotismo*¹⁵³.

De allí la necesidad de escuelas que formen sujetos patrióticos, con sentimientos nacionalistas útiles a esta sociedad. Sobre este aspecto sostiene Camacho Roldán:

La fundación de sociedades democráticas era otra de las corrientes de la época. En su origen era debido este movimiento al deseo de fraternizar las diversas clases de la sociedad, de levantar a los desvalidos a la idea de la igualdad y al reconocimiento práctico de los derechos de ciudadano libre, a la **fundación de escuelas** nocturnas para enseñar a leer y escribir, a desarrollar el espíritu de asociación en el trabajo y de sociabilidad en las costumbres domésticas. Consideradas bajo ese aspecto nada podía ser **más civilizador**, más útil en un pueblo mantenido siempre en la reclusión del individualismo más completo¹⁵⁴

Gracias a ese carácter relacional puede pensarse esta problemática en el ámbito de las relaciones sociales y a partir de problemas como el de la comunicación e interacción, pues para Camacho Roldán: “*La comunicación frecuente entre los*

¹⁵³ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Tomo II., Óp., Cit., , p., 122

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p., 114

hombres es, pues, un vínculo de nacionalidad común, y eso fue lo que el señor Elbers¹⁵⁵ nos trajo con la navegación a vapor en el Magdalena”¹⁵⁶.

Según esta dimensión de la mixtificación la dificultad del colonizado es *social*. Por tanto, es necesario traer médicos y hacer escuelas, así como vías, puentes, hospitales para facilitar las relaciones sociales, la interacción y comunicación, además de avivar el ambiente nacional y promulgar el patriotismo, en una especie de *cosificación*¹⁵⁷, de adormecimiento de las personas.

De otra parte, y teniendo en cuenta el argumento económico bajo el cual se sostiene cierta incapacidad de los sujetos para mantener su nación *productiva*, y el social que promueve la necesidad de progreso y desarrollo, se introduce en el discurso de Camacho Roldán la importancia de la navegación a vapor en este contexto. No sólo por generar progreso del país, sino además por afianzar los lazos sociales y la construcción de nuevo estereotipo de sujeto a partir de este ambiente generado desde la fantasía de unidad y progreso.

Así, por ejemplo, afirma este autor:

La navegación a vapor del Magdalena es pues el único esfuerzo de alguna consideración que han concurrido a industria y los capitales del país en materias de **vías de comunicación**. Como luego veremos, desde 1870 ha empezado a despertarse entre los nacionales la idea de formar grandes asociaciones para

¹⁵⁵ Empresario y armador de barcos, alemán, Juan Bernardo Elbers, introdujo la navegación a vapor en Colombia, desde 1829.

¹⁵⁶ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Tomo II., Óp., Cit p., 122

¹⁵⁷ Es importante recoger aquí los aportes de Habermas al respecto de la categoría de *cosificación*. A partir de la cual se puede pensar que los seres humanos que se esconden detrás de dichas figuras (nacionalismo, patriotismo, por ejemplo), quedan reducidos a meros aparatos de recepción, a puntos referenciales, que finalmente ellos mismos terminan asumiendo de manera ciega y arrogante. Así las cosas, se asiste *la cosificación del colonizado por vía de la racionalidad técnica e instrumental*. Proceso que en este autor ha de explicarse a partir de la tesis de la pérdida de sentido y la tesis de la pérdida de libertad. Ver capítulo Dos.

introducir ferrocarriles en las grandes vías comerciales del interior; pero hasta 1875 ni una sola con carácter de seriedad. Entre nuestros capitalistas parecía existir la creencia de que esas empresas debían ser acometidas por extranjeros, fuese porque ellos exigían conocimientos científicos, que nuestros nacionales no poseían, ya porque el capital necesario para ellas superaba las fuerzas de la riqueza del país. En asociaciones anónimas no se pensó nunca antes de 1870¹⁵⁸.

