

**RAE**  
**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**LICENCIATURA EN FILOSOFÍA**

1. **Tipo de Documento:** Trabajo de grado presentado para obtener el título de licenciado en filosofía
2. **Título:** IDENTIDAD, COLONIALIDAD Y FILOSOFÍA
3. **Autor:** Jhon Jairo Losada Cubillos
4. **Lugar:** Bogotá, D. C.
5. **Fecha:** Noviembre de 2010
6. **Palabras Clave:** Identidad, colonialidad, poscolonialidad, estudios poscoloniales, Santiago Castro-Gómez
7. **Descripción del Trabajo:** Este trabajo se presenta ligado al proyecto de investigación del grupo Calibán de la facultad de filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, denominado: "Identidad Cultural Colombiana: la pregunta por lo propio en el contexto del bicentenario". Por tal motivo, esta labor surge y parte de intereses y presupuestos afines a los del proyecto, como son los de establecer algunas de las ideas fundamentales sobre el tema de la identidad que han sido desarrolladas por los autores más representativos del pensamiento colombiano de hoy, fundando prioridades investigativas y prefiriendo el trabajo en las fuentes directas, esto es, los textos mismos de los autores como guía metodológica de éste trabajo.
8. **Línea de Investigación:** Filosofía Latinoamericana
9. **Fuentes Consultadas:**

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,

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.

**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:** Este trabajo, al encontrarse ligado a un grupo de investigación, se desarrollará bajo la perspectiva propuesta por el éste. Desde aquí, se entiende un trabajo de análisis propio de historias de las ideas, vista ella como una alternativa dinámica que atiende a las especificidades de los diversos contextos en los cuales se desenvuelve el saber en su espectro más amplio en integral.

**12. Conclusiones:** Problematizar el concepto de *identidad colombiana*, desde una perspectiva crítica como la poscolonial, desnaturaliza conceptos de las prácticas disciplinares y rechaza las explicaciones formalistas que sintetizan la diferencia en categorías homogenizadoras y vacías. No se puede afirmar una identidad colombiana (ni mucho menos un pensamiento propio) sin entender que esta es un producto construido sobre espacios de dominación coloniales, a partir de los cuales se establecieron diferentes regímenes en forma de imaginarios y discursos. Los discursos de identidad y las formaciones discursivas de la misma, son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al otro como un todo homogéneo. Esto se da a partir de un proceso, gracias al cual la identidad se edifica históricamente, de manera que condensa, decanta y recrea experiencias e imaginarios colectivos.

**IDENTIDAD, COLONIALIDAD Y FILOSOFÍA**

**JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**BOGOTÁ D.C.**

**2010**

**IDENTIDAD, COLONIALIDAD Y FILOSOFÍA**

**JHON JAIRO LOSADA CUBILLOS**

**Trabajo de grado para optar al título de Licenciado en Filosofía**

**Director:**

**Franklin Giovanni Púa Mora**

**Magister en Pensamiento Filosófico Latinoamericano**

**UNIVERSIDAD DE SAN BUENAVENTURA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**BOGOTÁ D.C.**

**2010**

**Nota de aceptación:**

---

---

---

---

---

---

---

**Firma del presidente del jurado**

---

**Firma del jurado**

---

**Firma del jurado**

**Bogotá D.C. 04 de Octubre de 2010**

## **DEDICATORIA**

Quiero dedicar esta monografía a 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 mi padrino, el padre Gerardo Córdova, quien ha sido la persona que ha direccionado y conducido por buen camino mi andar por la vida.

## AGRADECIMIENTOS

Este trabajo no se hubiera podido llevar a cabo sin el apoyo incondicional de mis padres y mi padrino, por ello les estaré infinitamente agradecido. No sólo por creer en mí, en mis capacidades sino también por brindarme su confianza y ayuda en los momentos en que más lo necesitaba.

Quiero expresarle mis más sinceros agradecimientos al profesor Santiago Castro-Gómez, por su tiempo, por su interés en mi trabajo y por permitir acercarme a su obra y al proyecto filosófico de las genealogías de la colombianidad.

Así mismo, me siento muy orgulloso de haber podido contar en este proceso con mi gran maestro y amigo, el profesor Franklin Giovanni Púa. Siempre estuvo para responder mis inquietudes, para debatir ideas. También me ha acompañado en momentos de difíciles y siempre ha tenido una palabra de aliento que me ha llevado a valorarme y a seguir a delante en el camino del pensamiento. De igual manera, quisiera dar infinitas gracias a todos los profesores y directivos de la facultad que de una u otra manera le han aportado a este trabajo y a mi proceso formativo.

Que sea esta también la oportunidad para agradecerle a los compañeros del grupo Copal de la Universidad Nacional que me han permitido participar en sus reuniones y discusiones sobre el pensamiento poscolonial.

Por último, pero no menos importante, a todas aquellas personas que me han acompañado durante estos años de estudio, a mis compañeros, amigos. A todos ellos muchas gracias.

## CONTENIDO

	Pág.
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>10</b>
<b>1. LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES Y SU AGENCIAMIENTO EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO</b>	<b>15</b>
1.1 ¿QUÉ SE QUIERE DECIR CON “POSCOLONIAL”?	20
1.2 PENSAMIENTO CRÍTICO Y ESTUDIOS POSCOLONIALES EN AMÉRICA LATINA	25
1.3 EL PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD	29
1.4 CATEGORIAS DE ANÁLISIS: <i>A propósito de la triada colonial</i>	37
1.4.1 Colonialidad del poder	39
1.4.2 Colonialidad del saber	42
1.4.3 Colonialidad del ser	44
1.5 SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ Y LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES	47
2. LA SEMBLANZA DE UN PENSAMIENTO: <i>Seguimiento a la Obra de Santiago Castro-Gómez</i>	49
2.1 <b>CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA:</b> <i>El distanciamiento con la tradición latinoamericanista</i>	50



<b>2.2</b>	<b>LA HYBRIS DEL PUNTO CERO: CIENCIA, RAZA E ILUSTRACIÓN EN LA NUEVA GRANADA (1750-1816).</b>	
	<i>Por una apuesta metodológica transdisciplinaria.</i>	<b>57</b>
<b>2.3</b>	<b>TEJIDOS ONÍRICOS: MOVILIDAD, CAPITALISMO Y BIOPOLÍTICA EN BOGOTÁ (1910-1930).</b>	
	<i>Notas sobre el poder gubernamental</i>	<b>67</b>
<b>3.</b>	<b>“IDENTIDAD NACIONAL COLOMBIANA”:</b>	
	<i>Una lectura desde la obra de Santiago Castro-Gómez</i>	<b>74</b>
<b>3.1</b>	<b>LA GENEALOGÍA COMO ANALÍTICA DE LA COLOMBIANIDAD</b>	<b>76</b>
<b>3.1.1</b>	<b>Foucault y la genealogía:</b>	
	<i>Una reflexión sobre el sentido histórico</i>	<b>76</b>
<b>3.1.2</b>	<b>GENEALOGIA DE LA COLOMBIANIDAD</b>	<b>84</b>
<b>3.2</b>	<b>RÉGIMEN DE REPRESENTACIÓN-RÉGIMEN DE COLOMBIANIDAD</b>	<b>91</b>
<b>4.</b>	<b>CONCLUSIONES</b>	<b>103</b>
	<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>107</b>
	<b>ANEXOS</b>	
➤	<b>Entrevista</b>	<b>111</b>
➤	<b>Producción científica de y sobre Santiago Castro-Gómez hasta la fecha</b>	<b>116</b>
➤	<b>Bibliografía recomendada sobre el pensamiento poscolonial</b>	<b>126</b>

## INTRODUCCIÓN

Este trabajo se presenta ligado al proyecto de investigación del grupo Calibán de la facultad de filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, denominado: “Identidad Cultural Colombiana: la pregunta por lo propio en el contexto del bicentenario”. Por tal motivo, esta investigación surge y parte de intereses y presupuestos afines a los del proyecto, como son los de establecer algunas de las ideas fundamentales sobre el tema de la identidad que han sido desarrolladas por los autores más representativos del pensamiento colombiano de hoy (como Guillermo Hoyos, Daniel Herrera, entre otros), fundando prioridades investigativas y prefiriendo el trabajo en las fuentes directas, esto es, los textos mismos de los autores como guía metodológica de esta tarea. Además, la investigación pretende ofrecer una visión propia de lo que significa la idea de la marca de nación en la concepción de unidad y diferencia.

Según el proyecto, lo colombiano se identifica con un proceso de sometimiento y vasallaje por parte de España, lo que permite a una serie de mecanismos de poder, de los cuales se sirvió la empresa colonizadora para poder llevar a cabo tal proceso de dominación, elaborar una concepción, que siempre ha sido homogenizadora y homogenizante, de la identidad nacional. Esto a su vez explica el porqué, siempre en las reflexiones en torno al tema de la identidad, se omiten conceptos como los de diversidad y diferencia.

Para este caso, y siguiendo la dinámica del proyecto, se adelantará el trabajo investigativo a partir del filósofo Santiago Castro-Gómez<sup>1</sup> (1958- ), quien desde la

---

<sup>1</sup> Filósofo de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, magister en filosofía por la Universidad de Tübingen (Alemania) y doctor en Letras por la Johann Wolfgang GoetheUniversitaät de Frankfurt. Fue director de la Especialización en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana y se desempeña como profesor de la Facultad de Filosofía y la Facultad de Ciencias Sociales e investigador del Instituto Pensar de la misma universidad.

perspectiva foucaultiana y de los estudios postcoloniales realiza un acercamiento genealógico a las cuestiones del tema de “la identidad nacional colombiana” desde el siglo XVIII hasta el siglo XX. Por tal motivo, este trabajo se orientará al análisis del problema de la “identidad nacional” desde la elaboración de la crítica postcolonial, tomando aquí una variación leve con la formulación original del proyecto, puesto que allí se pregunta por “la identidad cultural”. Esta diferencia se debe a que en palabras del autor, no se reconoce, o mejor, no se plantea el problema en términos de “la identidad cultural”, sino en los de “la identidad nacional”.

Desde el proceder de los estudios poscoloniales se visibilizan los mecanismos de orden ontológico y epistemológico de dominación, que hicieron posible el hecho colonial, de una manera crítica y actual que permite puntualizar y detallar el legado colonial, y dentro de ello el tema de la identidad nacional. En este sentido, la crítica postcolonial permite volver sobre el discurso colonial y revisarlo desde una manera novedosa. Reconociendo por discurso colonial a un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados.

Volver sobre el discurso colonial y revisarlo novedosa y críticamente admite una dinámica, que permite ir más lejos que el colonialismo para volver a él y mirarlo con ojos diferentes a los del poder hegemónico que impuso el hecho colonial, 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*.

Así pues, desde el trabajo de este autor se recogerán algunos elementos para el análisis de la temática propuesta. Ahora bien, hay que tener claro que el tema de la Identidad no aparece como un objeto de estudio explícito en este investigador.

Por ello, lo que aquí se intenta es hacer una lectura de su trabajo a la luz de dicho tema. Sin embargo, aparecen categorías como la de “Nación” que darán pistas para llevar a cabo este análisis. De esta manera, bajo el andamiaje crítico por el cual se encuentra cobijado Castro-Gómez, lo nacional se constituye como un campo de poder desde el que son definidas, interpeladas, normalizadas y contestadas diferentes entidades-identidades.

Habría que señalar también que este ejercicio presupone un esfuerzo mayor al de solo seguir la obra de dicho pensador, pues además requiere adentrarse en el entramado conceptual que sustenta los estudios postcoloniales, identificar sus bases teóricas; reconocer el accionar del método genealógico en el estudio de lo colombiano y determinar de qué manera el tema de la identidad nacional colombiana se articula alrededor de las discusiones propuestas a partir de la crítica poscolonial. En este mismo sentido, es imperante reconocer algunos de los postulados fundamentales de Foucault que inspiran el pensamiento de este autor colombiano.

A razón de ello, se han establecido tres capítulos que forman el cuerpo central del presente escrito. En el primero se dejarán sentadas las reglas de juego desde las cuales se adelantará el trabajo, ya que se considera necesario dar a conocer el contexto en el que se mueve el autor. Ello implica, primero, reseñar la teoría poscolonial. Segundo, identificar el papel de estas en la academia latinoamericana, en especial desde el trabajo del colectivo *modernidad/colonialidad* (en adelante M/C). Tercero, dar a conocer las principales categorías que el autor acoge de los estudios poscoloniales y de los aportes realizados por los diferentes integrantes del colectivo M/C. Esto no quiere decir que se reflexione en este apartado respecto a lo que piensa Castro-Gómez sobre cada una de estas categorías, solo se ofrecerán las ideas relevantes sobre ellas.

En el segundo capítulo se reflexionará en torno a la obra del profesor Castro-Gómez. El análisis de libros como *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) *La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos Oníricos* (2009); mostrará el pensamiento del autor y la evolución del mismo, además de ofrecer pistas de influencias teóricas, así como de distanciamientos y puntos de crítica.

Ya en el último, se intentará analizar el tema de la de “Identidad Nacional Colombiana”, a partir del trabajo adelantado por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. Esta tarea, aparece como un rastreo que no pretende ser más que una interpretación de la forma como ésta (la identidad colombiana), puede ser pensada desde la perspectiva que orienta el trabajo de dicho investigador.

Por otra parte, el siguiente escrito, que aparece como resultado de la investigación propuesta desde el grupo Calibán de la Facultad de Filosofía y al encontrarse ligado al trabajo investigativo del mismo, se explica bajo las directrices metodológicas propuestas por el grupo. Desde aquí, se entiende como un trabajo de análisis propio de historias de las ideas, vista ella como una alternativa dinámica que atiende a las especificidades de los diversos contextos en los cuales se desenvuelve el saber en su espectro más amplio en integral. Al decir de Zabalza Iriarte, la historia de las ideas filosóficas en América Latina, no es sólo una ocupación con el pasado sino también con el porvenir, de orientación y proyección de nuestra historia latinoamericana<sup>2</sup>. Así las cosas, el efecto práctico de la posibilidad metodológica, abordada por el grupo Calibán, se plasma en la integralidad del análisis que se plantea la realidad contextual (histórica, política, social, cultural, entre otras) como componentes básicos de la producción intelectual, acorde con el presupuesto teórico de que las ideas no se dan en abstracto y se hallan adscritas a sus circunstancias acompañantes. En términos orteguianos se diría que no se puede entender cabalmente el conocimiento sin

---

<sup>2</sup> ZABALZA IRIARTE, J. *Filosofía de la historia e Historia de las Ideas*. En: MARQUINEZ ARGOTE, G; et al. *La filosofía en América Latina*. Bogotá: El Búho, 1996, p., 13

estudiar sus circunstancias. En esta dirección, aparece la historia de las ideas como el método principal con un matiz proporcionado por el enfoque poscolonial.

