

# Sobre la colonialidad del lenguaje<sup>1</sup>

---

**Gabriela A. Veronelli<sup>2</sup>**

State University of New York, Binghamton, NY,  
Estados Unidos de América<sup>3</sup>  
gverone0@binghamton.edu

Recibido: 15 de diciembre de 2014

Aceptado: 30 de abril de 2015

Disponible en línea: 30 de noviembre de 2015

---

<sup>1</sup> La elaboración de este artículo fue posible gracias al apoyo de la Ross Fund Fellowship y la Graduate School Fellowship de Binghamton University, State University of New York, EE.UU. Es un artículo de reflexión que presenta una perspectiva crítica sobre la relación entre raza, lenguaje, colonización y geopolíticas de conocimiento en América.

<sup>2</sup> Doctora en Filosofía del programa Filosofía, Interpretación y Cultura, Binghamton University, State University of New York.

<sup>3</sup> Profesora Investigadora vinculada al Center for Interdisciplinary Research In Philosophy, Interpretation, and Culture, Binghamton University, State University of New York.

## Sobre la colonialidad del lenguaje

### Resumen

Este artículo presenta un nuevo marco teórico para analizar relaciones lingüísticas de poder y examina los efectos lingüísticos de lo que Aníbal Quijano ha llamado *la colonialidad del poder*. La *colonialidad del lenguaje* se refiere a un proceso de racialización de poblaciones colonizadas en tanto agentes comunicativos (es decir, en tanto interlocutores posibles) que comienza con la Conquista de América y que continuaría hasta hoy. La investigación está centrada en la deshumanización de las poblaciones colonizadas y esclavizadas, y el concomitante desprecio de sus lenguajes y maneras sociales de *dar sentido*, interpretadas como expresiones de su 'naturaleza' inferior. Los resultados son una contribución original al debate sobre la relación histórica entre colonialismo, raza, etnicidad, y lenguaje en América. El argumento plantea que existe una conexión entre la reducción de las poblaciones colonizadas y racializadas a un estatus de seres no-humanos, y una ideología lingüística analizada como *monolingüaje*, que oculta la opresión colonial dialógica y discursivamente. **Palabras claves:** lenguaje; comunicación; modernidad/colonialidad; raza-racialización; comunicación simple; monolingüaje

## About the coloniality of language

### Abstract

This paper presents a new theoretical framework for analyzing linguistic power relations and it examines the linguistic effects of what Anibal Quijano has called coloniality of power. The coloniality of language refers to a process of racialization of colonized people as communicating agents (ie, as potential interlocutors) that begins with the conquest of America and nowadays. The research focuses on the dehumanization of the colonized and enslaved populations, and the concomitant contempt of their languages and social ways of making sense, interpreted as expressions of his inferior 'nature'. The results are an original contribution to the debate on the historical relationship between colonialism, race, ethnicity, and language in America. The argument suggests that there is a connection between the reduction of the colonized and racialized populations to a status of non-humans, as well as a monolingual linguistic ideology that hides colonial oppression dialogically and discursively. **Keywords:** language; communication; modernity; colonialism; race; racialization; simple communication; monolingual

## Sobre a colonialidade da linguagem

### Resumo

Este artigo apresenta novo quadro teórico para analisar relações linguísticas de poder e examina os efeitos linguísticos do que Aníbal Quijano chamou de a colonialidade do poder. A colonialidade da linguagem refere-se a um processo de racialização de populações colonizadas em tanto agentes comunicativos (ou seja, em tanto interlocutores possíveis) que começa com a Conquista da América e continuaria até hoje. A pesquisa foi focada na desumanização das populações colonizadas e escravizadas e o concomitante desprezo das suas linguagens e maneiras sociais de dar sentido, interpretadas como expressões da sua 'natureza' inferior. Os resultados são uma contribuição original ao debate sobre a relação histórica entre colonialismo, raça, etnicidade e linguagem na América. O argumento sugere que há conexão entre a redução das populações colonizadas e racializadas a um status de seres não-humanos, e uma ideologia linguística analisada como monolingüajar, que esconde a opressão colonial dialógica e discursivamente. **Palavras-chave:** linguagem; comunicação; modernidade; colonialidade; raça; racialização; comunicação simples; monolingüajar

## Introducción

El *diálogo* como proyecto y método de resistencia a la unilateralidad y unidimensionalidad discursivas del eurocentrismo es central en varios autores que trabajan sobre formas de resistencia a la colonización. Por ejemplo, la *pedagogía dialógica* de Paulo Freire (1970), la *transmodernidad* de Enrique Dussel (1992) o la *interculturalidad* de Catherine Walsh (2012). Este artículo argumenta que el diálogo no es suficiente para realizar el proyecto incompleto e inconcluso de la descolonización, porque el diálogo mismo ha sido colonizado. Partiendo de la pregunta por los efectos de la colonialidad en el lenguaje y la comunicación, se desarrolla el concepto de *colonialidad del lenguaje* como modo de entender dicho proceso, que comienza con la conquista de América y que continuaría en la actualidad.

La primera sección “¿Qué es la colonialidad?” hace un repaso de la teoría de la colonialidad del poder de Aníbal Quijano y su manera de entender la convergencia entre la colonización de América, el desarrollo del capitalismo eurocentrado como patrón mundial de poder y la imposición de un sistema de clasificación social vertical de la población basado en la idea de *raza*. Entendida como “referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre colonizadores y colonizados” (Quijano, 2014, p. 777), la idea moderna de raza verticaliza a la población en grados de humanidad. De esta manera, según Quijano, la lógica racial (cuanto más ‘blanco’ más humano, y viceversa) rearticula la relación histórica *vencedores-vencidos* y naturaliza las relaciones coloniales de dominación más allá de los límites de la administración colonial. A su vez, este sistema de clasificación racial estructura cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones (materiales e intersubjetivas) de la existencia social cotidiana y a escala societal mundial. De esta manera, y según la entiende Quijano, la lógica racial no solo abarca características físicas, sino que se extiende a los campos interpersonales e intersubjetivos de la actividad humana, como el lenguaje, el conocimiento, la geografía o la religión.

La sección “¿Qué es el lenguaje?” incluye una descripción del paradigma de lenguaje que estaba en vías de desarrollo en los tiempos de la Conquista. Se argumenta que este paradigma conlleva la lógica

de la colonialidad, porque prescribe una relación entre lenguaje y poder; lenguaje y territorio; lenguaje y escritura; lenguaje y religión, y lenguaje y civilidad, a la vez que define a los sujetos colonizados como seres sin lenguaje en sentido humano pleno (lo que más adelante se denominará *comunicadores simples*) y tiende a interpretar los medios de expresividad que estos tienen en términos de faltas y de expresividad rudimentaria (lo que la autora llama *comunicación simple*).