En Camacho Roldán, no sólo puede evidenciarse la necesidad de intervención extranjera (como secuela del aspecto económico), ni mucho menos su lectura puede reducirse a la necesidad de creación de vías de comunicación y las escuelas públicas (fruto del elemento social e la mixtificación), sino además habría que pensar, en un último momento, un elemento que con Sartre o Zea, se denominará *complejo de inferioridad o complejo de bastardía*.

3.2.3. Aspecto psicológico de la mixtificación

Entre los aspectos expresados por el mismo Camacho Roldan, y aún más, sus propias actitudes, las cuales ratifican la función de la colonialidad del ser, desde el punto de vista de la *diferencia ontológica* (sub-ontológica), y a su vez, desde sirven para sostener la interiorización en el sujeto colonial de un natural atraso, inferioridad, respecto al colonizador; se pueden identificar los siguientes argumentos, en relación con el nivel psicológico de la *mixtificación*:

- “*El conflicto actual empezó en 1853, y una vez principiado no cesará hasta que ésta religión renuncie a mantener las tradiciones de la edad media y*

¹⁵⁸ CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Tomo I., Óp., Cit., , p., 176

se ponga a la altura de las ideas modernas¹⁵⁹. En este punto, es decir, en la necesidad de *ponerse a la altura de las ideas modernas*. Se puede evidenciar la manera como se naturaliza el discurso que sostiene la inferioridad de la cultura americana.

- La crítica hecha a Rufino Cuervo, quien fuera su profesor de economía política y derecho internacional; según Camacho Roldán, éste se encontraba anclado en los métodos escolásticos de la educación antigua y presentaba una reiterada tendencia a mirar hacia atrás en vez de hacia adelante, a buscar la luz en el poniente, mejor que en la aurora, en la investigación de la verdad y en la solución de los problemas sociales. Así afirma Camacho Roldán:

La preferencia dada al latín y a las ciencias de la antigüedad, a la teología, la metafísica, la historia antigua, sobre las ciencias modernas de observación y experiencia, los idiomas vivos y la historia contemporánea, producía y produce aún en las clases educadas, una especie de miopía poco a propósito para juzgar con claridad de las dificultades que presenta el gobierno de las **sociedades modernas**. El Doctor Cuervo nacido en los albores del siglo XIX, criado en medio de las convulsiones de nuestra transformación política, lanzado en la carrera pública en los momentos en que se trataba de organizar un mundo nuevo, debió de recibir en su primera educación esa impulsión; fue un liberal en su exaltada juventud, un moderado en la edad media de su vida, y llegaba a ser un conservador cerrado en sus últimos años¹⁶⁰.

- Para Camacho Roldán, la llegada del general José Hilario López a la presidencia de Colombia (dirigente liberal), hacia 1849, daba inicio a una

¹⁵⁹ Ibid., p., 27

¹⁶⁰ Ibid., pp., 31-32

“nueva época”, diferente a la marcada por las ideas ortodoxas de los conservadores. Por ello, sostiene que se trata de:

Una era de reformas traída por el viento de los progresos, realizados en los últimos veinte años en los **países que van a la vanguardia del mundo**. La reforma electoral en Inglaterra, en 1830, y el triunfo de la Liga de los cereales, en 1846, medidas que constituyeron una gran brecha en los privilegios de la aristocracia de sangre; el establecimiento de un régimen parlamentario en España en reemplazo del corrompido gobierno absoluto asumido por Fernando VII desde 1814 hasta 1833, y la desamortización de bienes de manos muertas realizada en 1837; la caída de la rama mayor de los Borbones en Francia, en 1830, y de la rama de Orleans, en 1838, seguida por la proclamación de la república: esos y otros sucesos han despertado en el pensamiento de los **pueblos libres** la aspiración a renovaciones políticas y sociales más profundas. Entre nosotros no podía dejar de suceder así¹⁶¹.