No obstante, hay que reconocer que, si bien en el grupo se brindan prioridades investigativas, este trabajo no pretende seguir la metodología desarrollada por el autor a trabajar; es decir, se considera importante resaltar el método utilizado por Castro-Gómez, a saber la genealogía, más no será implementado para adelantar esta tarea. Sería imposible hacer una genealogía del autor.

Por último, es pertinente subrayar que la presente investigación, acorde a los intereses del proyecto de Calibán, se centra principalmente en el estudio directo del autor. Por tal motivo, se seguirá como material de análisis y bibliografía base, los textos del pensador colombiano Santiago Castro-Gómez, así como material recogido y elaborado durante esta búsqueda, como ponencias, entrevistas, apuntes de clases, etc.

## 1. LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES Y SU AGENCIAMIENTO EN EL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

El problema principal de la filosofía moderno occidental reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria, ni sistemáticamente, a la colonialidad. 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 XX.

**Nelson Maldonado-Torres**

El siguiente apartado, que tiene la función de abrir y orientar la arena de discusión en la que se sitúa la presente investigación, entablará un diálogo entre los principales presupuestos de los estudios poscoloniales y el tema de la identidad. Para ello se recurrirá a las fuentes clásicas de estudio alrededor de la teorización de lo poscolonial, más específicamente a algunas ideas expuestas por Edward Said. Así mismo, se realizará un acercamiento a la emergencia de los estudios poscoloniales en el seno del pensamiento crítico y la academia latinoamericana. Ello, con el fin de dar a conocer las principales categorías y los aportes realizados por los diferentes integrantes del colectivo M/C que Santiago Castro-Gómez acoge para su trabajo.

Para entrar en materia hay que señalar que una reflexión desde la filosofía sobre temas concernientes a los estudios poscoloniales, puede resultar muy provechosa para el desarrollo de éstos. Así pues, no se hace tan incoherente pensar que el

rigor propio de la filosofía proporciona un orden importante en la sistematización de ideas de tal índole. En este sentido, apelar a la filosofía para desde ella discutir sobre temáticas poscoloniales parece un buen camino a seguir. En este orden de ideas, lo que se pretende es reflexionar filosóficamente desde las teorías poscoloniales en torno a temas de investigación tan relevantes y actuales como es el de la “Identidad Nacional Colombiana”.

Así las cosas, la “identidad” aparece como el elemento principal de este examen. Pero, ¿por qué referirse a los estudios poscoloniales y al discurso colonial si el tema que ocupa esta investigación es el problema de la identidad? Pues bien, la teoría poscolonial, desde los trabajos mismos de Edward Said<sup>3</sup>, quien ha retomado parte de los estudios realizados por el pensador francés Michel Foucault, ha mostrado cómo los discursos son espacios en los cuales la identidad es construida y en donde el otro es constituido con fines de ejercicio de poder.

Said 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, Said 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

---

<sup>3</sup>Este autor, toma como objeto de estudio las diversas categorías mediante las cuales Europa produce y codifica un saber sobre Oriente. Así mismo, pone de relieve los vínculos entre imperialismo y ciencias sociales. Aún más allá, denunciaba cómo Oriente se convierte en una parte integral de la cultura y la civilización europea. De este modo, sigue la ruta trazada en los años setenta por teóricos como Michel Foucault, ya que como se conoce, el pensador francés había estudiado las reglas que configuran la verdad de un discurso, mostrando en qué lugares se construye esa verdad y la manera como circula o es administrada por determinadas instancias de poder. Ver, SAID, E. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.



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”.

En esta misma dirección, se llega a considerar que la identidad en América Latina es una construcción del discurso colonial con pretensiones de dominación y, que como tal, actúa en la misma dinámica que todos los otros discursos coloniales (civilización, desarrollo, por nombrar algunos).

Así, al ser construido mediante el discurso, el sujeto colonial se convierte en una proyección europea, en una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo. El “otro” es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, clasificar y controlar<sup>4</sup>. Esto es, lo que algunos teóricos poscoloniales denominan *violencia epistémica*.

Es relevante aclarar que de lo que se trata en los estudios poscoloniales no es una simple inversión en las jerarquías de poder. Por el contrario, su interés radica en poner al descubierto, como se ha dicho, los vínculos entre imperialismo y ciencias sociales. Ya que el poder adquirido por las potencias colonialistas sobre las periferias colonizadas les permite crear una imagen que solo es posible difundir mediante las ciencias sociales. De aquí que se afirmen los vínculos existentes entre las prácticas colonialistas occidentales y la producción, al interior de ciertos enfoques y perspectivas de dichas ciencias, de “orientalismos” y “latinoamericanismos”, esto es, de imágenes estereotipadas de las culturas no metropolitanas, basadas en una supuesta exterioridad radical. En una palabra, imaginarios de identificación contruidos a partir de la idea de un distanciamiento

---

<sup>4</sup> SPIVAK, G. CH. “*Can the subaltern speak?*”? En: P. Williams/ L Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994. Citado por CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana.*, *Óp. Cit.*, p., 146

radical y esencial con respecto al “otro diferente” que se legitiman por algunas prácticas disciplinarias de ciertos sectores de las ciencias sociales.

Ahora bien, según lo anteriormente dicho:

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 capital<sup>5</sup>.

Detallar el discurso colonial al interior de dichos “sectores” de las diferentes 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 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.

---

<sup>5</sup> 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

Puede decirse que los postulados poscoloniales producen desplazamientos teóricos al interior de las diferentes disciplinas, lo que ha sido acogido por algunos intelectuales que, como Said, enseñan que la realidad social es construida a través de los discursos y que en esos discursos se encuentran no 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”<sup>6</sup>.

Todo el análisis de los estudios poscoloniales tiene como objetivo trabajar en el desmonte de la epistemología del conocimiento moderno, tomando como eje de reflexión el papel jugado por la colonización del mundo no europeo en la constitución del sistema-mundo<sup>7</sup>. El propósito de este ejercicio es doble: por un lado, provincializar las pretensiones universalistas y civilizadoras de la cultura europea; por otro lado, desenmascarar la supuesta neutralidad política de las llamadas ciencias humanas. De aquí que, se pueda caracterizar a las teorías poscoloniales como un intento de re-escribir desde una perspectiva no europea, la genealogía de los saberes humanísticos de la modernidad<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> 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

<sup>7</sup> Término acuñado por Immanuel Wallerstein. Al respecto se recomienda ver WALLERSTEIN, Immanuel. *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*. Barcelona: AKAL, 2004.

<sup>8</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA RIVERA, Oscar, MILLAN DE BENAVIDES, Carmen. (Ed.). *Óp., Cit.*, p., 10

## 1.1 ¿QUÉ SE QUIERE DECIR CON “POSCOLONIAL”?

La mayoría de los autores que han teorizado al respecto del concepto mismo de lo “poscolonial” coinciden en afirmar que este término resulta ser complejo. Efectivamente, existen diversas razones para afirmar ello. De esta manera, autores como Walter Mignolo sostienen que:

El término *postcolonial* es una expresión ambigua, algunas veces peligrosa, otras veces confusa, generalmente limitada y empleada inconscientemente. Es ambigua cuando se la utiliza para aludir a situaciones socio-históricas relacionadas con la expansión colonial y la descolonización a través del tiempo y del espacio. Por ejemplo, Argelia, Estados Unidos o el Brasil del siglo XIX están todos enmarcados dentro de la categoría de países postcoloniales. El peligro surge cuando este término es usado en la academia en una dirección “post” teórica, convirtiéndose en la fuente de oposición principal en contra de las prácticas que favorecen a la “gente de color”, a los “intelectuales del Tercer Mundo”, a los “grupos étnicos” en la academia. Es confuso en expresiones como “hibridación”, “mestizaje”, “espacios intersticiales” y otras equivalentes para transformarse en objeto de reflexión y crítica de las teorías postcoloniales, porque ellas sugieren una discontinuidad entre la *configuración* colonial del objeto o tema de estudio y la posición *postcolonial* del lugar de la teoría. Es empleado inconscientemente cuando se lo desarraiga de las condiciones de su manifestación (por ejemplo, en ciertos casos como un sustituto de la literatura de la *Commonwealth*” y en otros, como poder en la “literatura del Tercer Mundo”). Por consiguiente, el término “postcolonialidad” o “lo postcolonial” se vuelve problemático cuando se aplica a las prácticas culturales tanto del siglo XIX como a las del siglo XX<sup>9</sup>.

Es relevante reconocer que hay que ser muy cuidadosos a la hora de emplear este concepto, ya que fácilmente se puede caer en ambigüedades y errores que comúnmente llevan al descredito de los estudios poscoloniales. Al igual que Mignolo, existen varios pensadores que han reflexionado en torno a este tipo de

---

<sup>9</sup> MIGNOLO, Walter. “*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.

teorías, sobre todo en lo concerniente al empleo del prefijo “post”. Ya que algunas veces se tiende a pensar que el empleo de este prefijo obedece a una moda académica y se le tiene a relacionar con otros términos que utilizan el mismo prefijo. Es importante anotar aquí que estas discusiones se vienen gestando desde el inicio mismo de este campo de investigación y se agudizan hacia comienzos de los años noventa. Académicos como Ella Shohat y Stuart Hall discuten con relación al prefijo “post” en la palabra postcolonial.

Para evidenciar esto, se puede tomar como ejemplo a la pensadora Israelí quien en su famoso artículo *Notes on the “Post-colonial”*<sup>10</sup> sostiene que:

Echoing "post-modernity," "postcoloniality" marks a contemporary state, situation, condition or epoch. The prefix "post," then, aligns "postcolonialism" with a series of other "posts" - "post-structuralism," "postmodernism," "post-marxism," "post-feminism," "post-deconstructionism" -all sharing the notion of a movement beyond. Yet while these "posts" refer largely to the supercession of outmoded philosophical, aesthetic and political theories, the "post-colonial" implies both going beyond anti-colonial nationalist theory as well as a movement beyond a specific point in history, that of colonialism and Third World nationalist struggles. In that sense the prefix "post" aligns the "post-colonial" with another genre of "posts" - "post-war," "post-cold war," "post-independence," "post-revolution" -all of which underline a passage into a new period and a closure of a certain historical event or age, officially stamped with dates<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> En español, *Notas sobre lo “Post-colonial”*

<sup>11</sup> SHOHAT, Ella. “Notes on the ‘Post-colonial’”. En: *Social Text*, No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues. 1992, p, 103.

Tomado de: <http://racismandnationalconsciousnessresources.files.wordpress.com/2008/11/ella-shohat-notes-on-the-post-colonial.pdf>

Hacer eco de (repetir) "post-modernidad", "poscolonialidad" marca un estado, situación, condición o época contemporánea. El prefijo "post", entonces, alinea (encuadra) al "poscolonialismo" con una serie de otros "post" - "el post-estructuralismo", "postmodernismo", "Post-marxismo", "post-feminismo", "post-deconstruccionismo" -todos comparten la idea de un movimiento más allá. Sin embargo, aunque estos “post ” se refieren en gran medida a la superación obsoletas teorías filosóficas, estéticas y políticas, el termino "post-colonial" implica a la vez ir más allá de una simple teoría de nacionalismo anti-colonial como un movimiento más allá de un punto específico en la historia, del colonialismo y de luchas nacionalistas del Tercer Mundo. En este sentido, el prefijo "post" en marca el termino "post-colonial" con otro género de "post" - "post guerra", "post guerra fría", "post independencia", "post revolución "-de los cuales todos hacen hincapié en la entrada en

Efectivamente el prefijo “post” implica un movimiento, un “ir más allá de”. Esto, unido al concepto colonial, en primera instancia muestra una época en la que han quedado atrás, o por lo menos se ha superado de manera leve el legado colonial. Aunque si bien, esta no es la idea que pretende dejar este trabajo, parece importante resaltarla. Por otro lado, se puede pensar en un “dejar de lado” las viejas y obsoletas teorías nacionalistas anticoloniales que seguían el juego a la lógica moderno-colonial y afirman un exterioridad y una identidad a partir de la negación del otro europeo.

Ni un nuevo periodo, ni una nueva época, ni un nuevo paradigma anti-colonialista y anti-moderno, sino que más bien, la idea que por el momento se quiere dejar en claro es que los estudios poscoloniales deben considerarse como una de las fuentes fundamentales de las cuales nutrirse para una comprensión crítica de nuestro presente. Así como una perspectiva crítica, a partir de la cual poder comprender 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 de nuestro presente<sup>12</sup>.

Lo interesante aquí, es reconocer que desde la perspectiva crítica de los estudios poscoloniales no sólo se revisa el pasado con miras a construir reflexiones devastadoras sobre este, también dicha vuelta atrás se hace con el fin de

---

un nuevo período y un cierre de un determinado acontecimiento histórico o época, oficialmente sellado con fechas. (*La traducción es nuestra*)

<sup>12</sup> MAZZADRA, Sandro (Comp.). *Estudios Postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p., 16 -17

examinar hoy en día el legado colonial, para desestructurar y deconstruir<sup>13</sup> 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.