La tercera sección “¿Qué es la colonialidad del lenguaje?” argumenta que hay un vínculo entre, por un lado, la *deshumanización* de las poblaciones racializadas y el concomitante desprecio de sus lenguajes como la expresión simple de su ‘naturaleza’ inferiores, y por el otro, una ideología lingüística –analizada como *monolingüajeo*– que oculta la opresión colonial, dialógica y discursivamente. La hipótesis que se propone es que la colonialidad del lenguaje bloquea la comunicación dialógica racional entre colonizadores y colonizados, al negar a los segundos la capacidad y agencia comunicativa de los primeros.

## ¿Qué es la colonialidad?

Esta investigación se inscribe y pretende contribuir al proyecto colectivo de investigación que se conoce como *giro decolonial* (Maldonado-Torres, 2005). En las últimas tres décadas, el giro decolonial ha hecho una intervención crítica para repensar la raza y la formación de subjetividades raciales a nivel mundial, como punto de partida para una crítica a los fracasos de la modernidad eurocéntrica. El giro decolonial, que se forma como una red de investigadores latinoamericanos(as), caribeños(as) y latinas(os) de los EEUU<sup>4</sup>, se presenta como un espacio para hacer teoría

.....

<sup>4</sup> Esta es una presentación muy esquemática del proyecto colectivo MCD. En términos amplios, la red está asociada con el trabajo de tres figuras centrales: el filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Anibal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter Dignolo. Hay, sin embargo, un número creciente de investigadores-pensadores-activistas asociados al grupo: Edgardo Lander en Venezuela, Santiago Castro-Gómez, en Colombia, Catherine Walsh en Quito, Zulma Palermo en Argentina, Jorge Sanjinés en Bolivia, Oscar Guardiola en Inglaterra, María Lugones, Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldívar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Nelson Maldonado-Torres y Arturo Escobar en los Estados Unidos. Me cuento entre la nueva generación de investigadores decoloniales, estudiantes de posgrado y flamantes doctores de varias universidades latinoamericanas y estadounidenses. No es posible dar aquí una lista completa de la bibliografía producida en

crítica que no encaja en una historia lineal de paradigmas modernos. Por el contrario, el giro decolonial busca desarrollar una perspectiva geopolítica del conocimiento desde un tiempo/espacio específicos, desde un locus de enunciación que no es el de un autor o autora en particular, sino del *otro* históricamente marginado e ignorado.

El giro decolonial se mueve en dos direcciones simultáneas. Una es analítica: articulada en torno a la noción de *colonialidad del poder*, describe el legado vivo del colonialismo español y portugués del siglo XVI en las sociedades contemporáneas, en la forma de una organización racializada de la sociedad que sobrevivió al colonialismo formal y fue integrada en los sucesivos órdenes sociales. La otra dirección es programática y se articula en torno a la noción de *decolonialidad*. El propósito global, horizontal y de larga duración que se busca alcanzar es *decolonizar*<sup>5</sup> todas las áreas de la matriz colonial de poder para liberar la plenitud de las relaciones humanas (Mignolo, 2013). Dicho de otra forma, el giro decolonial no plantea negar las contribuciones que la modernidad eurocéntrica ha hecho a la historia de la humanidad, pero sí abrir la opción para perspectivas epistémicas y experiencias de vida *otras*<sup>6</sup> que emanan de una multiplicidad de subjetividades que la relación modernidad/colonialidad ignoró, desplazó y subalternizó intencionalmente a nivel global.

.....  
 las últimas tres décadas, sin embargo algunos de los volúmenes colectivos producidos por el grupo incluyen: Castro-Gómez y Mendieta (1998), Castro-Gómez (2000), Mignolo (2000; 2007), Walsh, Schiw y Castro-Gómez (2002) e Isasi-Díaz y Mendieta (2011). Para una genealogía del colectivo, sus ideas principales y proyectos, el artículo “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American modernity/coloniality Research Program” de Arturo Escobar (2004) es un buen lugar donde empezar, como lo son también las páginas web de los miembros y los proyectos de investigación asociados al colectivo.

<sup>5</sup> Como enfatiza Catherine Walsh (2009), “decir *decolonial*, suprimiendo la “s”, no es promover el anglicismo sino marcar la diferencia con lo que “des” remite en castellano. Porque no se trata de un deshacer o revertir lo colonial y pasar de un momento colonial a uno no-colonial, como si sus huellas dejaran mágicamente de existir; se trata más bien de un posicionamiento, una actitud para pensar, vivir, hacer, visibilizando y alentando los lugares de la exterioridad y construcciones alternativas” (Dussel, 1992, p. 15).

<sup>6</sup> Al hablar de ‘experiencias de vida *otras*’ estoy haciendo propio el vocabulario y la gramática del giro decolonial (en particular, de Catherine Walsh, 2009), dentro del cual no es lo mismo decir “otras experiencias de vida” que “experiencias de vida *otras*.” La diferencia es en torno a los puntos de partida. Mientras la búsqueda de “otras experiencias de vida” (o, para el caso, “otras lógicas”, “otras alternativas”, “otras formas”, “otras ideas”, “otros modelos” etc.) da por hecho la centralidad y universalidad de la modernidad eurocentrada, el interés por “experiencias de vida *otras*”, enfatiza un ‘más allá’ de la modernidad eurocéntrica y su proyecto civilizatorio occidental. Es decir, las experiencias, prácticas y perspectivas ancladas a las luchas de vida que desde el siglo XVI y hasta hoy no han dejado de existir.

El propósito principal de este artículo es moverse en la dirección analítica y abrir algunas de las preguntas teóricamente necesarias acerca de las implicaciones que la colonialidad tiene con respecto a la relación entre lenguaje, comunicación y poder.

Los pensadores-activistas del giro decolonial historizan la raza, en vez de pensarla como un concepto, experiencia o fenómeno. Periodizan esta historia comenzando en el siglo XVI. Esta periodización hace foco en la coyuntura de la colonización de América, con el origen del sistema-mundo capitalista (Wallerstein, 1974) como el momento inaugural de la racialización como inferioridad *por naturaleza*. Una noción clave en esta periodización es la *colonialidad del poder*, introducida por Quijano (1989) para teorizar el capitalismo global-eurocentrado.

En “Colonialidad del poder y clasificación social”, Quijano explica que el patrón de poder capitalista global-eurocentrado está articulado en torno a dos ejes: colonialidad y modernidad (2007, p. 286). Estos ejes organizan el sentido y las formas de control y dominación en cada dominio de la experiencia social.<sup>7</sup> La colonialidad introduce una clasificación básica y universal de la población mundial en términos de *raza*. La invención de la raza resulta nodal y fundamental porque transforma las relaciones de superioridad e inferioridad –previamente entendidas como producto de la guerra, la dominación y el poder– en fenómenos ahistóricos y naturales. Quijano argumenta que la introducción de esta clasificación racial reorganizó todas las relaciones sociales en la sociedad colonial, creando nuevas identidades sociales y geo-culturales y redefiniendo otras<sup>8</sup>. Estas identidades raciales eran

<sup>7</sup> Los cuatro dominios (o esferas) interconectados de la existencia social que son objeto de las luchas (capitalistas) de poder son: el económico (apropiación de la tierra y sus recursos, y explotación del trabajo), el control de la autoridad (estableciendo diferentes formas de sistemas gubernamentales, legales, financieros, y militares), el público (imponiendo una normativa sexual y naturalizando los roles de género a través de la institucionalización de la familia nuclear) y el intersubjetivo (control de la cultura, la subjetividad y especialmente el conocimiento a través de la colonización y la educación) (Quijano, 2014, pp. 792-793).