- Sobre la educación necesaria para esta nueva nación afirma:

La educación monástica, dirigida por principios contrarios a la espontaneidad y dignidad que se busca en el carácter republicano, es incompatible con la tendencia de nuestras instituciones y con el ideal político hacia el que convergen **nuestras aspiraciones**. Además, ellos no poseen ni pueden poseer la superioridad científica que puede obtenerse con otros profesores, como se ha observado con la importación de maestros alemanes, franceses y americanos¹⁶².

Así las cosas, estas reformas juegan un papel importante en la experiencia vivida de Camacho Roldán pues, no solo permite forjar costumbres y hábitos, aparte de

¹⁶¹ Ibid., p., 66

¹⁶² CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Tomo II., Óp., Cit., , pp., 43-44

aspiraciones y deseos, sino además aborrecer, ciertamente, su mismo ser. De allí que afirme: “Por desgracia **nuestra apatía hereditaria**, por una parte, y **nuestra ignorancia**, por otra, han sido obstáculo para aprovechar en el medio silgo que acaba de pasar todas las ventajas que esa gran reforma nos ofrecía”¹⁶³.

Con los aportes de Leopoldo Zea, puede leerse lo anterior como un complejo, de allí que se piense éste como el aspecto psicológico de la mixtificación colonialista. Este autor afirma que para el hombre americano el mestizaje, su condición heredada, es causa de ambivalencia, ambigüedad e incomodidad. El hombre americano asume su mestizaje como una condición de *inferioridad* con respecto a la cultura del colonizador. En concordancia a esto, la postulación de un **complejo de inferioridad o de bastardía** que una y otra vez impedirá la asunción cultural de su encontrado y difuso modo de ser, la definición de su identidad. Pues, es allí donde se hace evidente el poder colonial a nivel ontológico, es allí donde se muestra sus fracturas y secuelas, en definitiva, la *marca colonial*. Así, tal complejo, sería producto de la colonialidad del ser, siendo este, pues, uno de los efectos de la *colonialidad en la experiencia vivida del sujeto colonizado*.

Por último, es preciso mostrar todo lo anteriormente dicho a manera de síntesis, en forma de matriz analítica, para evidenciar de forma sistemática los aspectos señalados previamente a propósito de la respuesta al problema planteado para esta investigación, a saber, la manera cómo opera la colonialidad del ser en la experiencia vivida de sujetos colonizados, en este caso, en Salvador Camacho Roldán.

¹⁶³ Ibid., p., 18

Autor	Criterios de Selección	Objetivo	Alcance	Escenario de discusión	Observaciones del Escenario de discusión	Referentes de análisis	Citas	Observaciones
<p>Salvador Camacho Roldán: "Un hombre que puso sus actitudes al servicio del progreso patrio" (<i>Mis Memorias</i>)</p>	<p>Cronológico: 1827-1900. Después de los procesos independentistas.</p>	<p>Propiciar un escenario de discusión Paradigma a Otro. Identificar los mecanismos de poder de orden ontológico que evidencian el andamiaje colonial</p>	<p>Paradigma Otro: Evidenciar desde un lugar no-hegemónico, los vínculos entre poder ontológico colonial y la producción de imágenes estereotipadas de las culturas metropolitanas, basadas en una supuesta exterioridad absoluta, en este caso, la nacionalidad.</p>	<p>Nación: Comunidad Imaginada (Benedict Anderson) : Limitada - Soberana - Comunidad Milieu: (Santiago Castro-Gómez) Medio Ambiente: Contribuye a la transformación de sujetos que habitan este espacio (Escenario artificial, ficticio)</p>	<p>a. La nación, en tanto comunidad, soberana y delimitada territorialmente, surge gracias a la necesidad de protección y seguridad, como una herramienta compleja producto del ensanchamiento social. b. La Nación interviene creando subjetividades que se identifican con el contexto nacional como libres. Esta identificación da como resultado la nacionalidad. c. Tal identificación mueve deseos, crea costumbres, regula comportamientos ; en últimas,</p>	<p>Discurso Colonial Sistema que adquiere racionalidad propia: Industrialización - Semántica del progreso</p>	<p><i>"El ferrocarril liga entre sí las diversas partes de un mismo territorio, facilita singularmente las operaciones del cambio, permite la concentración rápida de las fuerzas, pone en contacto a los hombres separados por las distancias, los obliga a conocerse y amarse, establece el comercio de los sentimientos y las ideas y acaba por fundir las rivalidades y antipatías de la ignorancia en una obra de amistad y concordia".</i></p>	<p>El ferrocarril, más que ser muestra del progreso del país, por ejemplo en la consideración de permitir estrechar lazos entre las personas, es una manifestación de las estrategias de poder, de la industrialización, del dispositivo de movilidad. Debe ser considerado también como un medio ambiente para la producción de subjetividades, en este caso, sujetos en movimiento. A lo cual se agrega, sujetos autónomos, capaces de autodeterminarse, además de ser útiles y estar a la vanguardia de la innovación.</p>