Así pues, lo poscolonial se convierte en un lugar de enunciación desde el cual se fortalece la conciencia del sujeto colonizado, como un espacio de fuerza para la resistencia crítica. De esta manera, en palabras de Ella Shohat:

The term "post-colonial" would be more precise, therefore, if articulated as "post-First/Third Worlds theory," or "post-anti-colonial critique," as a movement beyond a relatively binaristic, fixed and stable mapping of power relations between "colonizer/colonized" and "center/periphery." Such rearticulations suggest a more nuanced discourse, which allows for movement, mobility and fluidity. Here, the prefix "post" would make sense less as "after" than as following, going beyond and commenting upon a certain intellectual movement -third worldist anti-colonial critique - rather than beyond a certain point in history -colonialism; for here "neo-colonialism" would be a less passive form of addressing the situation of neo-colonized countries, and a politically more active mode of engagement<sup>14</sup>.

En esta misma dirección, y siguiendo la idea del *lugar de enunciación*, Mignolo subraya que la razón poscolonial es un nuevo lugar de producción de enunciados, a partir del cual confluyen una serie de prácticas teóricas que se manifiestan a raíz

---

<sup>13</sup> Aunque se tiene conocimiento sobre la dificultad y lo arriesgado que resulta ser emplear el término “deconstruir”, aquí se utiliza haciendo alusión al ejercicio deconstructivo como una forma y posibilidad de decolonización cultural

<sup>14</sup> SHOHAT, Ella. *Óp. Cit.*, p. 11. El término "post-colonial" sería, por lo tanto, más preciso si se articulara como "teoría de los post—primer-tercer mundos" o como "crítica post-anti-colonial," como un movimiento que va más allá de las relaciones relativamente binarias, fijas y estables que trazan (mapean) las relaciones de poder entre "colonizador/colonizado" y "centro/periferia". Tales rearticulaciones sugieren un discurso más matizado, que de cabida al movimiento, la movilidad y la fluidez. Aquí, el prefijo “post” haría sentido menos como lo que viene “después” y más como lo que sigue, lo que va más allá y se distancia críticamente de un cierto movimiento intelectual —la crítica tercermundista anticolonial— más que superar cierto punto histórico —el colonialismo— pues aquí el “neocolonialismo” sería una manera menos pasiva de referirse a la situación de los países neocolonizados y una modalidad políticamente más activa de compromiso. (*La traducción es nuestra*)

de las herencias coloniales, lugar diferente y no opuesto al de la razón moderna del primer mundo. En este sentido el semiólogo argentino-estadounidense sostiene:

El concepto de razón postcolonial trata de insinuar una forma de pensar que se articula en los legados coloniales y, a partir de la construcción de esos legados, trata de pensar la modernidad. La razón postcolonial sería aquella que desplaza el concepto de razón construido en la modernidad, reincorporando las cualidades secundarias (emociones, pasiones) y, a partir de ese gesto, intenta repensar la modernidad y postmodernidad desde la postcolonialidad. Si bien el concepto de “locus de enunciación” no es privativo de la razón postcolonial, es necesario para desmontar el concepto monolítico de sujeto de conocimiento cómplice de la razón moderna y concebir la diversidad del conocimiento como distintos espacios epistemológicos de enunciación<sup>15</sup>.

Visualizar de esta manera lo poscolonial, permite repensar no solo la modernidad sino también la posmodernidad, desde la poscolonialidad, ya que ésta, categoría clave en estos estudios, se convierte en el arma más importante para desentrañar aquellos discursos que continúan sirviendo a la empresa colonialista. Ahora bien hay que tener claro que en ningún momento al afirmar una “razón poscolonial”, se quiere pensar en una nueva razón homogénea y universalizante similar a la moderna. Por el contrario, se trata, como se ha dicho, de una serie de prácticas teóricas heterogéneas articuladas a partir de la herencia colonial. De aquí que se piense que el principal objetivo de la crítica poscolonial es hacer visibles los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial. Y esos discursos son de todo tipo: filosóficos, políticos, jurídicos, literarios, económicos, etc.

---

<sup>15</sup> MIGNOLO, W. *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.



## 1.2 PENSAMIENTO CRÍTICO Y ESTUDIOS POSCOLONIALES EN AMÉRICA LATINA

Fue en el periodo de transición a la segunda mitad del siglo XX cuando, desde diferentes ámbitos del saber, se empezó a destacar el incremento de la pobreza y las condiciones opresivas y dependientes en las que estaban inmersas las sociedades latinoamericanas. Dicha situación reconocida por el ámbito académico, se empezó a denunciar, con argumentos que incluso iban más allá de esta época, pues se decía que esos males no eran nuevos, sino propios y estructurales de la historia de América Latina, es decir, del legado colonial. Autores como Edmundo O’Gorman<sup>16</sup> (en los años ochenta) y Ángel Rama<sup>17</sup> (en los años noventa) detallan muy bien este hecho.

De la situación social, política y económica de aquella época se derivaron fuertes reacciones críticas en varias personas vinculadas con el mundo de la investigación académica, de la enseñanza y de la práctica religiosa; como prueba de ello se pueden encontrar ejemplos de estas formas de pensamiento crítico, en la Teoría de la dependencia, en la Pedagogía del oprimido, la Teología de la liberación, Filosofía de la liberación y últimamente en la crítica poscolonial.

El pensamiento crítico en Latinoamérica, tiene grandes representantes en diferentes áreas (José Carlos Mariátegui, Víctor Raúl Haya de la Torre, José Martí, José Enrique Rodó, Aníbal Pinto, Ruy Mauro Marini, Fernando Enrique Cardoso, Agustín Cuevas, Rodolfo Stavenhagen, entre otros). El reconocimiento por parte de estos autores del legado colonialista que permea en todos los ámbitos de la vida del hombre, dejado en tierras latinoamericanas, empieza a tomar cada vez más fuerza en sus investigaciones, de manera que con el pasar del tiempo, dichos

---

<sup>16</sup> O’ GORMAN, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>17</sup> RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte, 1984

trabajos se van puntualizando. Lo anterior se registra y se detalla muy bien a partir de la última forma señalada del pensamiento crítico latinoamericano, a saber, la crítica poscolonial; que surge precisamente como una corriente de pensamiento crítica inspirada en la idea, de que los esquemas de categorías que se manejan hasta hoy en algunas tendencias formalistas y disciplinares de las ciencias sociales son productos humanos orientados por intereses humanos. De esta idea, se desprende que las ciencias sociales, más que continuar recabando nuevas evidencias, deben reflexionar sobre las condiciones de la producción de los discursos y sobre la posición de quien los enuncia.

En Colombia se destacan varios investigadores que encuentran en sus trabajos cierta afinidad con los postulados poscoloniales entre los que se encuentran Arturo Escobar y Santiago Castro-Gómez. Para este caso, la investigación se guiará bajo la orientación del trabajo del filósofo Castro-Gómez, ya que es quien desde las discusiones del grupo Calibán<sup>18</sup> se ha designado para adelantar esta tarea.

A continuación, en el siguiente apartado, se delimitará el accionar de los estudios poscoloniales en América Latina a partir del colectivo M/C. Pero antes de ello, resulta pertinente destacar algunas críticas hechas a los estudios poscoloniales en América Latina<sup>19</sup>.

---

<sup>18</sup> Hay que recordar que este trabajo se encuentra ligado al proyecto de investigación del grupo Calibán de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, denominado: "Identidad Cultural Colombiana: la pregunta por lo propio en el contexto del bicentenario". Por tal motivo, esta labor surge y parte de intereses y presupuestos afines a los del proyecto, como son los de establecer algunas de las ideas fundamentales sobre el tema de la identidad que han sido desarrolladas por los autores más representativos del pensamiento colombiano de hoy, fundando prioridades investigativas y prefiriendo el trabajo en las fuentes directas, esto es, los textos mismos de los autores como guía metodológica de esta tarea.

<sup>19</sup> Es muy frecuente encontrar grandes críticas a la Teoría poscolonial dentro del ámbito de la academia latinoamericana, sobre todo desde sectores como la filosofía. Para referenciar un poco este fenómeno, se recomienda consultar: BRAVO, Víctor. *¿Poscoloniales, Nosotros? Límites y posibilidades de las teorías poscoloniales*. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/poscol.pdf>. Tomado el 08 de junio de 2010.

Así pues, hay que registrar que en la academia latinoamericana los estudios poscoloniales no han sido bien recibidos, ni mucho menos bien vistos. Esto se le puede atribuir a factores como el hecho de pensar que estos estudios en sus inicios y su desarrollo más fuerte se gestaron en territorio anglosajón. Ello hace que la mayoría de fuentes y bases teóricas se encuentren en inglés y se dificulte un poco el acceso a la investigación de estos temas por parte del ambiente hispano. Pero en realidad esto no es el verdadero problema, la crítica que se hace en este punto es que los estudios poscoloniales en América Latina son simplemente una copia de los trabajos elaborados por gente como Edward Said, entre otros, lo cual lleva a pensar que la única fuente de los pensadores latinoamericanos que teorizan alrededor de los estudios poscoloniales son los trabajos elaborados desde la academia sajona y los *poscolonial studies*, como se les conoce en ella.

Sobre este argumento hay que anotar que la posición que se toma en este escrito es que la teorización poscolonial en Latinoamérica presenta unos rasgos característicos que la diferencia de cualquier otro tipo de análisis, incluso de los estudios poscoloniales sajones. De esta manera, no se puede denunciar que ésta sea una simple copia de lo hecho por los autores de los *poscolonial studies*. Para defender este punto de vista, rápidamente se puede decir solo uno de los muchos argumentos que sustentan esta tesis. Uno de los puntos centrales de la teoría poscolonial en general es la crítica al eurocentrismo, algo que queda bien marcado ya desde el libro *Orientalismo* de Said. Y si bien es cierto que esta característica persiste en los estudios poscoloniales en América Latina, no quiere decir que ello no tenga ya sus antecedentes en el pensamiento latinoamericano. Como se sabe, el auge académico y crítico de las ciencias sociales latinoamericanas después de la segunda mitad del siglo XX (y aun mucho antes) presenta un pronunciado acento en este punto. De lo que se podría afirmar un legado de estas disciplinas (tales como la filosofía de la liberación y la teoría de la dependencia) a la teorización poscolonial latinoamericana de finales del siglo XX y de comienzos del

siglo XXI. Así pues, es necesario reconocer que buena parte de la teorización latinoamericana poscolonial surgió en países como México, con las obras pioneras del historiador Edmundo O'Gorman y del sociólogo Pablo Gonzáles Casanova, en Brasil con los trabajos del antropólogo Darcy Ribeiro y en Argentina con la filosofía de la liberación desarrollada por Enrique Dussel en la década de 1970.

Por otro lado, también se dice que la recepción de los estudios poscoloniales en el ambiente latinoamericano obedece más a una moda que a un verdadero interés académico. Ello porque la mayoría de los autores que teorizan sobre estos temas han sido académicos procedentes de lugares que fueron antiguamente colonias pero que gracias por estar a la vanguardia en este tipo de investigaciones se encuentran trabajando en prestigiosas universidades de los Estados Unidos. De esta manera, el interés se volcaría de lo intelectual, al prestigio profesional.

Al parecer críticas de este tipo obedecen a un cierto desconocimiento que reina en la academia latinoamericana de los temas abordados por estas teorías y de sus autores principales. Esto también tiene que ver un poco con la dificultad para acceder a los textos que reflexionan sobre estos estudios. Así por ejemplo, el libro de Said, *Orientalismo*, obra de vital importancia para estos análisis, fue publicado en español apenas hacia los años noventa y resulta casi imposible conseguir una copia, incluso en las mejores bibliotecas. Lo mismo sucede con las obras de otros autores, de las cuales muchas de ellas ni siquiera han sido traducidas al español. Lo que dificulta aún más obtener una visión siquiera generalizada y panorámica de estas teorizaciones.

### 1.3 EL PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD:

El enfoque poscolonial ha despertado gran interés en un grupo importante de intelectuales de origen latinoamericano, que desde la década de los noventa vienen reflexionando en torno a estas temáticas. Algunos de los miembros de esta red transdisciplinaria de investigadores realizan sus trabajos desde donde son originarios y otros en los Estados Unidos.

En el grupo se encuentran tres figuras centrales, ellos son: el filósofo argentino Enrique Dussel, el sociólogo peruano Aníbal Quijano y el semiólogo y teórico cultural argentino-estadounidense Walter Mignolo. De igual modo, existe una serie de investigadores asociados a esta red: Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Oscar Guardiola, Eduardo Restrepo, en Colombia; Catherine Walsh en Ecuador; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Jorge Saldivar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres, Arturo Escobar en los Estados Unidos.

Teniendo en cuenta y ampliando algunos aspectos de la literatura anglosajona poscolonial (*poscolonial studies*) en América Latina aparece el colectivo de investigación *Modernidad/Colonialidad*. El colectivo de estudios poscoloniales M/C, retoma algunos aportes de teorías críticas de la modernidad europeas y norteamericanas, también del grupo sur asiático de estudios subalternos, la teoría feminista chicana y la filosofía africana. Muchos de sus miembros han operado desde una perspectiva modificada de sistemas mundo, creada por Immanuel Wallerstein. Su principal fuerza orientadora, sin embargo, es una reflexión continuada sobre la realidad cultural y política latinoamericana, que incluye el conocimiento subalternizado de los grupos explotados y oprimidos.

Es un grupo heterogéneo que rompe con las barreras disciplinares. Comparten un marco conceptual común, realizan investigaciones, publicaciones conjuntas, eventos y se reúnen frecuentemente para discutir sus aportes. Esto es muy bien detallado en el prólogo del libro *El Giro decolonial*<sup>20</sup>, donde Ramón Grosfoguel junto con Santiago Castro-Gómez, editores de dicho texto, hacen un recuento de las actividades realizadas por los integrantes del colectivo desde el año de 1996 aproximadamente.

Ahora bien, para una presentación más profunda del grupo resulta mucho ser más eficaz dirigir la atención hacia el texto *Mundos y Conocimientos de otro modo: El programa de investigación de Modernidad/Colonialidad*<sup>21</sup>, elaborado por el antropólogo colombiano radicado en Estados Unidos, Arturo Escobar. Así pues, este texto servirá como eje de orientación para el presente apartado. Aunque existen pocos trabajos de esta índole, el de Escobar aparece como un manifiesto que proyecta la ubicación del trabajo de esta red, de una manera cuidadosa.