<sup>8</sup> “Términos como *español* y *portugués*, y mucho más tarde *uropeo*, que hasta entonces indicaban solo un origen geográfico o un país de origen, adquirieron desde entonces una connotación racial en referencia a las nuevas identidades [...] En trescientos años, el gran número de gentes que poblaban los territorios conquistados (cada una con su historia, lenguaje, cultura, memoria e identidad propias) fueron homogeneizadas en una única identidad: *indios*. Esta nueva identidad era racial, colonial y negativa. Lo mismo pasó con las poblaciones que fueron sacadas forzosamente de sus tierras nativas y comunidades en África para volverse esclavos en América. En el espacio de trescientos años, todos eran *negros*.” (Quijano, [2000] 2014, pp. 778; 801)

a su vez constitutivas de las múltiples jerarquías del orden colonial en el siglo XVI. Las empresas coloniales/imperiales de los siglos siguientes (Holanda siglo XVII; Francia e Inglaterra siglo XVIII; EEUU siglo XX) expandieron la clasificación racial a toda la población del planeta (Quijano, 2014).

En este sentido, la colonialidad no refiere solamente a la clasificación racial sino a un fenómeno integral y global que penetra todos y cada uno de los aspectos y situaciones de la existencia social, en tanto que la distribución de las jerarquías, lugares y roles sociales están racializados y diferenciados geográficamente. Por ejemplo, en el campo económico, la mano de obra forzada o barata es provista por poblaciones no-europeas/no-blancas *en y de* la periferia, mientras que la relación capital-trabajo asalariado está concentrada en los países del centro (incluyendo el centro de la periferia) y entre europeos/blancos (Grosfóguel, 2009, p. 20). En este ejemplo la colonialidad del trabajo se evidencia como una articulación fundamental entre racialización y explotación con miras a la producción de ganancias y la acumulación del capital.

La modernidad es el otro eje del capitalismo global eurocentrado y refiere a un universo específico de relaciones intersubjetivas de dominación bajo la hegemonía de instituciones europeas/blancas. Para caracterizar la modernidad, Quijano se concentra en la producción de un tipo de conocimiento adecuado a las necesidades del capitalismo. De esta manera, la externalización del objeto de conocimiento (objetivación) y el énfasis en la cuantificación son características peculiares de la perspectiva cognitiva de la modernidad, o *eurocentrismo*<sup>9</sup>, en tanto que adaptan el conocimiento al capitalismo (todo puede ser medido y equiparable en pos del intercambio). Entonces, cuando Quijano piensa en el poder social y en el capitalismo lo hace en términos de colonialidad y modernidad, en términos de la racialización del trabajo y de la objetivación y cuantificación del trabajo, y también en términos de intersubjetividad. La inextricable relación entre ambos ejes de poder –colonialidad y modernidad– naturaliza las experiencias de las gentes dentro de este modelo de poder (Quijano, [2007] 2014, ).

.....  
<sup>9</sup> “El *eurocentrismo* –es importante remarcar– no se trata de la perspectiva de conocimiento de la gente de Europa, sino del mundo eurocentrado; de todos aquellos que son educados bajo la hegemonía del capitalismo global” (Quijano, [2007] 2014, p. 287).

La noción de *naturalización* es aquí muy útil, porque pone en evidencia que hay un hacer, un proceso de producir y construir un entendimiento intersubjetivo de la experiencia de la colonialidad. Decir de algo que es ‘natural’ es sugerir que está producido, y que parte de la producción está constituida por un marco cognitivo que esconde la producción misma y representa su apariencia como dada, como no-hecha, no-artificial. Lo crucial es que la producción se elabora desde dentro de la interrelación entre los dos ejes de poder. A propósito, el tándem ‘modernidad/colonialidad’ (Escobar, 2004) es usado por los pensadores-activistas decoloniales para significar esta interrelación, tanto su inseparabilidad –la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no hay modernidad sin colonialidad– como su doble cara –la modernidad es el lado iluminado y visible de la historia del capitalismo global-eurocentrado, y la colonialidad es su lado oscuro, escondido e invisibilizado: “Así para excavar la colonialidad es imprescindible referirse al proyecto de la modernidad, pero no a la inversa, porque la colonialidad señala las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad” (Mignolo, 2007, p. 17).

Podemos pensar la articulación modernidad/colonialidad como un paradigma, un marco que es constitutivo de la percepción del ‘colonizador-colonializador’ (Noboa, 2005) y de la estructura de poder que permite que esa percepción funcione al leer y navegar la realidad. Entender a las poblaciones ‘colonizadas-colonializadas’<sup>10</sup> como no-humanos o menos que humanos constituye el contenido de este paradigma. Pero al llamarlo así, *paradigma*, ya lo estamos reconociendo como tal: como una poderosa construcción de lo real que ha sido impuesta sobre las gentes que devinieron ‘colonizados-colonializados’. Respecto a teorizar la raza –y esto es crucial para mi enfoque sobre la relación entre raza, lenguaje y comunicación– el enfoque histórico decolonial marca una diferencia (y a la vez una relación de complementaridad) entre *raza* como categoría de clasificación de las poblaciones mundiales y *racialización* como proceso de deshumanización de larga duración.

.....  
<sup>10</sup> Uso este tándem ‘colonizado-colonializado’ de la misma manera que Patricio Noboa Viñán (2005) usa ‘colonizador-colonializador’, el cual interpreto que se refiere a la diferencia y relación de situaciones de colonialismo en sentido estricto y situaciones coloniales en tiempos en que las administraciones coloniales han desaparecido casi completamente en el sistema-mundo capitalista, es decir situaciones de colonialidad (p. 95).



La raza es una construcción mental que prescribe una desigualdad natural entre poblaciones y sociedades, al transformar diferencias en valores y atribuir valor a unas poblaciones y sociedades mientras se lo quita y margina a otras. En este sentido, la raza es una ficción. La clasificación racial no es un hecho histórico sino, más bien, un *a priori*. Pasa en la historia, sí, pero no tiene trasfondo histórico. La *racialización* es el proceso de larga duración que hace realidad la ficción. Es el proceso de configuración estructural de la clasificación racial a través instituciones, leyes, maneras de tratarse, prácticas y deseos que distribuyen a la población mundial en los rangos, lugares y roles de la estructura de poder, ubicando a todos quienes han sido desvalorizados en situaciones y relaciones adecuadas solo para seres que son naturalmente inferiores (en contraste con seres naturalmente superiores, civilizados y humanos). Dicho de otra manera, mientras raza refiere a una clasificación social que dice ‘este ser no es humano’ o ‘este ser es menos-que humano’; *racialización* es el proceso que deshumaniza, que reduce a gentes y sociedades poniéndolas en situaciones y relaciones que las despojan de su humanidad.