					constituye la cultura en la cual se desenvuelve la experiencia del sujeto colonizado, aún después del periodo colonial formalmente hablando.			Este tipo de argumentos , permiten evidenciar de manera clara que el sujeto permeado por la huella colonial (colonialidad) interioriza en sí la estampa de la diferencia ontológica colonial. Esta categoría lleva la etiqueta de la relación con un nivel sub-ontológico, como se evidenció en la lectura de Fanón. Es decir, la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser puesto como dispensable y no solamente utilizable. Esta diferencia sub-ontológica elaborada de forma implícita por Fanón, revela que la relación de un <i>Dasein</i> con un sub-otro no es igual a la relación con otro <i>Dasein</i> .
						Cultura - Raza Complejo de Inferioridad - Complejo de Bastardía	Necesidad de Inmigración Extranjera: <i>"...Sirve, en fin, para mejorar la raza nativa por el cruzamiento de otra más fuerte y en un estado superior de evolución. Así nosotros querríamos inmigración europea civilizada, moralizada y provista de elementos de trabajo".</i>	

								prácticas nacionalistas o patrióticas
	<p>Afinidad teórica: Positivism</p> <p>o</p> <p>"Gracias a este abrazo al conocimiento científico, se puede establecer la introducción de una nueva ciencia, la cual se refiere a las leyes que, por medio de las tendencias sociales del hombre, presiden al desarrollo histórico de los seres colectivos llamados naciones"</p>					<p>Mixtificación colonialista (Económico, Social, Psicológico)</p>	<p>Económico: <i>"Esta situación vergonzosa y humillante de nuestra agricultura sólo denota ignorancia en el pueblo y abandono total en el gobierno de su tarea de fomentar el desarrollo industrial del país".</i></p> <p>Social: <i>"la fundación de escuelas nocturnas para enseñar a leer y escribir, a desarrollar el espíritu de asociación en el trabajo y de sociabilidad en las costumbres domésticas".</i> <i>Vías de comunicación -</i></p>	<p>Desde las tres áreas de operación de la mixtificación colonialista, se puede visualizar en diferentes momentos de la obra del autor, embaucamientos, engaños, ficciones de la empresa colonial interiorizadas en éste mismo, provocando así fuerte repercusiones en sus acciones, determinaciones políticas, deseos, costumbres, hábitos y creencias.</p>

*ferrocarriles -
viviendas con
condiciones
higiénicas -
hospitales.*

Psicológico:
*"Por desgracia
nuestra apatía
hereditaria, por
una parte, y
nuestra
ignorancia, por
otra, han sido
obstáculo para
aprovechar en el
medio siglo que
acaba de pasar
todas las
ventajas que esa
gran reforma nos
ofrecía"*

4. CONCLUSIONES:

Este trabajo ha dejado algunas impresiones sobre las diferentes temáticas abordadas y el problema mismo planteado, así como la satisfacción de haber desarrollado una investigación, que si bien puede tener todavía múltiples desarrollos pendientes, logra visualizar un escenario de discusión que abre futuras perspectivas de análisis, no solo para analizar los efectos en la existencia humana de la operatividad de la *colonialidad del ser*, sino también, por mencionar un ejemplo, el desarrollo y evidencia del funcionamiento de ésta en los otros dos niveles dejados a un lado por cuestiones metodológicas en este ejercicio, a saber: el genético y el histórico.