En este sentido, retomando a Mignolo, Escobar argumenta que el grupo M/C debe ser visto como “un paradigma otro”. Antes que un nuevo paradigma “desde Latinoamérica” (por ejemplo, la teoría de la dependencia): “El proyecto de M/C no se encuentra en una historia lineal de paradigmas o epistemes. Entenderlo así significaría integrarlo en la historia del pensamiento moderno”<sup>22</sup>. Así mismo, el pensador Colombiano, señala que este cuerpo de trabajo constituye una novedosa perspectiva desde Latinoamérica, aclarando que no es sólo para Latinoamérica, sino para el mundo de las ciencias sociales y humanas en su conjunto. Según él, esto no significa que el trabajo de dicho grupo es sólo de interés para las

---

<sup>20</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, 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.

<sup>21</sup> ESCOBAR, Arturo. “Mundos y conocimientos de otro modo”. *En: Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre, 2003

<sup>22</sup> *Ibid.*, p., 53-54

supuestamente universales ciencias sociales y humanas, sino que el grupo busca intervenir decisivamente en la discursividad propia de las ciencias modernas para configurar otro espacio para la producción de conocimiento (una forma distinta de pensamiento, un paradigma otro, la posibilidad de hablar sobre "mundos y conocimientos de otro modo"). Lo que este grupo sugiere es que un pensamiento otro, un conocimiento otro (y otro mundo, en el espíritu del Foro Social Mundial de Porto Alegre) son ciertamente posibles<sup>23</sup>.

Por otra parte, Escobar con el propósito de hacer una especie de ubicación teórica y antecedentes del grupo en el pensamiento latinoamericano señala que existe un significativo número de factores que podrían entrar en la genealogía de la red: la teología de la liberación desde los sesenta y setenta; los debates en la filosofía y la ciencia social latinoamericana sobre nociones como filosofía de la liberación y una ciencia social autónoma (Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); la teoría de la dependencia; los debates en Latinoamérica sobre la modernidad y la posmodernidad de los ochenta.

Así mismo, en el texto anteriormente referenciado de Escobar, el cual hace parte de una reflexión que este autor presentó en el Tercer Congreso Internacional de Latinoamericanistas en Europa, realizado en Ámsterdam en julio de 2002, que llevaba por título *Cruzando fronteras en América Latina* y que fue publicada un año más tarde en la revista *Tabula Rasa*, el antropólogo colombiano presenta el trabajo adelantado por el colectivo M/C, ya que se constituye en una red transdisciplinaria de investigadores latinoamericanos en torno a la relación entre modernidad y colonialidad.

En éste texto, dicho autor ubica los cinco ejes conceptuales adoptados por el programa de investigación de M/C:

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p., 53

1. 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.
2. Una atención persistente al colonialismo y al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivos de la modernidad; esto incluye la determinación de no pasar por alto la economía y sus concomitantes formas de explotación.
3. 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.
4. 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.
5. 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 centro.

A partir de estos lineamientos es que convergen las ideas de pensadores como los anteriormente mencionados. Sus trabajos se encuentran orientados a buscar alternativas al orden colonial, el cual lo identifican desde tres perspectivas que a su vez, se complementan: el poder, el saber y el ser. Esto será detallado un poco mas adelante. Por ahora solo se dejara por reseñado las ideas básicas que constituyen los pilares del grupo.

Para continuar, no hay que perder de vista que, como se anotaba anteriormente, las discusiones de este grupo se articulan en torno a la relación entre modernidad



y colonialidad desde las perspectivas de los estudios poscoloniales y el pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX. Ahora bien, es válido preguntarse ¿por qué este grupo de investigadores consideran que es necesario un nuevo entendimiento de la modernidad?

En un apartado anterior cuando se reflexionaba sobre lo “poscolonial” se anotaba que desde la perspectiva crítica de los estudios poscoloniales no sólo se revisa el pasado con miras a construir reflexiones devastadoras sobre este. Sino que dicha vuelta atrás se hace con el fin de examinar en los tiempos de hoy el legado de colonial, para desestructurar aquellos discursos que todavía mantienen dicho orden. De esta manera, los teóricos de M/C reconocen que en la actualidad, más que el fin de la modernidad (como pretenden hacer creer algunos autores posmodernos) lo que se vive es una reorganización posmoderna del poder colonial moderno, que se conoce como globalización. De esta manera, anota Escobar: “la globalización conlleva a la universalización y la radicalización de la modernidad. De ahora en adelante nos enfrentamos a un universo eurocéntrico. La globalización neoliberal es el último diseño global creado a partir de la historia local de la euro-modernidad dominante”<sup>24</sup>.

De aquí que, y de acuerdo también a lo que ya se había anotado anteriormente, visualizar así lo poscolonial, permite repensar no solo la modernidad sino también la posmodernidad, desde la poscolonialidad. En este sentido, la colonialidad es constitutiva de la modernidad y no derivada como se piense al interior del grupo y, la poscolonialidad lo es de la posmodernidad<sup>25</sup>. Así pues, se piensa el orden moderno desde una perspectiva no eurocéntrica. Lo cual permite desentrañar aquellos discursos que continúan sirviendo a la empresa colonialista.

---

<sup>24</sup> Conversación con Arturo Escobar el 5 de agosto de 2009 en la Pontificia Universidad Javeriana. Sesión “No más de 20. Diálogos Intergeneracionales”.

<sup>25</sup> En el apartado siguiente se reseñará un poco más en torno a la discusión de categorías tales como “colonialidad” y “poscolonialidad”. Por ahora solo se mencionan someramente.

Como se puede destacar en los ejes conceptuales ubicados por Escobar en su texto y resaltados aquí anteriormente, hay una insistencia por repensar la modernidad. Lo que Santiago Castro-Gómez recordando a Enrique Dussel denomina, *la des-trucción del mito de la modernidad*<sup>26</sup>. Es muy importante reconocer de nuevo en este punto que la crítica a la modernidad y al eurocentrismo, puntos capitales en los estudios poscoloniales tienen ya una tradición en el pensamiento latinoamericano.

Por su parte Dussel, heredero de toda esta tradición 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 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,

---

<sup>26</sup> Ver, CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005, p., 42-49

y con el descubrimiento de América hispánica, todo el planeta se torna el “lugar” de “una sola” *Historia Mundial*.<sup>27</sup>

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 eurocentricos. 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 asume<sup>28</sup>.

En esta misma dirección el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”, agudiza mucho mas 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,

---

<sup>27</sup> 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, p., 41-56

<sup>28</sup> 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.

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"<sup>29</sup>.

Con argumentos como los anteriores, se empieza a repensar la modernidad desde un "paradigma planetario". Así, el autor de "*Mundos y conocimientos de otro modo*" señala que pensar desde los anteriores ejes 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 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"<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> DUSSEL, Enrique. *1492: 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, p., 36-37

<sup>30</sup> ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo. Óp. Cit.*, 60-61

#### **1.4 CATEGORIAS DE ANÁLISIS: *A propósito de la triada colonial***

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 colonialismo<sup>31</sup> 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 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.

Haciendo alusión a lo anterior, hay que decir que la colonialidad opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales, libidinales y epistémicas que posibilitan la re-producción de relaciones de dominación. En

---

<sup>31</sup> 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.

últimas el “poder inmaterial” (por llamarlo así), gracias al cual se llevó a cabo la empresa colonial y la instauración del “poder material” (anteriormente reseñado como colonialismo) y que alude en gran parte al poder político, militar y económico. 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 primordial de la crítica poscolonial es hacer visibles los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el discurso colonial.

De acuerdo a todo lo que se ha venido diciendo, es susceptible resaltar que la crítica poscolonial permite volver sobre el discurso colonial y revisarlo desde una manera novedosa y crítica, reconociendo por discurso colonial a un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados. De esta forma, se entiende que el discurso colonial no sólo recibe legitimación por parte de la ciencia moderna, sino que juega un papel importante en la configuración del imaginario científico de la Ilustración<sup>32</sup>.

Regresar sobre el discurso colonial y revisarlo de una manera novedosa y crítica 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*<sup>33</sup>, de las cuales se pueden reseñar dos dimensiones, una discursiva y otra ontológica.

---

<sup>32</sup> 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

<sup>33</sup> 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.*

El ámbito discursivo de la colonialidad hace alusión precisamente al discurso colonial como estrategia de dominación, diferente al poder político y militar del colonialismo. En otras palabras, lo que se señala como los imaginarios culturales, lo cognitivo, lo simbólico, lo epistemológico. De esta manera, y reconociendo la influencia de Foucault en este punto, se ubica la colonialidad del poder y del saber en este ámbito. Pues fue este pensador francés quien argumentó que en el discurso se articulan verdad y poder<sup>34</sup>. La dimensión ontológica se refiere a los modos de vida y acciones incorporadas y naturalizadas en el *habitus* de los actores sociales, es decir, a la internalización del discurso colonial y de las estructuras coloniales en la vida de los colonizados. Así, a este ámbito pertenecería la colonialidad del ser.

#### **1.4.1 Colonialidad del poder:**

Al igual que Dussel y Mignolo, el sociólogo peruano Aníbal Quijano, representa una de las figuras centrales del colectivo M/C. Así pues, este pensador es quien desarrolla el concepto de *colonialidad del poder*. Con esta categoría de análisis se hace referencia a la estructura específica de dominación implementada en las colonias americanas desde 1492. Una dominación por medios no coercitivos.

En esta medida, *la colonialidad del poder*, hace parte del componente discursivo de la colonialidad, 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

---

<sup>34</sup> Para ampliar este argumento se pueden mirar textos del pensador francés como *el Orden del discurso* y *Las palabras y las cosas*.

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.<sup>35</sup>

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.

El sociólogo peruano hace énfasis en que el control 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.

Aníbal Quijano 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

---

<sup>35</sup> 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 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.<sup>36</sup>

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

---

<sup>36</sup> 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

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.

#### **1.4.2 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-Gómez<sup>37</sup>.

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,

---

<sup>37</sup> CASTROGÓMEZ, 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.

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 legitima a la ciencia como el único tipo de conocimiento útil. De lo anterior se 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, empiezan desaparecer, y este proceso corre paralelo con la emergencia de la racionalidad científico 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 una 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 perneado las ciencias sociales de todo el planeta haciendo que la mayor parte de los saberes sociales del mundo periférico sea igualmente eurocéntrico<sup>38</sup>.

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.

### **1.4.3 Colonialidad del ser:**

---

<sup>38</sup> 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.

Con esta nueva categoría, se hace alusión al ámbito ontológico de la colonialidad, desde cual se evidencia la naturalización de aquellas formas discursivas en la vida del colonizado. Este concepto es estudiado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado-Torres, quien en el texto el *Giro Decolonial*, editado por Grosfoguel y Castro-Gómez, presenta una enriquecedora reflexión en torno a dicho término. Hay que anotar que respecto a esta figura conceptual se encuentra poca bibliografía y trabajos que contribuyan al desarrollo de la misma. De aquí que sea tan relevante la labor de Maldonado-Torres para mostrar lo que se entiende por colonialidad del ser.

Aunque si bien el concepto no es acuñado por el filósofo puertorriqueño, sino por Walter D. Mignolo, es pertinente reconocer la importancia de Maldonado-Torres en las contribuciones que ha hecho para el desarrollo de tal concepto. Ya que, para el año 2000, cuando declara haber escuchado por primera vez el término, llevaba algún tiempo estudiando la ontología de Martín Heidegger y el trabajo de Emmanuel Levinas, así como de algunos autores de la tradición fenomenológica, lo que le abriría un vasto horizonte de análisis.

Hay que admitir que este autor parte de la idea sembrada por Mignolo alrededor de la *colonialidad del ser* y los desarrollos de conceptos como *colonialidad del poder* y *colonialidad del saber*. En este orden de ideas, el semiólogo argentino-estadounidense 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. Y, si la del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación, y la del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, la *colonialidad del ser* se refiere, 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”<sup>39</sup>.

Maldonado-Torres recoge ideas como las anteriores para su contribución al desarrollo de dicho concepto, pero se distancia del plano lingüístico 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 fracturas<sup>40</sup>. 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 subalternos<sup>41</sup>.

Es precisamente el sentido que toma tal categoría con el filósofo puertorriqueño el que interesa en este trabajo. De esta forma, dicho pensador enfoca el problema de la *colonialidad del ser* como la negación del ser, 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 animales<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> MIGNOLO, Walter. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica”. En: DE SOUSA SANTOS, Boaventura. (Ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ‘ciências’ revistado*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2003. Citado por: MALDONADO-TORRES, Nelson. “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL 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.

<sup>40</sup> MALDONADO-TORRES, Nelson. *Óp. Cit.*, 130-131

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p., 130

<sup>42</sup> 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 inicio con dos grandes genocidios: el de la población africana y el genocidio de la población indígena. Para profundizar en el tema se puede acudir a MALDONADO-TORRES, Nelson. *Óp. Cit.* O también MALDONADO-

En esta medida, la colonialidad no es solo 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.

## 1.5 SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ Y LOS ESTUDIOS POSCOLONIALES

Antes de terminar este capítulo se hace importante señalar someramente la relación de Santiago Castro-Gómez, referente desde el cual se adelantará la reflexión sobre el tema de la “Identidad Nacional Colombiana”, con los estudios poscoloniales.

Con respecto a esto hay que anotar que él mismo, no se considera como un teórico “poscolonial”. En efecto, tiene razón porque en ninguno de sus trabajos se encuentra un análisis de lo que sería la esencia de los estudios poscoloniales. Ahora bien, eso no lo hace exento de utilizar algunas categorías y perspectivas propias de estos estudios, sobre todo de su aparato crítico.

Este último aspecto es importante por la posición que Castro-Gómez ha adoptado desde su primera obra: *la crítica de la razón latinoamericana*. Así pues, este autor colombiano se puede situar<sup>43</sup> en una línea crítica de pensamiento, desde la cual

---

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.