## ¿Qué es el lenguaje?

La teoría de la colonialidad del poder de Quijano sugiere e implica una dificultad para entender a las poblaciones colonizadas como agentes comunicativos. Encontrar en los colonizados la habilidad para expresar sentido cosmológico, social, erótico o económico complejos no concuerda con su reducción a ‘cuasi bestias’, ‘salvajes’ o ‘primitivos’. Dicho de otra manera, si la idea de raza, según se la ha definido en el apartado anterior, construye la percepción de los colonizadores, entonces los colonizados debieron resultarles seres no humanos o menos que humanos y, por ende, seres sin capacidad de establecer una comunicación dialógica racional, es decir, sin lenguaje.

Podemos afirmar que en el encuentro colonial, los colonizadores, al percibir a las gentes nativas hablando, veían que hacían algo que era menos que ser capaces de expresar conocimiento. La pregunta

es cuánto menos. Esta pregunta lleva a investigar qué diferencia hay entre el lenguaje como capacidad de expresar conocimiento y la expresividad primitiva y rudimentaria; pregunta que, a su vez, lleva a cuestionar el paradigma lingüístico que estaba siendo desarrollado en la la Conquista, dentro de los confines políticos de la corona española.

El cambio de siglo marcó un giro crucial en el estado de la cuestión lingüística en España, pues es el momento de la celebración del castellano como lengua vernácula. Elio Antonio de Nebrija jugó un papel fundamental en la transformación del castellano al escribirle una gramática. Hasta entonces, solo las lenguas clásicas tenían gramáticas. En su *Gramática de la lengua castellana* (1492), ofrecida a la reina Isabel de Castilla, Nebrija desarrolla, en el prólogo, los fines que su trabajo iba a servir:

El tercero provecho deste mi trabajo puede ser aquel que, cuando en Salamanca di la muestra de aquesta obra a vuestra real majestad, y me preguntó que para qué podía aprovechar, el mui reverendo padre Obispo de Avila me arrebató la respuesta; y respondiendo por mi dixo que después que vuestra Alteza metiesse debaxo de su iugo muchos pueblos bárbaros y naciones de peregrinas lenguas, y con el vencimiento aquellos tenían necessidad de recibir las leies quel vencedor pone al vencido, y con ellas nuestra lengua, entonces, por esta mi arte, podrían venir en el conocimiento della, como agora nos otros aprendemos el arte de la gramática latina para deprender el latin. (Nebrija, [1942] 2010)

Nebrija era un humanista del Renacimiento, formado en los ideales y artes de la tradición greco-latina. Darle a la lengua castellana un *ars grammatica* era hacerlo ascender del estatus de lengua vulgar –porque las lenguas vulgares no tenían necesidad de una gramática–. Una gramática es un instrumento para enseñar una lengua. Darle a una lengua una gramática presupone, primero, que esa lengua se va a enseñar y, segundo, que es importante que se aprenda. ¿Presupone también que, a diferencia de las lenguas vulgares, esta lengua puede expresar conocimiento? Las lenguas vulgares se aprendían en las calles. El castellano iba a ser enseñado en las escuelas, como el latín

y el griego. Las poblaciones y el territorio que Nebrija tenía originalmente en mente no estaban al otro lado del Atlántico. Colón aún no había zarpado. La gramática de Nebrija está dirigida a unificar políticamente el reino de Castilla, tras la victoria final en la lucha por la reconquista católica de la península ibérica del dominio musulmán en enero de 1492. De todas maneras, podemos aventurarnos a plantear que, diez meses después, los pobladores del Nuevo Mundo debieron sonar a los conquistadores españoles, al menos, como hablando lenguas vulgares. Es decir, a lo sumo, debieron sonar como esos ‘pueblos bárbaros’ que hablaban ‘peregrinas lenguas’ a los que refería Nebrija. En tanto que lengua con gramática, el castellano era presentado a la reina como la lengua con la que la Corona iba a impartir orden en su imperio. El castellano era entonces la lengua que iba a unificar el imperio y que, significativamente, iba a expresar la autoridad, el orden y la verdad política de ese imperio.

Ciertamente, las lenguas vulgares, bárbaras e indígenas no pueden expresar el orden del imperio español. De esta manera se puede afirmar la ‘superioridad’ del castellano frente a estas lenguas porque el estatus de la lengua es aquí un asunto político. La pregunta que queda pendiente es si el castellano podía expresar conocimiento, como lo hacían el latín, el griego y el hebreo. Habría que ver si hay, en Nebrija, una conexión entre dar al castellano una gramática y alcanzar la posibilidad de que pueda expresar conocimiento. El hecho de que, hasta entonces, solo las lenguas con gramáticas eran las mismas en las que se expresaba conocimiento (verdadero) respaldaría esta posibilidad. ¿Pensaba Nebrija que al darle una gramática al castellano y presentarlo como una lengua con “L” mayúscula, esta sería una lengua que no solo podría ser usada para la empresa política de unificar el imperio sino también para la empresa de expresar *episteme* más que *doxa*? Es importante que la empresa política incluyera la expresión de la ley y el orden. Si esto es así, si para Nebrija aquello que daba a una lengua el estatus de ser apta para expresar conocimiento era tener una gramática, entonces se puede entender la relación entre conocimiento y ser comunicador un asunto racional; lo que debe contrastarse con

la percepción de las poblaciones indígenas como carentes de conocimiento, carentes de lengua e incapaces de comunicación racional<sup>11</sup>.

Es importante tener en cuenta a otro pensador humanista del Renacimiento, Bernardo de Aldrete, igualmente a favor de la transformación del castellano en una lengua de valor. En *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España* ([1606] 1972) , la principal tesis de Aldrete es que la lengua castellana es hija del latín y que, a pesar de haber sido corrompida por los visigodos, no se alteraron las profundas conexiones con el latín clásico, el cristianismo y el conocimiento, que fueron luego transferidas al castellano (Mignolo, 1995, p. 30). De esta manera, desde la postura de Aldrete, el castellano es una lengua de conocimiento porque es hija del latín. Pero, como revela Walter Mignolo (1995), Aldrete también marca una clara conexión entre el castellano como lengua escrita y la cuestión del civismo (como sucede con el latín).