Si bien hay que reconocer que en la idea inicial para adelantar esta tarea se encontraban presentes en la agenda investigativa de la misma dichos niveles, durante el transcurso de ésta se tuvieron que dejar de lado por las razones anteriormente señaladas. Vale la pena entonces, al menos, mencionar en algunas líneas los avances hasta allí logrados. Como referente del ámbito genético se había tomado la obra del autor lituano-francés Emmanuel Lévinas. Sobre este puede decirse al respecto que ni teoriza sobre la *colonialidad del ser*, ni es un teórico poscolonial, ni mucho menos reconoce el término *colonialidad del ser*. La intención con la que se trae a colación este autor es, en primera instancia, su discusión con el filósofo alemán Martin Heidegger, pues para Lévinas, Heidegger y en general la tradición filosófica occidental, han propiciado una complicidad entre la ontología y la violencia. Para el filósofo de la alteridad, la **violencia** no consiste tanto en herir y aniquilar como en interrumpir la continuidad de las personas, en hacerles desempeñar papeles en los que ya no se encuentran, hacerles traicionar no sólo compromisos, sino su propia sustancia, su identidad.

De otra parte, para el ámbito histórico, se pensó trabajar a Enrique Dussel, quien al decir de Maldonado-Torres, logra establecer la relación entre el Ser y la Historia de las empresas coloniales. Dussel considera que la modernidad no se puede entender, sino a partir de su estrecha e íntima relación con el hecho colonial (desde la perspectiva de este trabajo, se entenderá así la *colonialidad*). En este sentido, el *ego cogito* no podría entenderse, sino a partir de su correlato, como Dussel lo ha llamado, el **ego conquiro**. Con esta categoría, el filósofo de origen argentino afirma el lado oculto del ser moderno, aspecto que Descartes no advirtió. Para este filósofo, la experiencia de la *Conquista* será *esencial* en la constitución del *ego* moderno, pero no sólo como subjetividad, sino como subjetividad *centro* y *fin* de la historia.

Sin embargo, como se puede notar, visualizar todos los aspectos aportados por estos autores al problema de la *colonialidad del ser*, excedía las pretensiones y ampliaba de sobre manera los objetivos de esta investigación. Por ello, se trazó una senda exploratoria que iba desde el reconocimiento de los lineamientos de la crítica poscolonial, en sus aportes latinoamericanos del colectivo M/C, sobre todo desde categorías, como *paradigma otro*, *pensamiento fronterizo*, *diferencia colonial* y *colonialidad*.

Con respecto al aporte proporcionado por el *paradigma otro* al cual aquí se hizo constante referencia, habría que decir que permitió una perspectiva crítica para obtener una visión de diferentes problemáticas que aquejan la realidad colonial latinoamericana. Por ello, se consideró más que como un nuevo paradigma anti-colonialista y anti-moderno, como una de las fuentes fundamentales de las cuales nutrirse para una comprensión crítica del legado colonial. Pues como dijera Mignolo éste es *el conector*, lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente falta de respeto, la ignorancia –por quien puede hablar de derechos humanos y de convivialidad– de cómo se siente en el

cuerpo el ninguneo que los valores de progreso, de bienestar, de bien-ser, han impuesto a la mayoría de los habitantes del planeta, que, en este momento tienen que *reaprender a ser*.

En sintonía con esto, los diferentes trabajos de los autores del colectivo M/C dieron un sustento teórico para adelantar el análisis propuesto. Sobre todo con el aporte de la categoría de la *colonialidad*. Desde allí se determinó que la colonialidad es un fenómeno complejo y de larga duración. No desaparece en el siglo XIX durante los procesos independentistas llevados a cabo en esta época y 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 español pero la colonialidad sigue vigente hasta hoy. Ésta opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación. De esta manera, la colonialidad se refiere o hace parte del componente discursivo (poder saber) y ontológico (ser) de dominación, diferente al político y económico, del hecho colonial. De lo anterior, se puede afirmar que el objetivo primordial de la crítica poscolonial es hacer visibles los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial.