<sup>43</sup> Aquí hay que reconocer también que a este pensador no le gusta ser ubicado, encasillado o etiquetado de ninguna manera. Siendo así consecuente con lo que piensa, pues para él la verdadera tarea que como académico debe emprender es una lucha contra todo intento de reducción a la unidad en nombre de cualquier cosa (el logocentrismo, o la identidad, por ejemplo). Sobre este punto se volverá en el siguiente capítulo. Por ahora, solo se mencionará que aquí se

discute temas como el capitalismo, la cultura, el eurocentrismo, el racismo, la colonialidad, entre otros.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo anterior y sabiendo, con autores clásicos de la teoría poscolonial como Robert Young, que la crítica poscolonial se dedica a descentrar y desplazar el pensamiento occidental, examina sus conexiones con el colonialismo y el racismo, cuestiona la forma de la historia historicista occidental como una totalidad ordenada y una narrativa única que resume todas las historias del mundo, cuestiona el canon disciplinario<sup>44</sup>, entonces se podría pensar que, por obras como *la Hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos Oníricos* (2009), el profesor Castro-Gómez si hace empleo de esta forma crítica del pensar.

Por otra parte, también hay que subrayar que el modo de proceder de este investigador no se limita únicamente a la implementación de categorías poscoloniales, también maneja algunos elementos expuestos por Foucault, como la arqueología y la genealogía. De esta manera, se puede pensar que este autor ha utilizado algunos elementos de la crítica poscolonial, sobre todo de autores latinoamericanos (Mignolo, Quijano), para avanzar hacia una lectura genealógica de la historia de Colombia. Así, por tanto, se hace posible escuchar a este investigador de temas afines al pensamiento poscolonial, pero no en nombre de “la teoría poscolonial” sino desde el uso que él le ha dado.

---

trata de ubicar al autor de alguna manera para facilitar su estudio y su relación con los estudios poscoloniales.

<sup>44</sup> Estas características son constantemente reiteradas por pensadores que reflexionan sobre la crítica poscolonial. Para ampliar esta información se recomienda acudir a: YOUNG, Robert, J. C. *¿Qué es la crítica poscolonial?* En: <http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf>. Traducido por María Donapetry



## **2. LA SEMBLANZA DE UN PENSAMIENTO:**

### ***Seguimiento a la Obra de Santiago Castro-Gómez***

El siguiente capítulo tiene como objetivo reflexionar en torno a la obra del profesor colombiano Santiago Castro-Gómez. De esta manera, se empieza a encauzar el trabajo hacia el fin para el cual fue propuesto. El análisis de libros como *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) *La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos Oníricos* (2009); mostrará el pensamiento del autor y la evolución del mismo, además de ofrecer pistas de influencias teóricas, así como de distanciamientos y puntos de crítica.

Esta tarea resulta ser fundamental para el abordaje del tercer capítulo, puesto que conocer el autor y su forma de pensar facilita enunciar la concepción de Castro-Gómez referente a la “Identidad Nacional Colombiana”. En este orden de ideas, para el desarrollo de dicha tarea, se tomará por separado a cada uno de los textos resaltados. Consecuentemente, se seguirá una línea cronológica que dejará entrever, como se ha dicho, la evolución seguida por el autor a lo largo de su desarrollo intelectual.

Ahora bien, la forma en la que se realizará este trabajo no pretende en ningún momento ser equivalente a un resumen, ni mucho menos a una esquematización del texto, lo que se quiere con esta tarea, es rescatar algunos aspectos relevantes de cada texto a través de los cuales se reconozca el *modus operandi* del autor en cuestión.

Así las cosas, se proseguirá a hacer la sistematización de los textos aludidos tratando de respetar al máximo los postulados del autor. Aunque, como él mismo reconoce, una vez que los libros son escritos y publicados, ya dejan de ser de la persona que los escribe, adquieren vida propia y, por tanto, se convierten en objeto de diversas interpretaciones.

## **2.1 CRÍTICA DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA: *El distanciamiento con la tradición latinoamericanista***

Este texto, que constituye el primer libro de Castro-Gómez, escrito hacia el año de 1995 y publicado en el año de 1996 en la ciudad de Barcelona y del cual hoy día es casi imposible conseguir ejemplares, es fruto, como el autor mismo lo anota, de una serie de artículos y ponencias que reflexionaban en torno a problemas relativos a la filosofía y el pensamiento latinoamericano. Por tal motivo, los capítulos que lo conforman no pretenden integrarse, ni se integran en una reflexión sistemática, como conforman algún tipo de unidad teórica. Ellos son, ante todo, desplazamientos que se articulan en el espacio donde emergen, convergen y divergen aquellas narrativas posmodernas y poscoloniales que en los últimos años han dado cuenta de la manera como se construyen socialmente los discursos sobre el “otro”<sup>45</sup>.

Es muy importante tener en cuenta que aquí se está hablando de un autor que aún vive y que se halla en auge de su producción académica e intelectual. Por lo tanto, hay que dejar en claro que esta primera obra presenta apenas algunos esbozos de lo que vendrá hacer y, de lo que seguramente será, su propuesta teórica.

---

<sup>45</sup> CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Óp. Cit., p.12

Así mismo, es relevante registrar que desde tal escrito se empieza a visibilizar el distanciamiento, que con obras posteriores será mucho más evidente, con la tradición latinoamericanista de historia de las ideas para dirigirse hacia el lado de la genealogía, la arqueología y, en general, de la propuesta foucaultiana.

En este orden de ideas, el propósito del libro es examinar cuáles fueron los órdenes epistemológicos, las prácticas discursivas y los mecanismos disciplinarios que hicieron posible en el siglo XX la construcción de un objeto de conocimiento llamado “Latinoamérica”, y de una serie de saberes filosóficos sobre “lo latinoamericano”. Retomando de esta manera, algunos puntos de análisis abordados por Said dos décadas atrás. Así pues, el autor anota:

Mi propósito es mostrar que los principales temas, registros y motivos esgrimidos por la filosofía a favor de una “exterioridad” latinoamericana con respecto de la modernidad occidental son, en realidad, discursos pertenecientes a un orden típicamente *moderno* del saber, en cuya articulación y difusión han jugado un papel fundamental los *intelectuales*. El proyecto de una crítica de la *razón latinoamericana* es proseguido, entonces, como un ejercicio deconstructivo de aquellas narrativas que, en base a la creación de identidades homogéneas, insisten en presentar a Latinoamérica como lo “otro absoluto” de la modernidad, e incluso como el continente llamado a mostrar un nuevo camino de liberación para toda la humanidad<sup>46</sup>.

Al igual que el pensamiento de Foucault, como se ha dicho, también la hermenéutica de la *Intelligentzia* urbana propuesta por Ángel Rama y la recepción latinoamericana del debate posmoderno, especialmente en el área de las ciencias sociales (N. García Canclini, J. Martín Barbero, J.J. Brunner) se convierten en los puntos centrales de orientación para el abordaje del autor. De igual modo, es pertinente tener en cuenta los aportes de pensadores(as) como Edward Said,

---

<sup>46</sup> *Ibid.* p.12

Homi Bhabha, Gayatri Spivak y Walter Mignolo, quienes han venido reflexionando sobre el problema epistemológico del discurso colonial.

*Pero ¿Qué es lo que le permite pensar al autor en cuestión que los saberes sobre Latinoamérica y sobre lo latinoamericano son discursos pertenecientes al orden moderno del saber?*

Para empezar su trabajo, el profesor Castro-Gómez, reconoce que el programa de una *crítica de la razón latinoamericana* se formuló por primera vez en Colombia gracias a las discusiones que se llevaban al interior del “Grupo de Bogotá”, como se conoce al conjunto de profesores de la Universidad Santo Tomás que reflexionaban en torno a los temas del pensamiento latinoamericano.

Desde la perspectiva de este grupo, la crítica de la razón latinoamericana es entendida, en palabras de Daniel Herrera, como un programa orientado a “descubrir la ‘teleología inmanente’ de nuestro mundo circundante, y capaz de explicitar las ‘formas invariables’ que dan sentido a los modos de ser que nos identifican como hombres latinos”<sup>47</sup>

El anterior argumento resulta ser muy importante para Castro-Gómez por dos motivos básicamente, ya que afectan y tienen fuertes consecuencias en su propuesta. Primero, porque constituye y lo conduce a un distanciamiento con la tradición de la filosofía latinoamericana y, segundo, porque lo lleva a creer que los discursos inspirados en nombre de dicha tradición se encuentran anclados en el orden moderno del saber.

La primera de las consecuencias es de tipo metodológica. Las formulaciones clásicas e incluso las actuales del pensamiento filosófico latinoamericano se

---

<sup>47</sup> HERRERA RESTREPO, Daniel. “Nosotros y la fenomenología”. En: Autores Varios. *Tendencias actuales de la filosofía en Colombia*. Bogotá: USTA, 1988, p. 154-174. Citado por CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Óp. Cit. p., 10

encuentran orientadas por los lineamientos historicistas de *Historia de las Ideas*. A su juicio, propuestas como la del “sujeto latinoamericano” de Roig y la del “proyecto asuntivo” de Zea, son solamente máscaras totalizantes, discursos que buscan encuadrar en diferentes categorías la homogenización de la vida colectiva, en últimas, reducir a la unidad la multiplicidad de sujetos híbridos que elaboran *estrategias orales de resistencia* para transitar las contingencias del presente<sup>48</sup>.

De esta manera, el “otro” es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es posible conocer, clasificar y controlar. Esto permitió que problemas relativos al sexo, la raza, el idioma y las etnias, así como los modelos alternativos de sexualidad y formas diferentes de conocimiento y de acción política, fueran integrados en categorías sustancialitas como “pueblo”, “clase”, y “nación”, o subsumidas en metanarrativas o metarrelatos que privilegiaban modelos eurocéntricos y androcéntricos de subjetividad. Así, el filósofo colombiano sostiene:

Tanto las utopías renacentistas como los discursos sobre el “buen salvaje” son fetichizaciones de un objeto que solo puede ser controlado en la medida en que puede ser reducido a una unidad representable. Los “discursos de identidad” son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al otro como un todo homogéneo. Por ello, rechazar estas prácticas colonialistas no significa apelar a una supuesta “autenticidad cultural” del sujeto colonizado, pues este tipo de idealizaciones recaen en el mismo sustancialismo logocéntrico que se quiere superar<sup>49</sup>.

De esta forma, conociendo tales efectos, Castro-Gómez toma partida y se distancia del proyecto historicista de la filosofía latinoamericana, para dirigirse hacia una postura influenciada por la genealogía. Así pues, es importante

---

<sup>48</sup> CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Óp. Cit. p., 117.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p., 146

distinguir que, si bien, en este libro se anuncia el método, será en los textos posteriores donde se hará la aproximación empírica desde el mismo, es decir, los estudios de caso.

Por otra parte, para sustentar esta decisión se apoya en Foucault y citándolo afirma: “la genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido... Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. [Su tarea] es al contrario,... localizar los accidentes, las mínimas desviaciones, los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros”<sup>50</sup>.

En lugar de crear narrativamente una serie de *continuidades* que harían posible reconstruir la *evolución* del pensamiento latinoamericano, tal como lo propone Zea, la genealogía se ocupa de mostrar las rupturas, los vacíos, las fisuras y las líneas de fuga presentes en la historia. Y esto no lo hace impulsada por algún malvado placer destructivo, sino porque sospecha que es justamente ahí, en el espacio de las discontinuidades, donde se articulan las voces de aquellos que habitan la “ciudad real” de la que habla Ángel Rama<sup>51</sup>. Así las cosas, según este pensador, la genealogía no pretende en ningún momento “representar” esas voces. Todo lo contrario, ella busca excavar bajo el suelo de aquellos discursos que sí han pretendido hablar en nombre del “pueblo” y mostrar cuáles son las capas heterogéneas sobre las que se construyen.

El segundo motivo, al cual se aducía anteriormente, hace referencia al despliegue y sustento de la razón moderna, lo que a su vez tiene mucho que ver con el anterior señalamiento. Apoyado en la descripción que hace Foucault de la episteme moderna, señala que los discursos historicistas de la filosofía

---

<sup>50</sup> FOUCAULT. Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos, 1992, p., 27. Citado por CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Óp. Cit. p., 116.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 116-117

latinoamericana, inspirados en los análisis de la “Historia de las Ideas”, se inscriben en el orden moderno del saber. Ya que, según el pensador francés, la filosofía de la historia es un registro perteneciente a la razón moderna, hace parte al sistema de discursos científicos que logró imponerse en los medios académicos europeos a mediados del siglo XIX<sup>52</sup>.

Hay que recordar que, el concepto de *episteme* en Foucault hace referencia a un conjunto de relaciones de poder, normas sociales, reglas de jurisprudencia y procedimientos de exclusión que hacen posible el ejercicio de una práctica discursiva en una época determinada. Se trata, pues, de la organización genealógica subyacente al saber; de las “placas tectónicas” –por así decirlo- sobre las cuales se van esquematizando nuestras experiencias más fundamentales y que produce, finalmente, una serie de saberes tendientes a ordenar y otorgar sentido a esas experiencias<sup>53</sup>.

Así pues, se considera que la filosofía de la historia funde sus cimientos en los planteamientos kantianos sobre las condiciones *a priori* del conocimiento establecidas por un sujeto capaz de darse representaciones objetivas de sí mismo. Y pues como se conoce estos presupuestos, son los mismos que fundamentan la ciencia moderna. Lo cual quiere decir que la filosofía de la historia y la ciencia moderna se encuentra situadas en el mismo suelo epistémico.

De este modo, el profesor colombiano argumenta:

El registro “filosofía de la historia” se comporta, entonces, como la representación que un *sujeto preexistente* hace de su devenir en la historia, y en la que ésta aparece como el lugar en donde se va cumpliendo poco a poco, a través de revoluciones y contrarrevoluciones, la promesa de su propia liberación. De este modo, la historia es

---

<sup>52</sup> FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo XXI, 1968, p., 217.

<sup>53</sup> CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana. Óp. Cit.* p., 154. Para ampliar esta información se puede consultar el texto *Las palabras y las cosas*.

narrada como un proceso dialéctico de autoconstitución de la “conciencia” mediante la reflexión crítica. A través de la crítica, el “sujeto de la historia” avanza hacia la configuración de nuevas formas de autoconciencia que recogen los contenidos de la época anterior y los asume en un movimiento de síntesis.