Por que conuiene advertir, que los Romanos hallaron mui de otra manera a España, que los Españoles hallaron a las Indias, en las quales ninguna nacion estrangera auia entrado primero, que ellos, i assi aquellas gentes carecian de toda suerte de letras, i consiguientemente de las ciencias, i estudios dellas i de la policia que las acompaña, i biuian a guise de fieras desnudas. (Aldrete, ([1606] 1972;1975), Libro 1, capítulo 12)

Mignolo revela la importante suposición que le permite a Aldrete conectar a las ‘fieras desnudas’ con la carencia de letras. La conexión es el civismo (policía), que implica, primero, tener letras y, segundo, unas maneras particulares de vestir. Las poblaciones indígenas carecían de ambas. Esta falta no es superficial: carecer de letras y vestimenta era incompatible con la condición de humanidad, y la falta de civismo equivalente a bestialidad. Dada la asociación renacentista entre escritura

.....  
<sup>11</sup> Agradezco a los lectores anónimos de la primera versión de este artículo por empujarme a clarificar la diferencia y relación entre lengua y lenguaje. Entiendo aquí por *lenguaje* la capacidad de poder establecer comunicación mediante signos, ya sean orales o escritos; y por *lenguas* las muchísimas manifestaciones distintas que presenta el lenguaje en las diversas comunidades que existen en nuestro planeta. Dejo para otro trabajo (que ya está en preparación) trazar las diferencias con otros autores que también han discutido la relación entre lenguaje y poder (en especial Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Jacques Derrida), como me han sugerido.

alfabética y civismo, podemos ver hasta qué punto “la manera de hablar, la manera de verse, y la manera en que los seres humanos deben comportarse” (Mignolo, 1995, p. 35) influyó en la descripción que los colonizadores hicieron sobre la vida social y la conducta personal de los colonizados, y hasta qué punto determinó la descalificación de los comunicadores indígenas como seres humanos.

Lo que aquí se investiga es la relación entre lenguaje y humanidad, dada la negación de esta última que constituye la idea de raza. La pregunta es por las consecuencias de la colonialidad a nivel lingüístico –cómo condiciona lo que un lenguaje es, cómo la clasificación de la población mundial como razas que son superiores e inferiores está acompañada por el pensamiento de que las formas que tienen para expresarse también son superiores e inferiores–. Las observaciones sobre los argumentos de Nebrija y Aldrete son el cuerpo de una hipótesis sobre la relación entre colonialidad y lenguaje, en tanto dan cuenta de estas condiciones. Nebrija y Aldrete no ponen en práctica una clasificación de las lenguas en sentido aristotélico; más bien, dan cuenta del criterio filosófico y lingüístico que se estaba construyendo en el siglo XVI para establecer esa superioridad e inferioridad. Se puede decir que este criterio incluye: a) tener una relación filial con las lenguas tradicionalmente superiores y percibidas como regalos de Dios (el latín, el griego y el hebreo) y, consecuentemente, ser lenguas capaces de expresar conocimiento; b) tener la capacidad para la empresa política de unificar un territorio, incluyendo la expresión de las leyes, la autoridad y el orden de ese territorio, y c) la conexión entre escritura alfabética y civismo. Entonces, cuando se evalúan los medios de expresividad de gentes percibidas como ‘bestias’, desde este criterio, no son lenguas.

Este punto es clave para entender los aspectos lingüísticos de la colonialidad, puesto que la lógica del criterio pone en práctica la racialización al presuponer una jerarquía lingüística. De esta manera, los lenguajes de los colonizados no son entendidos como distintos, en relación con lo que Mignolo (2000) llama la “diferencia colonial”, entendida como la prescripción de superioridad e inferioridad que

transforma diferencias en valores<sup>12</sup>. Lo que está siendo prescrito en el paradigma lingüístico renacentista es una relación entre lenguaje y territorio, lenguaje y poder político y jurídico, lenguaje y escritura, lenguaje y dios. El lenguaje de los colonizadores es lenguaje, el castellano es una lengua; los medios de expresividad de los colonizados, por su parte, son algo inferior.

En resumen, los argumentos de Nebrija y Aldrete son importantes para pensar la racialización lingüística porque dan una idea de lo que se quería decir en el siglo XVI: que un lenguaje *es o no es* ‘humano’ en un sentido fundamental. Las condiciones que hacen de un lenguaje un lenguaje ‘real’, un lenguaje ‘en sentido pleno’, capaz de comunicación dialógica racional, siguiendo los argumentos de estos autores, son condiciones que los medios de expresividad de los colonizados no podían satisfacer, precisamente por la colonialidad del poder, es decir, por ser clasificados como gente inferior *por naturaleza*.

Dada la idea de que existe una conexión entre humanidad, civismo, letras, gramática y conocimiento, asegurada en la gente que tiene lenguaje –en sentido estricto–, se puede preguntar ahora por las formas lingüísticas y comunicativas que tomaba la reducción a través de la transformación racial. En otras palabras, si los medios de expresividad de los colonizados no eran lenguas, ¿qué eran, entonces?

Quiero marcar una distinción entre ser *sin-lenguaje* y ser *comunicador simple*. Un comunicador simple emplea y entabla lo que llamo *comunicación simple*, que va más allá de repetir sonidos –como lo hacen los loros, por ejemplo–. También va más allá de practicar aquello que está inscripto en el ADN, como las abejas o las hormigas, que entablan complicadas tareas colectivas que dependen de códigos inscriptos, sin conciencia o reflexión. La comunicación simple revela un grado de conciencia, e incluso de autoconciencia. Los comunicadores

.....  
<sup>12</sup> Mignolo, fiel a la metodología del giro decolonial, nunca da definiciones. En sus trabajos, ofrece una variedad de descripciones de *ser y estar, pensar desde y vivir en* la diferencia colonial. Una que encuentro particularmente clara y sugerente para el problema que me interesa es la siguiente: “La diferencia colonial es el espacio que la epistemología imperial clasificó como el lugar de no-pensar, el lugar de los bárbaros, los inferiores, los primitivos que debían aprender a pensar por medio de estudiar griego y latín y los lenguajes modernos, imperiales. El espacio fuera-de-la-historia, silenciado y desautorizado epistémicamente [...]” (Mignolo, 2007, p. 7, traducción de la autora).

simples emiten sonidos y hacen gestos que tienen un sentido que, si bien no es meramente denotativo, no es menos que una comunicación dialógica racional. Al presentar estos términos, *comunicación simple* y *comunicador simple*, lo que busco es nombrar y capturar la ficción colonial. Es decir, no hay lenguajes de comunicación simple ni comunicadores simples. No hay características que hagan de las poblaciones colonizadas comunicadores simples o, de sus lenguajes, lenguajes de comunicación simple. Lo que hay son características que el colonizador piensa que la gente tiene y que la hace comunicativamente inferior, negándoles así el estatus de lenguajes ‘en sentido pleno’ a sus capacidades de expresividad.

Como expliqué, la relación modernidad/colonialidad es una estructura de poder que afecta la lógica de la percepción. Mi trabajo se pregunta precisamente por ello: ¿cómo se llegan a concebir –lingüística y expresivamente– a los colonizados-colonializados como seres inferiores *por naturaleza*, y a sus formas de expresividad como formas de expresividad rudimentaria e inferior? Estas preguntas buscan ver y escuchar a los colonizados-colonializados con los ojos y oídos del colonizador-colonializador y, a la vez, ver la formación de una percepción de los colonizadores-colonializadores de sí mismos como seres humanos plenos. Entonces, de alguna manera, las preguntas ponen en práctica y ejercitan la colonialidad. Las preguntas surgen de considerar la intersubjetividad de la sociedad colonial desde una posición ‘meta’ que aborda la dominación colonial lingüística.