Con este panorama, y siguiendo los aportes de Nelson Maldonado-Torres se pudo destacar que la *colonialidad del ser* remite a la experiencia de los sujetos subalternizados, a las historias de los *condenados de la tierra* como los ha llamado Fanón. Dicha experiencia deja al descubierto el carácter relacional de la construcción de subjetividades modernas, evidenciadas en la dimensión ontológica de la colonialidad del ser; relación que se da a partir del encuentro entre conquistadores y colonizados, en la empresa colonial, tal como lo han mostrado con la crudeza de la propia experiencia eminentes intelectuales comprometidos con la causa de la negritud como Aimé Césaire y Frantz Fanón.

Sin embargo, a partir del estudio del concepto de *colonialidad del ser*, se vislumbró la necesidad de delimitar y proyectar una ruta de acceso al problema de la experiencia vivida del sujeto colonizado. Para ello, si bien se tomó como punto de partida el plano ontológico de la *colonialidad* se permitió tomar posición por el nivel existencial de la colonialidad del ser, dejando a un lado el nivel genético e histórico, como los reconociera Maldonado-Torres. Ello, además de ser provechoso metodológicamente hablando, pues delimitó el trabajo, también proporcionó un hilo conductor acorde a los intereses generales de la presente investigación: analizar los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de sujetos colonizados

En este panorama, tomó pertinencia la descripción sobre los postulados de Fanón, como los de la experiencia vivida del negro, su continua cosificación y erotización; así como el análisis del discurso colonialista de Césaire; el *complejo de bastardía* en la cultura americana puesto de manifiesto por Zea y la *mixtificación colonialista* expuesta por Sartre.

Para analizar los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida de sujetos colonizados se tomó como referente el político liberal colombiano, que vivió hacia la segunda mitad del siglo XIX, Salvador Camacho Roldán. Algunas de estas repercusiones encontradas en este autor son:

- La creación de un ambiente ficticio, imaginado en el cual opera la colonialidad del ser: la Nación.
- La interiorización de la diferencia ontológica colonial.
- La mixtificación, el engaño colonialista y sus respectivas consecuencias en aspectos sociales, económicos y psicológicos del autor en cuestión.

Sobre el primero de los efectos mencionados, hay que destacar que los aportes de Benedict Anderson y Santiago Castro-Gómez permitieron evidenciar la manera en que el ambiente nacional pensado por Camacho Roldán interviene en la creación de subjetividades, derivando fuertes consecuencias, en este caso, la invención del *sujeto nacional*. Así, con el propósito de visualizar la manera cómo opera la *colonialidad del ser*, se precisó la necesidad hacer manifiesto el escenario en el cual se desenvuelve su funcionalidad pues se considera que la *colonialidad del ser* interviene de forma indirecta, sutil (sin recurrir a la violencia como en el caso del colonialismo), y para ello, requiere la producción de un medio ambiente (*milieu*), un escenario artificial, ficticio. Esta idea dejó entrever los tres rasgos de la categoría de *nación imaginada* (limitada, soberana y comunidad) formulada por Anderson, en los postulados de Camacho Roldán. En esta dirección, pudo observarse que la creación del ambiente nacional en tanto efecto de la lógica colonial, introduce nuevas formas de relación entre las personas, una especie de dinámica progresista, hasta conseguir una estructura compacta. Este desarrollo sucesivo, permite integrar a cada uno de los sujetos que componen tal asociación, en función de un movimiento progresista, que como lo ha dicho Castro-Gómez, no solo pretende *crear cosas* (vías, puentes, escuelas, hospitales), sino avanzar en la interiorización de esta mentalidad en el *habitus*, en el ambiente de dichas personas, en la creación de costumbres, hábitos comportamientos. Por ello, pudo destacarse que la identificación del sujeto con la nación, mueve deseos, crea costumbres, regula comportamientos; en últimas, constituye la cultura en la cual se desenvuelve su experiencia de vida.