De esta manera y según todo lo anterior, se puede observar un distanciamiento del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez con la tradición latinoamericanista. En este sentido, se puede decir que, si hacer filosofía latinoamericana implica valerse del registro de la filosofía de la historia y de la Historia de las Ideas como lo han hecho sus grandes representantes, entonces el profesor Castro-Gómez no hace filosofía latinoamericana. Lo que pretende en últimas, este autor, es desenmascarar aquellos discursos o tecnologías que producen la idea de una unidad latinoamericana con pretensiones de dominio y control, discursos que devienen en prácticas de marginalización y exclusión, a partir de la implementación del método genealógico, que en este libro empieza a vislumbrarse. Así, se considera que el “latinoamericanismo” es otra forma de poder colonial, porque opera bajo los mismos parámetros de otrificación y exotización del discurso colonial. En esta dinámica, ***la crítica de la razón latinoamericana deviene en una crítica de los discursos que postulan una supuesta “razón latinoamericana”<sup>54</sup>***.

Como él mismo anota, en la *Crítica de la razón latinoamericana* se abre ya el proyecto filosófico de la genealogía como analítica de la colombianidad. Este libro busca desmarcarse de cualquier tipo de filosofía que busca los orígenes de una “identidad latinoamericana”. Nada de “historia de las ideas”, nada de “filosofía latinoamericana”, nada de “filosofía de la liberación”. En lugar de hablar de Latinoamérica como de una entidad previa, dada de antemano, cuya identidad colonizada se debe “revelar” “desnaturalizar” aquellos discursos que conforman

---

<sup>54</sup> CASTRO GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Óp. Cit. p., 12.



dicha unidad teórica. Trabajo del cual se encargará el profesor Castro-Gómez en sus textos posteriores.

Consecuentemente, este libro se concentra en trazar la genealogía de los discursos que producen esa entidad y la naturalizan. Discursos que convergen en una formación discursiva específica: el Latinoamericanismo. Así pues, el Latinoamericanismo – al igual que el Orientalismo del que habla Edward Said – produce a América Latina como un “otro”. Se trata de un discurso colonial que resuena mucho con los diversos populismos que aparecen una y otra vez en este continente<sup>55</sup>.

## **2.2 LA HYBRIS DEL PUNTO CERO: CIENCIA, RAZA E ILUSTRACIÓN EN LA NUEVA GRANADA (1750-1816).**

### ***Por una apuesta metodológica transdisciplinaria.***

El libro *La Hybris del punto cero* (2005), hace parte del trabajo de tesis doctoral que realizó el profesor Castro-Gómez en el programa de Letras de la Universidad de Frankfurt, Alemania. El cual se trata de un estudio arqueo-genealógico sobre las prácticas científicas realizadas por los criollos ilustrados en la Nueva Granada durante la segunda mitad del siglo XVIII y principios del siglo XIX, y sus relaciones con la organización geopolítica de este periodo.

En primera instancia, se puede reconocer que este libro se inscribe dentro de un proyecto macro, del cual sería su primer capítulo y encontraría su continuidad con

---

<sup>55</sup> Sobre este punto se puede consultar la entrevista realizada a Santiago Castro-Gómez anexada al final de este trabajo.

*Tejidos Oníricos*. Desde un punto de vista epistémico, el libro es una apuesta por un tipo de investigación transdisciplinaria y una aproximación empírica, que busca articular un proyecto de frontera entre la filosofía, la historia y la sociología; tal proyecto ha sido denominado por el profesor Castro-Gómez como “historia cultural del capitalismo en Colombia”<sup>56</sup>. De esta manera, se adopta dos postulados, el de la heterogeneidad estructural y el de la producción de sujetos, para mostrar que durante la segunda mitad del siglo XVIII, el capitalismo (en su fase mercantil) se manifiesta en Colombia (Virreinato de la Nueva Granada) como un *régimen de soberanía* que produce un tipo específico de sujetos<sup>57</sup>.

Ahora bien, sabiendo ya que la *hybris del punto cero* es un ejercicio arqueo-genealógico de las prácticas discursivas llevadas a cabo en la Nueva Granada por criollos ilustrados, no se pretende hacer un seguimiento a cada uno de los casos allí estudiados, sino dar a conocer el potencial mismo del método implementado, a través de sus resultados y de las conclusiones a las que llega el autor.

Este libro, tiende a ser ubicado por algunos académicos en la línea de pensamiento de los estudios poscoloniales y se constituye en una de las primeras aproximaciones empíricas al tema desde esta perspectiva teórica. Ello suele ser sustentado argumentando que, esta obra presenta el mismo punto de partida con el cual inician dichos estudios, ya que desde los planteamientos poscoloniales se considera que aún más grave que el colonialismo y el poder político y militar, es el poder “inmaterial”, “discursivo”, “simbólico” al cual se denomina *colonialidad*. En este orden de ideas, este texto sostiene que la violencia ejercida por el colonialismo europeo en el mundo no fue solo física y económica sino también “epistémica”. Es así, como pone de relieve en la Nueva Granada los nexos entre ciencia y política, conocimiento y poder, a partir de las prácticas de los ilustrados criollos, dando lugar a lo que desde los estudios poscoloniales se denomina

---

<sup>56</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero*. Óp., Cit., p, 1

<sup>57</sup> *Ibíd.*, 3

“violencia epistémica”. Siguiendo así, de alguna manera el camino iniciado por Edward Said, quien había visibilizado las conexiones entre colonialismo y ciencias sociales.

Como se ha dicho en el anterior capítulo, la crítica poscolonial permite volver sobre el discurso colonial y revisarlo desde una manera novedosa y crítica. Reconociendo por discurso colonial a un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados. Entendido de esta forma, el discurso colonial no sólo recibe legitimación por parte de la ciencia moderna, sino que juega un papel importante en la configuración del imaginario científico de la Ilustración<sup>58</sup>.

Estas ideas le permiten al profesor Castro-Gómez formular su analogía de *la Hybris del punto cero*. Así, subraya:

Me refiero a una forma de conocimiento humano que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad, partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte del observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir, que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo... Ya no podían coexistir diferentes formas de “ver el mundo”, sino que había que taxonomizarlas, conforme a una jerarquización del tiempo y del espacio. Todas las demás formas de conocer son declaradas como pertenecientes al “pasado” de la ciencia moderna; como “doxa” que engaña los sentidos; como “superstición” que obstaculiza el tránsito hacia la “mayoría de edad”; como “obstáculo

---

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p 64

epistemológico” para la obtención de la certeza. Desde la perspectiva del punto cero los conocimientos humanos son ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde de la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal, desde oriente hasta occidente. Estamos, entonces, frente a una estrategia epistémica de dominio que, como veremos en el capítulo que sigue, todavía continúa vigente<sup>59</sup>.

Para ilustrar lo anterior, se puede observar uno de los casos estudiados por el autor colombiano. Así pues, se visualiza el papel del médico español José Celestino Mutis, desde donde los nexos entre ciencia y política, conocimiento y poder, se hacen explícitos.

Hacia 1761, fecha en la que llega de Mutis a estas tierras, América Latina se encontraba 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 el naturalista Mutis.

---

<sup>59</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Óp., Cit., 63

De esta forma y, teniendo en cuenta el accionar de la crítica postcolonial, se puede pensar que la influencia del sabio naturalista y su legado no ayudaron a salir del todo al pueblo neogranadino del yugo colonial, sino que por el contrario, lo que hicieron fue cambiar la racionalidad del poder, con la introducción de nuevos saberes y nuevos mecanismos de control. Tal racionalidad, desde la perspectiva del profesor Castro-Gómez, se denominará *la Hybris del punto cero*.

Todo lo anterior le permite al pensador colombiano afirmar que: “Quizá el ejemplo más claro del modo como el conocimiento científico, el poder colonial y el discurso de la pureza de sangre se encontraban estrechamente vinculados en la Nueva Granada, sea el de la famosa disputa entre José Celestino Mutis y Sebastián López Ruiz por la paternidad del descubrimiento de la quina”<sup>60</sup>.

Según Castro-Gómez, el tema específico de la pelea entre Mutis y el médico criollo López Ruiz, muestra claramente la esencia de lo que designa como “la hybris del punto cero”. Ya que en ese caso puntual, se evidencia cómo el ideal científico, seguido por la pureza de sangre, patrocina los nexos entre la hybris del punto cero, la expropiación epistemológica de lo saberes tradicionales y los intereses económicos de la elite criolla. Así, siendo Mutis un adalid de la ciencia moderna se atribuye una natural superioridad frente al criollo inferior racial y epistemológicamente.

El filósofo colombiano compara esto con el pecado de la *hybris* del cual hablaban los griegos cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Es la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y elevarse a la más alta condición: es el desconocimiento de los límites del conocimiento. Así mismo, para los ilustrados el ideal científico consistía en tomar distancia epistemológica frente al objeto observado, que desde Descartes era

---

<sup>60</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero*. Óp., Cit., p., 216

entendido como fuente de error y confusión, para ubicarse como observadores imparciales y objetivos del mundo. Los pensadores criollos neogranadinos, al pretender no contar con un lugar de enunciación y traducción de la ciencia, serían culpables del pecado de la *hybris*. En el texto se pretende resolver esta tensión, la que se acumula entre la carencia de un lugar particular de enunciación y los intereses geoculturales y geopolíticos que marcaron su producción, lo que sin duda tuvo repercusiones en el proyecto criollo de conformar el Estado nacional en el siglo XIX.

Volviendo a la mención que se hacía a Descartes, hay que recordar que el padre del racionalismo en la primera de sus *Meditaciones Metafísicas*, expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas aquellas opiniones ancladas en el sentido común. Por ello, según él, hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural: “Esas viejas y ordinarias opiniones tornan a menudo a ocupar mi pensamiento, pues el trato familiar y continuado que han tenido conmigo les da derecho a penetrar en mi espíritu sin mi permiso y casi adueñarse de mi creencia”<sup>61</sup>. De esta manera, Descartes recomienda que esas “viejas y ordinarias” creencias sean suspendidas o puestas “entre paréntesis” por el entendimiento, con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el que sea posible construir de nuevo todo el edificio de la ciencia. Es precisamente ese punto absoluto de partida, en donde el observador hace tabula rasa de todos los conocimientos aprendidos a través de la tradición cultural y la creencia, es lo que Castro-Gómez denomina el “punto cero”. Por ello, comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo, de trazar las fronteras y establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo, además, cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Así pues, ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder

---

<sup>61</sup> DESCARTES, R. *Meditaciones Metafísicas*. Argentina: Aguilar- Ediciones Orbis, 1986

de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado<sup>62</sup>.

Ahora bien, una de las consecuencias de la *Hybris del punto cero* es que es la invisibilización del lugar particular de enunciación para convertirlo en un sin lugar, en un universal. Esta tendencia a convertir una historia local en diseño global, corre paralela al establecimiento de ese lugar particular como centro de poder geopolítico<sup>63</sup>.

Esto, a su vez, conlleva al profesor Castro-Gómez a pensar que la ilustración no es un fenómeno *européico* que se “difunde” luego por todo el mundo, sino que es, ante todo, un conjunto de discursos con diferentes lugares de producción y enunciación que gozaban ya en el siglo XVIII de una circulación mundial. Así pues, este pensador, se da a la tarea de relacionar entre sí algunos de los lugares y discursos de la ilustración, con el fin de mostrar que la empresa colonial recibe legitimación del imaginario científico de la ilustración, pues según él, tanto el discurso colonial como el discurso científico ilustrado formaban parte de una misma y compleja red planetaria de ideas científicas, de sentimientos libertarios, de actitudes raciales y de ambiciones imperialistas<sup>64</sup>.

De esta manera, se establecen una serie de prácticas de dominación, como por ejemplo el ordenamiento de “las muchas formas de conocer”, donde el conocimiento científico ocupa el lugar más alto. De igual modo, la organización de la población a partir de una escala científica, donde el negro, el indio y mestizo ocupan los lugares inferiores. Este escenario que lleva al autor a pensar que en la periferia colonial americana, *Aufklärung* (la ilustración) no solo era el lugar de distancia epistémica de la ciencia frente a la *doxa* de todos los demás conocimientos, sino también el lugar de la distancia étnica de los criollos frente a

---

<sup>62</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Óp., Cit., p., 53

<sup>63</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero*. Óp., Cit., p., 61

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p., 22

las “castas”. A la *pureza cognitiva* a nivel de la ciencia correspondería entonces una *pureza de sangre* a nivel de la nación. La violencia epistémica (y no solo la violencia física) se encontraría así en el origen mismo de la nacionalidad colombiana.

En concordancia a lo anterior, el autor subraya: “La tesis que defenderé en esta investigación es que el lugar de enunciación del discurso ilustrado criollo *coincide vis-avis* con el lugar del discurso de limpieza de sangre, y que esta coincidencia no debe verse como algo anormal o “híbrido”, o como piensan los que establecen la ecuación Ilustración=burguesía, sino como un fenómeno propio de la modernidad en la periferia colonial hispánica”<sup>65</sup>.