## ¿Qué es la colonialidad del lenguaje?

La colonialidad del lenguaje es el término que estoy proponiendo para nombrar un proceso que acompaña la colonialidad del poder. Es un aspecto del proceso de deshumanización de las poblaciones colonizadas-colonializadas a través de la racialización. El problema que plantea la colonialidad del lenguaje es el problema de la relación raza/lenguaje. Dado que la racialización es inseparable de la apropiación y reducción

eurocéntricas del universo de las poblaciones colonizadas<sup>13</sup>, la relación raza/lenguaje es practicada dentro de una filosofía, una ideología y política eurocéntricas que incluyen una política lingüística. Desde dentro, el enorme aparato epistémico-ideológico de la modernidad permite a la imaginación colonial presuponer a los colonizados-colonializados como seres menos-que-humanos, expresiva y lingüísticamente.

La idea eurocéntrica del lenguaje conecta la lengua, la gramática, la civilización y la escritura alfabética con el conocimiento, y naturaliza estas características y atributos como lenguaje ‘en sentido pleno’. Que los colonizadores-colonializadores tienen lenguaje es indisputable dentro del paradigma moderno/colonial, así como lo es que los colonizados-colonializados carecen de lenguaje. Presenté el término *comunicación simple* para capturar la imaginación colonial de los colonizados-colonializados como seres que no tienen lenguaje real, es decir, que no tienen expresividad valorizada desde el punto de vista eurocéntrico.

Así las cosas, para revelar cómo opera la colonialidad del lenguaje –entendida como una de las facetas del proceso de deshumanización de las poblaciones colonizadas– se hace necesario un giro paradigmático, siendo que el concepto de lenguaje que suponen las instituciones del Renacimiento y del Iluminismo hace imposible percibir al colonizado-colonializado como un ser con lenguaje ‘en sentido pleno’, o pensarlo como otra cosa que un comunicador simple. El cambio de paradigma permitiría revelar y explorar las relaciones lingüísticas de poder. Pero el giro paradigmático no puede ser solo relativo, no se puede simplemente ignorar la colonialidad. Es solamente desde fuera de la filosofía, la ideología y la política lingüísticas moderno/coloniales que se puede entender y revelar la racialización como un proceso de reducción, invisibilización y eliminación de los mundos de sentido de los seres colonizados-colonializados. Aquello que está por fuera de la colonialidad no se puede simplemente presuponer. Si pudiera, mi hipótesis carecería de sentido.

.....  
<sup>13</sup> Por *universo* entiendo la realidad de las poblaciones colonizadas-colonializadas y sus construcciones de esta su realidad, la formación material y discursiva de sí mismos, de sus relaciones sociales, de su entendimiento del mundo y de las maneras de habitarlo, de sus relaciones con el ‘medioambiente’, etc.



Para dar ese giro paradigmático que permita entender la comunicación de una manera diferente de la realidad comunicativa vista y habitada según la lógica de la modernidad/colonialidad y la diferencia colonial entre expresividad superior e inferior por naturaleza, me ayudaré de la noción de *lenguajear* que utiliza el biólogo y pensador chileno Humberto Maturana (1990; 1999).

La noción de *lenguajear* abre una opción para pensar el lenguaje no como un producto acabado, sino como una actividad progresiva y localizada. Me interesa este pasaje de sustantivo (“lenguaje”) a verbo (“lenguajear”) para contrapuntar la lógica de sentido de la modernidad/colonialidad. El sustantivo *lenguaje* es algo dado, que precede la interacción y presupone una comunidad –algo que es en común–. En el caso de las lenguas coloniales, como el español y el inglés, esa comunidad encierra a una gente cuyo lenguaje es. El lenguaje como cosa institucionalizada, ordenada con una gramática, como lengua de un imperio o una nación, se cierra a toda interacción que intenta complicar la variedad y heterogeneidad de usuarios y situaciones de interacción. El verbo *lenguajear* tiene, por el contrario, el cambio y la continuidad como cualidades centrales. El sentido no está dado y, más aún, el lazo entre sentido y *lenguajear* posee la complejidad que las interacciones entre usuarios tienen, incluyendo la complejidad ligada al poder y a situaciones de dominación. El sentido se crea en estas interacciones; en vez de estar frente a una cosa producida, con rasgos decididos por quienes tienen poder y que ligan dicho poder al conocimiento, la idea de *lenguajear* permite ver la re-presentación –en el sentido artístico del término– de la expresividad y la comunicación. El pasaje no permite al lenguaje ser en sí. No hay un *lenguajear* en abstracto. Como praxis, siempre es hecha por alguien en determinado tiempo y espacio. En otras palabras, el ejercicio de *lenguajear* está siempre ligado a la materialidad de la vida diaria, lo que facilita una manera de entender las prácticas y experiencias de los interlocutores.

Si bien este pasaje de sustantivo/cosa a verbo/acción no es original de Maturana y ya está presente en otros autores, como por ejemplo

José Ortega y Gasset y su “nueva filología”<sup>14</sup>, recurro a Maturana porque su idea de lenguajear permite revelar la relación entre el lenguaje como acción y maneras de vivir *otras*.

Es a través del lenguajear como actividad comunal –lenguajear juntos– que la gente crea su realidad. Esta relación abre una comprensión sobre comunidades lingüísticas, sobre gente existiendo a través del ejercicio de lenguajear y viviendo juntos de maneras particulares, sobre espacios de coexistencia (re)creados y movidos colectivamente. Más aún, dado que las maneras de ser y estar juntos en un colectivo, de entender y dar sentido al mundo colectivamente, de organizar colectivamente lo social en todos sus niveles de existencia (cognitivo, espiritual, económico, reproductivo, legal, pedagógico, afectivo, etc.), y dado que todo lo que una comunidad es se da en ese ejercicio de lenguajear, es esa práctica la que permite entrar en los mundos de sentido no-eurocéntricos, a pesar de que los relatos de la modernidad hayan invisibilizado todo. De esta manera, el lenguajear muestra, a la manera del giro decolonial –valga aclarar, sin querer incluir a Maturana en ese grupo–, una exterioridad que no era posible dentro del paradigma moderno/colonial.

Lo que el marco maturaneano permite es revisar aquello mismo que la modernidad/colonialidad prescribe como seres no humanos o menos que humanos, y que, por ende y por definición, no tienen un lenguaje que pueda considerarse ‘real’, y ver a estos seres y lo que hacen fuera de la matriz colonial de poder y sus constricciones conceptuales y lingüísticas: verlos como gente que lenguajea.