Sobre el segundo efecto, el de la *diferencia ontológica*, vale la pena destacar que, de la mano de los autores trabajados en el segundo capítulo, la categoría de *diferencia colonial*, tomó un matiz importante, pues con ellos la investigación se situó en el plano ontológico, lo cual quiere decir que se dedicó a ver en el ámbito de la existencia humana aquellos elementos que permiten reconocer mecanismos

de dominación derivados del hecho colonial. Entre estos, se puede identificar el hecho de fortalecer la lucha y ampliar la brecha entre *civilización-barbarie*, *progreso-atraso*, *desarrollo-subdesarrollo*. En este contexto, hablar de diferencia ontológica del colonizado implica necesariamente pensar en situar en un nivel sub-ontológico al mismo respecto del colonizador. Se trata, pues, de la diferencia entre el ser y lo que está más abajo del ser puesto como dispensable y no solamente utilizable.

El tercer campo de efectos de la operatividad de la *colonialidad del ser* en la experiencia de Salvador Camacho Roldán es la *mixtificación colonialista* en las áreas económica, social y psicológica. Desde estas se pudo visualizar en diferentes momentos de la obra del autor, embaucamientos, engaños, ficciones de la empresa colonial interiorizadas en éste mismo, provocando así fuerte repercusiones en sus acciones, deseos, costumbres, hábitos y creencias.

Finalmente, hay que concluir que lo aquí presentado es apenas la etapa inicial del interés por concebir, desde análisis filosóficos inspirados por referentes poscoloniales, mecanismos de dominación que pasan por el plano de la ontología y la existencia humana, que se reflejan en la experiencia misma de los sujetos marcados por la *herida colonial*. De esta manera, habría que pensar en perfeccionar los aspectos propuestos en la clave de lectura, la inclusión de otros autores que puedan aportar a un ejercicio analítico más completo, así como cuestiones conceptuales más profundas. Por ahora, lo hasta aquí logrado es una cuota de avance en materia de contribución al desarrollo, no sólo del concepto de *colonialidad del ser*, sino además en cuanto perspectiva crítica de lectura y comprensión analítica.

BIBLIOGRAFIA

➤ Primaria:

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Mis Memorias*. Bogotá: Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1946, Tomo I – II.

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *El estudio de la sociología*. En: GONZÁLEZ ROJAS, José. *Positivismo y tradicionalismo en Colombia*. Bogotá: El Búho, 1997

CAMACHO ROLDÁN, Salvador. *Notas de viaje*. Tomo I. Bogotá: Banco de la Republica, 1973.

CÉSAIRE. Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

FANON, Frantz. *Piel Negras, Mascaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas,

_____. *Los condenados de la tierra*. México: FCE, 1994

HEIDEGGER, Martin. *Ser y Tiempo*, Madrid, Trotta, 2006.

MALDONADO-TORRES, N. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, W. *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.

_____. *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En: LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

_____. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

SARTRE. J. P. *Colonialismo y Neocolonialismo*. Buenos Aires: Losada, 1968.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1969.

➤ **SECUNDARIA:**

BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Emmanuel. *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. Londres: Verso, 1991.

BENAVIDES VANEGAS, Farid Samir (Ed.). *La constitución de identidades subalternizadas en el discurso jurídico y literario colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de derecho, ciencias políticas y sociales, UNIJUS, 2008.

CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996

_____. *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2005

_____. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005,

_____. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)* Bogotá: Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2009.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; RESTREPO Eduardo (Ed). *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2008.