Antes de terminar este apartado, resulta práctico destacar los conceptos más relevantes a lo largo de esta obra y que constituyen o conforman la estructura base, la columna vertebral, sobre la cual se levanta su aparato crítico. Así las cosas, la primera noción utilizada por el autor es la de “*habitus*” y “capital cultural” desarrollada por Pierre Bourdieu. Castro-Gómez dedica parte del primero y del segundo capítulo a identificar las características del “*habitus*” que portaban los criollos y que determinaron la forma en la cual tradujeron la ciencia ilustrada. En este sentido, para Castro-Gómez, la *limpieza de sangre*, es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia. El “*habitus*” que sirvió de lugar de enunciación de la Ilustración estuvo configurado por el discurso hegemónico de “*la limpieza de sangre*”<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p., 53

<sup>66</sup> En constantes ocasiones a lo largo de este trabajo, se ha mencionado el discurso de *limpieza de sangre*, pero nunca se ha detenido a explicitar esta noción y se ha dado por sentada. En concordancia a esto, hay que notar que este no parecer ser un concepto relevante, como si lo son los de *habitus*, *biopolítica* o *colonialidad del poder*. Ahora bien, la *limpieza de sangre* resulta ser fundamental para entender estos planteamientos y por lo tanto merece unas palabras al respecto. Se ha optado por no ponerlas dentro de la reflexión en general, siguiendo de esta manera el



En este orden de ideas aparece el segundo concepto: *Biopolítica*, tomado de la obra de Michel Foucault. Con esto, el pensador colombiano hace referencia a un cierto tipo de técnica de control a nivel Estatal. Más específicamente a las disposiciones implementadas por los Borbones en las colonias americanas, lo cual se aducía anteriormente. Consistía, como se anotaba, en la inmersión de la vida en el plano de la política. De esta manera, se empezó a cualificar, a proteger y a cuidar la población, como una estrategia de poder, como una forma de recuperar para España un nivel geopolítico importante, ya que entre más sana y en mejor condición esté la población más produce y genera más riquezas para la potencia Ibérica. En últimas, en términos del académico francés, se trataba de un tipo de poder disciplinario que operaba en la población a nivel de la anatomo-política, en función de la extracción de fuerzas útiles y el empleo eficaz del tiempo.

Por su parte el tercer concepto al cual hace alusión a *la colonialidad del poder*, término desarrollado ampliamente por Aníbal Quijano; desde él, el autor de la *Hybris del punto cero*, muestra que la Ilustración fue utilizada por europeos y por criollos como estrategia de dominio para eliminar todas las otras formas de conocimiento y sustituirlas por una sola forma única y verdadera, la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad. De esta forma, operó como

---

esquema trazado Castro-Gómez, quien menciona estos tres conceptos como las nociones capitales en su obra. En este orden de ideas a parece la noción *limpieza de sangre*.

El imaginario de la blancura, producido por el discurso de limpieza de sangre, era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. Este imaginario colonial, que a su vez se relaciona mucho con la noción de *colonialidad del poder*, ejerció una continua fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad de los subalternizados. De manera que, ser “blancos” no tenía tanto que ver con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico (Ver, *La Hybris del punto cero*, p., 64). De esta manera, el discurso colonial, entendido como un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados, se encarna, se internaliza, se naturaliza en el *habitus* de los colonizados.

un instrumento para la consolidación del proyecto imperial y civilizatorio, compartido también por europeos y criollos, para imponer a otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos superiores. Así, los intereses estatales y los locales se entrelazaron de forma tal que los criollos ilustrados adoptaron las ideas científicas en la medida que legitimaban su diferenciación social y dándole a las ideas científicas un contenido particular de acuerdo a su “*habitus*” descrito atrás.

En síntesis, el profesor Castro-Gómez plantea que su análisis se basa en tres conceptos:

a) **Habitus** desde el cual se entiende que la ilustración no fue una transposición desde un punto cero de conocimiento sino una estrategia de posicionamiento de los criollos ilustrados frente a los grupos subalternos.

b) **Biopolítica** para entender los procesos desencadenados por las reformas del despotismo ilustrado de los Borbones. La inmersión de la vida en el escenario de la política.

c) **Colonialidad del poder** como estrategia cognitiva para eliminar las muchas formas de conocer de los conocimientos locales.

Para terminar hay que mencionar que, si bien en la anterior contextualización de *La hybris del punto cero*, no se hace una referencia explícita al problema que orienta esta investigación, a saber, el de la “identidad”, no es un texto que se pueda descartar en un estudio de esta índole. Ya que, más que destacarse por dar pistas sobre una aproximación a esta temática, lo que verdaderamente interesa de su aporte, es el hecho de poner de manifiesto una apuesta metodológica que, inspirada, entre otras, por categorías poscoloniales, resalta conceptos

provenientes más allá de las barreras netamente disciplinares, pasando al plano de lo transdisciplinar, y construyendo así un basto campo de figuras de análisis, las cuales pueden ser vistas a la luz de problemas como el que aquí concierne, la identidad.

### **2.3 TEJIDOS ONÍRICOS: MOVILIDAD, CAPITALISMO Y BIOPOLÍTICA EN BOGOTÁ (1910-1930). Notas sobre el poder gubernamental**

Antes de empezar a destacar los elementos más relevantes de este texto, hay que registrar que éste aparece como la continuación de un proyecto intelectual iniciado en el año 2005 con la publicación de *La hybris del punto cero*, del cual sería su segundo capítulo y que toma como centro de atención la historia del capitalismo en Colombia. Ya desde la publicación de la *hybris*, tal proyecto recibiría el nombre de “historia cultural del capitalismo en Colombia”<sup>67</sup>.

No obstante, lo que se encuentra en este libro no es una “Historia” en el sentido tradicional (disciplinario) del término que mira al capitalismo como un sistema dotado de racionalidad propia y que se manifiesta en variables empíricas como el comercio internacional, los productos de exportación al mercado mundial, la dependencia económica frente a la metrópolis, la producción agropecuaria y minera en las regiones, el índice de inflación, la redistribución de los ingresos y las políticas monetarias. Por el contrario la historia que se propone en este texto quiere apartarse de alguna perspectiva economicista del capitalismo, para verlo, más bien, como el *resultado* de la confluencia (siempre abierta) entre diversas y

---

<sup>67</sup> Si bien, el proyecto se refiere a la “Historia del capitalismo en Colombia” en este texto solo se analiza el caso bogotano por varios factores que impidieron al autor expandir esta investigación. Variables que fueron de de tipo logístico (tiempo y recursos económicos), como compromisos profesionales.

heterogéneas formas de poder que han ido circulando a nivel local, regional y mundial<sup>68</sup>.

Un punto en común de estos dos libros, es que analizan la emergencia de ciertas formas de poder, sin embargo, se distancian en el tipo específico de poder. Por un lado, como se referenció en el comentario de la *Hybris*, allí se estudia la *biopolítica*. Por otro lado, en *Tejidos* se buscará hacer la genealogía del *poder gubernamental* en Colombia hacia comienzos del siglo XX; poder, que tiene como centro de la autoridad al sujeto mismo, que toma la figura de consumidor gracias a la movilización de los afectos, que tiene como objetivo principal esta forma de control. Empero, hay que reconocer que este poder gubernamental interviene sobre los sujetos de forma indirecta, es decir, a través de la producción de un medio ambiente (*milieu*), el Marketing por ejemplo, de aquí la importancia que tomará la revista *Cromos* en el estudio de este poder en dicha época.

En esta dirección, cuando se dice que no es una historia en el sentido disciplinar y tradicional del término, se está haciendo referencia a otra forma de historiar. Con esto, el autor da continuidad a su proyecto genealógico, iniciado ya en la *Hybris*. Para hacer así, no una “Historia de Colombia”, sino, genealogía de la colombianidad, no una historia de un universal llamado Colombia, sino de las prácticas de “colombianización”. De esta manera, así como se reconocen diferentes poderes (soberano, pastoral, colonial, disciplinario, gubernamental) también hay que registrar diferentes tipos de prácticas, entre las que se encuentran por ejemplo las prácticas de estatalización (su objetivo es centrar en el Estado todo el poder social, mediante la expropiación a para poderes como la iglesia, las familias y corporaciones), las prácticas de medicalización (se dirige al potenciamiento de la calidad de la población, a partir de la prevención de enfermedades), las prácticas de subjetivación (técnicas desde las cuales se llega

---

<sup>68</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar, 2009, p., 12

a formar un tipo de sujeto productivo, de aquí la creación de talleres para enseñar a trabajar), entre otras. Es relevante resaltar que las prácticas subjetivación serán un marco referencial muy importante en *Tejidos Oníricos*.

Ahora bien, sobre esto y atendiendo al tema que guía la presente investigación es pertinente, a esta altura, preguntarse ¿Qué elemento puede resaltarse de una Historia del capitalismo en Colombia, en el sentido mencionado, para la reflexión sobre el tema de la Identidad?

Así pues, hay que recurrir al planteamiento mismo de la obra. Como se ha dicho, el problema que ocupa aquí a este investigador es el tema del capitalismo en Colombia, sobre todo hacia las primeras décadas del siglo anterior. Por otro parte, hay que subrayar que en este tiempo el país se encontraba en el periodo conocido como industrialización.

Antes de continuar, es pertinente señalar que una vez concluidas las guerras de independencia y abiertos los canales de comunicación directa con el mercado mundial capitalista, en especial con los países capitalistas más desarrollados, la capacidad productiva de los pueblos de América Latina, permitió expandir considerablemente las exportaciones, actuando de esta manera, como despensa para la industrialización de los países centrales. De aquí que, se afirme que, aquellas relaciones económicas se daban en circunstancias de desigualdad en las condiciones de los términos de intercambio. Tal situación favorecía a los intereses de los países que eran las grandes potencias de la época, pues les garantizaba el abastecimiento de materias primas y alimentos.

Ya entrados en el siglo XX, la economía nacional sufre cambios debido al impulso de la fuerza cafetera y la inyección monetaria proveniente del exterior, lo que permite que el país entre en un proceso de industrialización. Es, precisamente aquí, en este punto donde se distancia el trabajo del profesor Santiago Castro-

Gómez de otros estudios acerca de la historia económica colombiana. A este autor no le interesan factores como el aumento de las exportaciones y la entrada de cuantiosos capitales extranjeros, las inversiones masivas en obras públicas, las propuestas de la misión Kemmerer o las reformas institucionales a nivel fiscal, que marcaron una época de prosperidad y relativa bonanza financiera en muchos sectores, conocida todavía como la “danza de los millones”<sup>69</sup>. Lo que le interesa, según él, es un factor que por lo general no es tenido muy en cuenta por historiadores, economistas y sociólogos: la *movilidad*.

La *movilidad*, es entendida por el autor como, el proceso a partir del cual, la vida empieza a *descodificarse* en todos sus aspectos, lo cual es extremadamente útil para el sistema capitalista, ya que si algo, precisamente, lo caracteriza es la *circulación acelerada* de bienes y fuerza de trabajo. Así, vivir para producir y producir siempre más rápido con el fin de obtener mayores beneficios, es la meta a la que se debe aspirar, pues el “tiempo es dinero”. En concordancia a esto, en el libro se hace constante mención a las máquinas de transporte rápido (ferrocarril el automóvil, el tranvía y el aeroplano), no sólo por su funcionalidad en el transporte, sino por su contribución en la formación de imaginarios. Así por ejemplo, por un lado, aportan la idea de un país conectado con el mundo por medio de los efectos de la modernización (autopistas, rieles, aeropuertos). Por otra parte, se crean imaginarios de subjetividad, como el asociado con los automóviles. De esta manera, el automóvil, mas allá de su simple uso, portaba en sí una carga simbólica fuerte en la que el sujeto encontraba significado, como *sujeto moderno*: “el automóvil otorga al individuo una identidad específica: la del sujeto que “progresa” y es libre de moverse hacia donde quiera, sin depender para ello de la voluntad del otro”.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*, p., 14

En esta consideración el sujeto se cree a sí mismo autónomo y, por tanto, trata de evitar al máximo cualquier tipo de dependencia, para ello circula libremente impulsado por sus propias fuerzas y no por las de un agente externo que así lo disponga<sup>71</sup>. Por tal motivo, busca evitar el asistencialismo del Estado a toda costa. De esta manera, el sujeto se encuentra constituido, por una serie de ficciones identitarias, producidas por las tecnologías de autoproducción, por las cuales opera el poder gubernamental.

Según todo lo anterior, la formación discursiva que desde el inicio de este trabajo se ha reconocido como *colonialidad*, no desaparece para esta época, sino que sufre una reorganización. El poder se transforma, no desaparece. Por consiguiente, la idea del gobierno de los individuos mediante la producción artificial de ambientes urbanos y cinéticos, es la versión de la *colonialidad* en el periodo de la industrialización; así mismo, presenta un plano discursivo y otro ontológico.

Como se ha visto existe un gran imaginario: la *movilidad* (ámbito discursivo), que produce, o se encarna, en una serie de subjetividades cinéticas, máquinas deseantes (ámbito ontológico). Subjetividades que siguen la dinámica del discurso de “progreso”, impregnado en la sociedad colombiana de la época, este discurso se refiere a un mundo imaginado. Por ello, se aspiraba materializar los símbolos del progreso. Proceso que creaba en su devenir identidades y estilos de vida.

---

<sup>71</sup> Cuando Michel Foucault habla de la figura del panóptico, en su texto *Vigilar y castigar*, afirma que esta tecnología actúa de modo que el ejercicio del poder no se agregue del exterior, como una coacción rígida o como un peso, sobre las funciones en las que influye, sino que esté en ellas lo bastante sutilmente presente para aumentar su eficacia aumentando, él mismo, sus propias presas. Así mismo, sostiene que el panóptico es una máquina maravillosa que, a partir de deseos de lo más diferente, fabrica efectos de poder homogéneos. ***Una sujeción real nace mecánicamente de una relación ficticia.*** (FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 2009, pp., 227-261). Esta es la connotación que aquí se quiere brindar a tal planteamiento.

De esta manera, el profesor se impulsa a investigar la emergencia en Colombia, hacia la década del veinte del siglo pasado, de un nuevo imaginario social centrado en la velocidad y la aceleración permanente de la vida. En este orden de ideas, el autor sostiene:

“Industrializarse” significaba 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 imaginado -pero no realizado- por las elites liberales del siglo XIX.<sup>72</sup>

En concordancia a lo dicho, se puede sostener que el surgimiento de este tipo de subjetividades empieza a configurar al interior del país ciertos imaginarios de identificación nacional, que se convertirían en aspiraciones, sueños y deseos. No obstante, es importante dejar claro que el capitalismo no se reproduce únicamente gracias a imperativos de orden geopolítico, sino que además de ellos, necesita el concurso de una serie de dispositivos y ensamblajes que recorren todo el cuerpo social y que coadyuvan a la producción de dichas *subjetividades cinéticas* sin las cuales el capitalismo no podría existir<sup>73</sup>.