De esta manera, el cambio de paradigma que la idea de lenguajear habilita, permite argumentar que la colonialidad del lenguaje produce, en la situación colonial, una disposición de parte de los colonizadores-colonializadores en contra de comunicarse y entenderse, al reducir a los posibles interlocutores a comunicadores simples, y

.....  
<sup>14</sup> En su ‘nueva lingüística’ (década del cincuenta), Ortega ya plantea un pasaje de sustantivo a verbo para lograr una aproximación más precisa a la realidad del lenguaje. Para Ortega, la abstracción ‘lenguaje’ es solo una primera aproximación, porque realmente eso que los lingüistas llaman ‘lenguaje’ no existe en la realidad, sino que es una imagen utópica y artificial. Sin embargo, plantea Ortega, el lenguaje nunca es un hecho acabado o una cosa terminada, sino que siempre está *in statu nascendi* (Becker, 1991, p. 228).

sus lenguajes a rudimentarias herramientas de expresividad. Aquí puede verse la materialidad de la afirmación que hice en la introducción, según la cual el diálogo ha sido colonizado. Según Mijail Bajtín ([1979] 2002), la condición *sine qua non* del diálogo es que el hablante presupone en su enunciación “una activa comprensión preñada de respuesta” (p. 258). Ese papel activo del *otro* en el proceso de comunicación discursiva *real* (p. 259) es precisamente lo que la colonialidad niega al negar a los colonizados-colonializados la capacidad y agencia comunicativa de los colonizadores-colonializadores. El punto crucial es que ahora se puede analizar la colonialidad del lenguaje como una producción y no como algo dado.

Para completar el giro paradigmático, propongo la idea de *monolenguajear* para designar las prácticas materiales y discursivas de racialización lingüística desde la perspectiva del lenguajear. Con esta idea quiero significar algo distinto al *monolingüismo*. Como describí antes, la clasificación de las gentes en razas superiores e inferiores vino acompañada de la comprensión de sus herramientas expresivas en términos de superioridad e inferioridad. He descrito también el criterio que los humanistas renacentistas comenzaron a construir para esa superioridad-inferioridad, desde el cual solo los colonizadores tenían lenguaje ‘en sentido pleno’ –de ahí su monolingüismo–. En cambio, *monolenguajear* me permite cuestionar la interacción comunicativa entre quienes se perciben a sí mismos como seres que tienen lenguaje ‘en sentido pleno’, y seres que son vistos como bestias, cuasi animales, y que son, por ende, asumidos como seres que carecen de lenguaje, pero que pueden ser entrenados para entender a los colonizadores-colonializadores lo suficientemente bien como para seguir órdenes y hacer lo que estos quieren. En síntesis, mientras es posible argumentar qué y cómo la colonialidad clausura la posibilidad de diálogo y creación dialogica de sentido entre colonizadores y colonizados, no significa ello que no existiese comunicación alguna entre ellos. Es esa práctica comunicativa la que voy a caracterizar como *monolenguajear*.

Quiero dar un ejemplo de una manifestación de lo que entiendo por *monolenguajear*. Tal vez sea la primera de ellas, pues aparece

en la entrada del jueves 11 de octubre de 1492 del diario de viaje de Cristóbal Colón, donde el almirante narra su encuentro con los nativos de la isla Guhanahani:

Yo porque nos tuviesen mucha amistad, porque conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que no por fuerza, les di a algunos de ellos unos bonetes colorados y unas cuentas de vidrio que se ponían al pescueço, *y otras cosas muchas de poco valor, con que ovieron mucho plazer y quedaron tanto nuestros que era maravilla*. Los cuales después venían a las barcas de los navíos adonde nos estábamos, nadando, y nos [...] cosas muchas, y nos las trocavan por otras cosas que nos les dávamos, como cuentezillas de vidrio y cascaveles. En fin, todo tomavan y davan de aquello que tenían de buena voluntad, mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mugeres. Y todos los que yo vi eran todos mancebos, que ninguno vide de edad de más de treinta años. Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras, los cabellos gruesos cuasi como sedas de cola de cavallo, y cortos [...] ellos son de la color de los canarios, ni negros ni blancos [...] Ellos no traen armas ni las conocen, porque les amostré espadas y las tomavan por el filo y se cortavan con ignorancia. No tienen algún fierro, sus azagayas son unas varas sin fierro y algunas de ellas tienen al cabo un diente de pece y otras de otras cosas. Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos. Yo vide algunos que tenían señales de feridas en sus cuerpos y les hize señas qué era aquello y ellos me amostraron cómo allí venían gente de otras islas que estaban acerca y los querían tomar y se defendían. Y yo creí, creo, que aquí vienen de tierra firme a tomarlos por captivos. *Ellos deven ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dizen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo, plaziendo a Nuestro Señor, levaré de aquí al tiempo de mi partida seis a vuestras altezas para que deprendan fablar* (Colón, s.f.,pp. 398-399).

El paradigma lingüístico moderno/colonial informa la impresión que se llevó Colón. Por un lado, este último niega el estatus de lenguaje a eso

que los desnudos, ignorantes, pobres, ingenuos, sin religión y dóciles nativos hablaban, al anunciar que va a llevar a seis de ellos a España para que aprendan a hablar. Por el otro, celebra la habilidad que tienen los nativos de entender y responder con señas y repetir todo lo que él dice como cosa de gran valor –al igual que sus cuerpos bien formados– cuando considera su esclavitud. De esta manera, sugiero que la interacción entre Colón y los pobladores de Guhanahaní naturaliza la dominación colonial, discursiva y dialógicamente. Colón no ve ni se comunica con ellos como interlocutores sino como esclavos.

En la interacción entre amo y esclavo no hay una comunidad lingüística propiamente dicha –en sentido moderno, habermasiano, por ejemplo–, pero existe, sin embargo, una forma de modo de socialización entre ellos. Esto es lo que quiero significar con la idea de *monolenguajear*; una socialidad que crea una manera de vida deshumanizante para las gentes colonizadas que son sus destinatarios. La esclavitud y la encomienda no son solamente modos de producción; son formas de vida acompañadas de leyes, desplazamiento y deportación de gente en plantaciones, minas y misiones, y de instituciones como la mita. Hay una comunidad en el sentido de que se trata de un agregado de gente que vive y se mantiene junta para una función en particular; pero lo único que importa es la voluntad del colonizador-colonializador, lo que el amo quiere *con* y *de* esos seres y cuerpos que son su propiedad.

El destinatario en el acto de monolenguajear es aquel que entiende lo que el amo quiere y sabe cómo hacerlo, pero sus formas de vida comunales, sus saberes colectivos, su creatividad, su lenguaje, no son importantes. El monolenguaje deshumaniza, porque silencia el lenguaje comunal<sup>15</sup>. En este sentido, monolenguajear marca una diferencia fun-

<sup>15</sup> Decir que *lenguajear* comunal es silenciado no debe entenderse como que ya no existe. Igualmente, decir que la modernidad/colonialidad ignoró, desplazó y subalternizó perspectivas epistémicas y experiencias de vida *otras* no quiere decir que estas no existan. La colonialidad del lenguaje es parte del proceso que busca negar a los colonizados-colonializados como gente. Pero lo cierto es que, para lograr tal cosa, mucho más tendría que pasar. Tendrían que perder la capacidad de continuar viviendo colectivamente y *lenguajeando*. Mientras los colonizados-colonializados continúen *lenguajeando*, continúan poderosamente re-acordándose, representando y practicando maneras de vivir en contra de la reducción que trajeron las misiones, la dispersión que creó la esclavitud y la universalidad de la modernidad y sus instituciones. Aún si han internalizado algunas palabras del dominio de los lenguajes coloniales, aún si han perdido conceptos de sus cosmologías, las gentes que habitan la diferencia colonial y a quienes se les negó poseer un lenguaje en sentido pleno, hablan de maneras que rechazan la idea de lenguaje según ha sido enunciada e impuesta por la modernidad.

damental –en especial para la idea de acción comunicativa– entre comunicación hostil –que sin embargo, crea un sentido de reconocimiento– y comunicación incommunicativa, es decir, comunicación que asume que el otro es, por naturaleza, incapaz de expresividad racional.