_____. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'*. En: LANDER, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA RIVERA, Oscar, MILLAN DE BENAVIDES, Carmen. (Ed.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, 1999.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, CATHERINE WALSH, FREYA SCHIWY. (Ed). *Indisciplinar las ciencias sociales. Colonialidad del poder y Geopolíticas del conocimiento*. Quito: Abya Yala Editores, 2002

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO. (Ed.). *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburg: IILA / Instituto Pensar, 2004

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Ed.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo XXI Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007

DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización*. Madrid: Trotta, 1998.

_____. *Más allá del eurocentrismo: el sistema mundo y los límites de la modernidad*. En: CASTRO GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA RIVERA, Oscar, MILLAN DE BENAVIDES, Carmen. (Ed.) *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA, 1999.

_____. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. En: LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 2005,

DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*. Bogotá: Anthropos, 1992.

_____. *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995.

ESCOBAR, A. *Mundos y conocimientos de otro modo*. En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre de 2003

FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. Madrid: La piqueta, 1992

GROSGOQUEL, Ramón. *Colonial Subjects*. Berkeley: University of California Press, 2003.

LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987,

_____. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987,

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Thinking From the Limits of Being: Levinas, Fanon, Dussel and the Cry of ethical revolt*. New York: Routledge, 2003

_____. *La Topología del ser y la geopolítica del saber. Modernidad, Imperio, Colonialidad*. En: SCHIWY, Freya y MALDONADO-TORRES, Nelson (Ed.). *(Des) Colonialidad del Ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*. Argentina. Ediciones El Signo. 2006.

_____. *Walter Mignolo: Una vida dedicada al proyecto decolonial*. En: *Nómadas*. Bogotá - Colombia, No.26: 188-195, abril de 2007

_____. *Del mito de la democracia racial a la descolonización del poder, del ser, y del conocer*. En: [http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/MaldonadoTorres%20\(Del%20mito%20de%20la%20dem%20racial%20a%20la%20descolonialidad--8%20jun.%2007\).pdf](http://www.jhfc.duke.edu/globalstudies/MaldonadoTorres%20(Del%20mito%20de%20la%20dem%20racial%20a%20la%20descolonialidad--8%20jun.%2007).pdf). Tomado el 10 de junio de 2010.

MAZZADRA, Sandro (Comp.). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.

MIGNOLO, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance, Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

_____. *Herencias Coloniales y Teorías Poscoloniales*. En: GONZÁLES STEPHAN, Beatriz (Ed.). *Cultura y Tercer Mundo 1: Cambios en el Saber Académico*, Cap. IV, Venezuela: Nueva Sociedad, 1996. pp. 99-136.

_____. *La razón postcolonial. Herencias Coloniales y Teorías Poscoloniales*. En: DE TORO, Alfonso (Ed.). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Leipzig: Veurvert-Iberoamericana, 1997, pp. 51-70

O' GORMAN, E. *La invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988

_____. *Colonialidad y modernidad-razionalidad*. En: BONILLA, Heraclio (Ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo-Flacso-Libri Mundi

_____. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. LANDER, Edgardo (Comp.) Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. *Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento*. En: MIGNOLO Walter (comp.). *América Latina. Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000. Pp. 117-131.

_____. *Colonialidad del poder y clasificación social*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL Ramón (comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007.

QUINTANA, María. *Colonialidad del ser. Delimitaciones conceptuales* En: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=226> . Tomado el 05 de mayo de 2011.

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.

_____. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

SCHIWY, Freya y MALDONADO-TORRES, Nelson. *(Des)Colonialidad del Ser y del saber. (Videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*. Argentina: Ediciones El Signo, 2006

TODOROV, T. *La conquista de América. El problema del Otro*. Mexico, Siglo XXI, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Barcelona: AKAL, 2004.

ZEA, Leopoldo. *La filosofía como compromiso y otros ensayos*. México: Fondo de Cultura Económica., 1952.

_____. *América como autodescubrimiento*. Bogotá: Publicaciones Universidad Central, 1986.

_____. *América Latina: Largo viaje hacia sí misma*. En: González Álvarez, L. J. (Ed.). *Filosofía de la cultura latinoamericana*. Bogotá: El Búho, 1982.