Dada la imposibilidad de ver al colonizado como un interlocutor –que es lo mismo que verlo como un comunicador simple–, no hay una disposición comunicativa por parte del colonizador-colonializador, sordo a toda posibilidad de sentido que salga de la boca del colonizado-colonializado. En este caso, difícilmente se puede hablar de un ‘vivir juntos’ o ‘vivir en compañía de otros’ –que es lo que finalmente significa “conversar”<sup>16</sup>–. Pero si llegara a haber un ‘ir juntos’ en el monolenguajear, sería uno tal que solo el colonizador-colonializador tendría agencia y movilidad, y no solamente en la dirección que él quiera ir, sino en la dirección que excluya toda posible dirección que el colonizado-colonializado quiera darle. De esta manera, y con la idea de monolenguajear en mente, el cambio paradigmático permite revelar la diferencia entre comunicación dialógica racional y comunicación simple como una relación de dominación sustentada en prácticas e instituciones de monolenguajeo –orientadas a la racialización/deshumanización del colonizado-colonializado como sujeto comunicativo/enunciante, interlocutor– y, consecuentemente, mostrar la colonialidad del lenguaje como un proceso de dominación.

## Conclusión

Este artículo ofrece una reflexión desde el giro decolonial acerca de la relación entre raza, lenguaje y habla. La colonialidad como relación comunicativa no es algo de lo que se pueda dar cuenta vía teoría de la acción comunicativa moderna. Por el contrario, la teoría moderna de la comunicación esconde y disfraza la lógica de silencio de la colonialidad lingüística. Por ello, propuse un cambio de paradigma que muestra el mundo (de sentido) moderno/colonial como un sistema de poder ejercido sobre la construcción de la realidad. Esto giro abre

.....

<sup>16</sup> Diccionario de la Real Academia Española.

la puerta a la investigación de la producción histórica de la colonialidad lingüística, que se pregunta por los modos en que las actividades y esfuerzos comunicativos se han ido transformando a medida que las gentes han sido racializadas a través de instituciones legales, políticas, educativas, laborales, y civiles. Y abre la puerta también al análisis en clave decolonial de cómo esas transformaciones han sido rechazadas, resistidas y disputadas de muchas maneras y desde diversas lógicas. Pero, valga resaltar, el ejercicio de revelar el lado colonial, echando luz sobre aquello que la modernidad arrojó fuera del espacio público, es un primer paso *ya decolonial* en esa dirección:

Dadas las condiciones comunicativas creadas por la colonialidad lingüística, no podemos asumir que quienes estamos en la diferencia colonial podemos vernos y entendernos mutuamente y entrar en conversación crítica como si no hubiera colonialidad. Esto es fundamental a la hora de pensar y buscar conexiones entre alternativas decoloniales, entendiendo estas como prácticas y proyectos más o menos articulados que resisten las colonialidad del poder en sus múltiples e interconectadas formas. Una teoría decolonial de la comunicación debe enfrentar y negociar las complicaciones de la dificultad de diálogo que ha producido la colonialidad del lenguaje.

## Referencias

Aldrete, B. J. ([1606] 1972). *Del origen y principio de la lengua castellana o romance que oi se usa en España*. L. Nieto Giménez (Ed.) Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bajtín, M. M. ([1979] 2002). El problema de los géneros discursivos. En *Estética de la creación verbal* (pp. 248-293). Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

Becker, A. (1991). A short essay on languaging. En F. Steier (Ed.), *Research and Reflexivity* (pp. 226-234). Londres: Sage.

Castro-Gómez, S. (Ed.). (2000). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: Pensar, Instituto de Estudios Sociales y Culturales: Pontificia Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, S., y Mendieta, E. (Eds.). (1998). *Teoría sin disciplina: Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*. México DF: Miguel Ángel Porrúa.

Colón, C. (s/f). *Diarios de Colón*. Recuperado de <https://juancarloslemusstave.files.wordpress.com/2014/07/diarios-de-calc3b3n.pdf>

Dussel, E. (1992). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. Bogotá: Editorial Nueva América.

Escobar, A. (2004). Worlds and Knowledges Otherwise. The Latin American modernity/coloniality Research Program. *Cuadernos del CEDLA* 16, 31-75.

Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Montevideo: Tierra Nueva.

Grosfóguel, R. (2009). A Decolonial Approach to Political-Economy: Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. *Kult 6 - Special Issue Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications*, 10-38.

Isasi-Díaz, A. M., y Mendieta E. (Eds.). (2011). *Decolonizing epistemologies. Latina/o theology and philosophy* (pp. 68-86). New York: Fordham University Press.

Maldonado-Torres, N. (2005). Post-continental Philosophy and the Decolonial Turn. Manuscrito.

Maturana, H. R. (1990). *Emociones y lenguaje en educación y política*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de Desarrollo.

Maturana, H. R. (1999) *Transformación en la convivencia*. Santiago de Chile: Dolmen Ediciones.



Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Michigan: The University of Michigan Press.

Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa

Mignolo, W. (2013). The collective project modernity/coloniality/decoloniality. Recuperado de <http://waltermignolo.com/the-collective-project-modernitycolonialitydecoloniality/>

Nebrija, E. A. ([1492] 2010) *Gramática de la lengua castellana*. En Galindo Romeo y L. Ortiz Muñoz (Eds.). Madrid: Edición de la Junta del Centenario. Recuperado de <http://www.ciudadseva.com/textos/otros/gramati.htm>

Noboa, P. (2005). La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad. En C. Walsh (Ed.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas* (pp. 71-109). Quito: Abya-Yala.

Ortega y Gasset, J. (1967). *El hombre y la gente*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Quijano, A. (1989). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En H. Bonilla (Ed.). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-448). Ecuador: Libri Mundi, Tercer Mundo Editores.

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Assis Climaco, D. (Ed.) *Cuestiones y Horizontes. Antología esencial de la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder* (pp. 777-832). Caba: CLACSO

Quijano, A. (2007). "Colonialidad del poder y clasificación social". En Assis Climaco, D. (Eds.) *Cuestiones y Horizontes. Antología esencial de la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder* (pp. 285-327). Caba: CLACSO.

Wallerstein, I. (1974) *The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press

Walsh, C. (2009) *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala.

Walsh, C., Schiwy, F., y Castro-Gómez, S. (Eds.) (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: UASB/Abya Yala.

### **Cómo citar este artículo**

Veronelli, G. A. (2016). Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, 81, 33-58. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.uh81.scdl>