En el anterior apartado, más específicamente cuando se hacía mención a la colonialidad, se señalaba que esta era un forma de coerción, inmersa en los esquemas y estructuras de pensamiento, sin la cual la empresa colonial y el colonialismo, entendido éste, como un fenómeno puntual reducido al aparato de dominio político y militar en aras de garantizar la explotación del trabajo y las riquezas de las colonias en beneficio del poder colonizador, no se hubieran podido

---

<sup>72</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Tejidos Oníricos: movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Op., Cit., p., 12

<sup>73</sup> *Ibid.*, p., 11



llevar a cabo. Así mismo, se puede percibir que, sin tales subjetividades, las cuales son un eco de la colonialidad, el desarrollo del capitalismo no hubiera sido posible.

Después de haber hecho esta pequeñísima síntesis resulta práctico volver a la pregunta planteada anteriormente. Así pues, sobre ello hay que anotar que las nuevas subjetividades son producidas en el discurso capitalista que genera un espacio donde el otro es constituido con fines de ejercicio de poder. De esta manera, se evidencia que se construya “identidad (es)” al servicio del despliegue del capitalismo, como una estrategia de control para la producción.

Entonces, para terminar hay que señalar que, aparte de hacer una genealogía del poder gubernamental en Colombia, desnaturalizando y visibilizando el medio ambiente (el *milieu*) a través del cual actúa, este texto, pone de manifiesto que Colombia o el territorio que llamamos “Colombia” comienza a transformar a los sujetos que habitan este espacio. Así, la colombianidad es una serie de tejidos “oníricos” que atraviesan a las personas que viven en este lugar, más no es una sustancia.

Esta temática será abordada con más profundidad en el siguiente capítulo, por ahora sólo se dirá que, el hecho de pensar a Colombia como un universal, como una sustancia, como una *cosa en sí*, es el resultado de una serie de ficciones identitarias, producidas por diferentes líneas de poder, que se articulan en el “imaginario nacional” y, por lo tanto, se entrecruzan en los individuos que habitan este lugar.

### 3. “IDENTIDAD NACIONAL COLOMBIANA”

#### *Una lectura desde la obra de Santiago Castro-Gómez*

En el presente capítulo se intentará analizar el tema de la de “Identidad Nacional Colombiana”, a partir del trabajo adelantado por el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez. No obstante, es importante reconocer que este autor no desarrolla explícitamente en ninguna de sus investigaciones dicha temática, pues no se encuentra dentro de sus intereses académicos. Lo cual, no impide que se haga un rastreo de la manera en que la identidad es percibida por este autor. Rastreo que no pretende ser más que una interpretación de la forma como ésta puede ser pensada desde la perspectiva que orienta el trabajo de Castro-Gómez.

En el proceder de este autor, se logra ubicar una apuesta metodológica que permite hacer un análisis de esta temática, a saber: *genealogías de colombianidad*. Apuesta desde la cual se hace una relectura de la historia colombiana diferente a la postura historicista tradicional. El proyecto genealógico de la colombianidad empieza a ser enunciado desde *La crítica de la razón latinoamericana*, y es continuado en trabajos posteriores.

Por otro lado, es relevante subrayar que este autor utiliza, de manera implícita, categorías de análisis de los estudios poscoloniales y del grupo M/C; de allí la necesidad de bosquejar estas visiones en el primer capítulo. Sin embargo, este autor no se reconoce como un teórico poscolonial.

Ahora bien, la influencia foucaultiana, sobre todo en lo concerniente a la analítica del poder y a la genealogía desarrollada por pensador francés, será un punto de

referencia fundamental para entender la teorización del autor colombiano. En consecuencia, aparecen conceptos como los de *genealogías de la colombianidad* y *regímenes de representación* o *regímenes de colombianidad*, en donde se conjugan elementos de sus influencias teóricas.

En este sentido, el siguiente capítulo estará dividido en dos grandes partes. En la primera y siendo consecuentes a la labor realizada en el capítulo anterior, se abordará la cuestión metodológica, es decir, se dilucidará el tema de la genealogía como analítica de la colombianidad. Para ello, se ha hecho necesario recurrir a los postulados al respecto de esta temática expuestos por el pensador francés Michel Foucault, el análisis de ellos ocupará un espacio en la presente reflexión. Seguidamente se permitirá avanzar en torno al tema de la identidad, propiamente dicho, el cual será abordado desde conceptos como el de *regímenes de representación* y *regímenes de colombianidad*, así como algunas categorías de los estudios poscoloniales.

Esta tarea exige que se vuelva a hacer referencia a los textos del autor anteriormente referenciados. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que es en la introducción del libro *Genealogías de la Colombianidad* (2008) (que editó Castro-Gómez, junto con Eduardo Restrepo), donde se ofrecen algunos lineamientos generales para la comprensión de la investigación sobre “lo colombiano”. Así pues, tal escrito será de gran utilidad a lo largo de la reflexión que se sigue<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Sin embargo, los apuntes de clase del curso *Genealogías de la colombianidad*, ofrecido por Castro-Gómez durante el primer semestre de 2010 en la maestría de filosofía latinoamericana de la Universidad Santo Tomás; así como la entrevista realizada al profesor el día 30 de abril de 2010 en la Universidad Nacional, serán material útil para esta disertación.

### 3.1. LA GENEALOGÍA COMO ANALÍTICA DE LA COLOMBIANIDAD

En este apartado se comprende la necesidad y pertinencia, para el objetivo de la presente investigación, de bosquejar lo que desde el pensador francés Michel Foucault se entiende con Genealogía.

Durante este escrito, se ha dicho que es una forma de historiar, en contraposición a la forma de hacer historia en el sentido disciplinario y tradicional del término. Pero, ¿en qué consiste esta nueva forma de hacer historia? ¿Por qué es tan novedosa? ¿Cuáles son sus orígenes? A continuación se proporcionarán algunos elementos para, por lo menos, poder entender estos interrogantes.

#### 3.1.1 Foucault y la genealogía: Una reflexión sobre el sentido histórico:

En su famoso texto conocido con el título de *Nietzsche, la genealogía y la historia*, Foucault esboza su punto de vista con respecto al tema de la genealogía y la historia. Sin embargo, no es el único escrito en donde este autor se refiere a tal temática. En este orden de ideas, aparecen obras como la *genealogía del racismo*, en donde también vuelve sobre dicha problemática. Textos como los mencionados, hacen parte de lo que algunos estudiosos de Foucault han denominado como el periodo de la genealogía del poder, reconociendo así mismo el de la arqueología del saber y el de la hermenéutica del sujeto

Inspirado este trabajo en algunos de los planteamientos de Nietzsche, muestra una manera radical de concebir la historia, tanto así que lo lleva a pensar en un concepto de *historia efectiva*. Así las cosas, aparece la genealogía como el método de asumir dicha historia. Esta reflexión es adelantada por el pensador francés, desde textos del alemán como *Genealogía de la moral*.

La tarea de este método, entonces, según Foucault, sería percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia (los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos), captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han tenido lugar<sup>75</sup>.

La genealogía no se opone a la historia, como se podría pensar desde una lectura superficial, por el contrario, se opone al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos; se opone a un tipo de historia continua o global que busca el “origen” (*Ursprung*). Buscar el origen, en este sentido, es intentar encontrar lo ya dado, lo que está naturalizado sin ser puesto a cuestionamiento o discusión, lo que en sí mismo está más allá de la historia. Esta preocupación por el origen, se esfuerza por recoger la esencia exacta de la cosa su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo<sup>76</sup>. En últimas, es escuchar la historia más allá de alimentar la fe en la metafísica, pues no se preocupa en ningún momento de buscar esencialidades ni identidades de las cosas; ya que desde esta perspectiva, las esencias o las identidades son construidas por agentes externos a las cosas mismas.

En esta medida, queda claro que la genealogía no se pregunta por el origen (*Ursprung*), ya que sería caer en la búsqueda de las esencialidades, que desde este pensador no existen, o mejor, son construcciones históricas. El origen no indica el objeto de la genealogía. Hacer la genealogía de los valores, de la moral,

---

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, la genealogía y la historia”. En: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1992, pp., 7-8

<sup>76</sup> *Ibid.*, p., 9

del ascetismo, del conocimiento no será, por tanto, partir a la búsqueda de su “origen”.

Ahora bien, existen términos utilizados por Nietzsche, como *Entstehung* o *Herkunft* que según el pensador francés, serían más fieles al sentido y al objeto de la genealogía. El primero que aparece en su reflexión es *Herkunft*, que es la fuente, la procedencia; es la vieja pertenencia a un grupo (el de sangre, el de tradición, el que se establece entre aquellos de la misma altura o de la misma bajeza). Con frecuencia, el análisis de la *Herkunft* hace intervenir a la raza o el tipo social. Sin embargo, aclara, no se trata precisamente de encontrar en un individuo, un sentimiento o una idea, los caracteres genéricos que permiten asimilarlo a otros y decir: este es griego o este es inglés, sino de percibir todas las marcas sutiles singulares, subindividuales que pueden entrecruzarse en él y formar una raíz difícil de desenredar<sup>77</sup>. Este análisis de la procedencia, como lo anota el autor, por un lado, permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora. Por otro, da lugar a encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado:

La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí bien vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. Nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas, o al contrario, los retornos completos, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente<sup>78</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, p., 12

<sup>78</sup> *Ibid.*, p., 13

En una palabra, la búsqueda de la procedencia no funda, no supone, no universaliza, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo.

El otro término señalado, que da cuenta también del objeto de la genealogía, es *Entstehung*. Esta palabra designa más bien la emergencia, el punto de surgimiento. Es el principio y la ley singular de una aparición. Pero esta emergencia no se ubica o no se reconoce como procedente del azar, procedente de una continuidad sin interrupción, como un destino o una finalidad que busca manifestarse desde el primer momento; lo cual será trabajo metafísico. En otra dirección, la emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. De esta manera, afirma el autor: “El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen dividiéndose entre ellas mismas para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento”<sup>79</sup>.

Para ilustrar lo anterior el pensador francés recurre al siguiente ejemplo:

La emergencia de una especie (animal o humana) y su solidez están aseguradas ‘mediante un largo combate contra condiciones constantemente y esencialmente desfavorables’. En efecto, ‘la especie tiene necesidad de la especie en tanto que especie, como de algo que, gracias a su dureza, a su uniformidad, a la simplicidad de su forma puede imponerse y hacerse durable en la lucha perpetua con los vecinos o los oprimidos en revuelta’. En revancha la emergencia de las variaciones individuales se produce en otro estado de fuerzas, cuando la especie ha triunfado, cuando el peligro exterior ya no la amenaza y se desarrolla la lucha ‘de los egoísmos que se

---

<sup>79</sup> *Ibid.*, p., 15

vuelven los unos contra los otros explotando de algún modo, y que luchan juntos por el sol y la luz<sup>80</sup>.

En consecuencia, según lo anterior, para este autor, la emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia<sup>81</sup>.

Para sintetizar la discusión alrededor de los dos términos mencionados (*Entstehung Herkunft*) y que su vez expresarían del trabajo de la genealogía, habría que mencionar que, mientras que la *procedencia (Herkunft)* designa la cualidad de un instinto, su grado o su debilidad, y la marca que éste deja en un cuerpo, la *emergencia (Entstehung)* designa un lugar de enfrentamiento. Sin embargo, esta disputa, según Foucault, hay que tener cuidado de no imaginarla como un campo cerrado en el que se desarrolla una lucha, un plan en el que los adversarios estarían en igualdad de condiciones; es más bien, como lo prueba el ejemplo de los buenos y de los malos, un no lugar, una pura distancia, el hecho que los adversarios no pertenecen a un mismo espacio. Nadie es pues responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio<sup>82</sup>.

Estos planteamientos conllevan al autor a considerar que aquellos enfrentamientos se encuentran presentes en cada momento de la historia en forma de relaciones de poder de la figura dominador-dominado. Siempre se imponen obligaciones y derechos a partir de los cuales se constituyen cuidadosamente los diferentes procedimientos, sociales, políticos, clínicos, entre otros. Estos procedimientos se encuentran amparados por reglas que son

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, pp., 15 -16

<sup>81</sup> *Ibid.*, p., 16

<sup>82</sup> *Ibid.*



determinadas por el juego de la historia, a su vez, estas reglas son utilizadas, disfrazadas o pervertidas por el que se encuentra en la cima de las relaciones de poder en contra de aquellos que domina y en contra de sí mismo sin darse cuenta de ello.

Es precisamente en este punto, donde se halla la utilidad de la genealogía, puesto que pone de manifiesto aquellos usos, aquellos ideales, aquellas morales, aquellos conceptos, aquellas identidades, como emergencia de diferentes interpretaciones de las reglas, sin importar, aquí el sujeto que interpreta, sino el hecho mismo de la interpretación, el hecho mismo de la significación.

Para retomar el tema de la *historia efectiva*, y conjugarlo con lo que se ha venido reflexionando en las últimas líneas sobre la genealogía, sería pertinente decir que el sentido que se le es proporcionado desde esta perspectiva a la historia, se distingue del sentido que se le es dado por los historiadores, en que no encuentra cimientos en ninguna parte, ni de ningún tipo; así, por ejemplo, el hombre como fundamento queda relegado, pasa a un segundo plano. Dicho fundamento sobre el cual se levantaría el sentido histórico, se procura como un punto de apoyo fuera del tiempo, objetivo, se asume como una verdad eterna, y pues, teniendo presente que desde esta historia no hay verdades eternas sino construcciones históricas atravesadas por múltiples relaciones, no hay tal “punto de apoyo”, no hay fundamento.

La *historia efectiva*, propuesta desde la genealogía no deja nada debajo de sí que tenga la estabilidad tranquilizante de la vida o de la naturaleza, no se deja llevar por ninguna obstinación muda hacia un fin milenario, como lo hace la historia tradicional, cava aquello sobre lo que se la quiere hacer descansar, y se encarnizará contra su pretendida continuidad. Hay que hacer pedazos lo que

permite el juego consolador de los reconocimientos<sup>83</sup>. En esta medida, el sentido histórico escapa a la metafísica para convertirse en el instrumento privilegiado de la genealogía.

Antes de terminar estas anotaciones referentes al pensamiento foucaultiano sobre el tema de la genealogía, vale la pena distinguir, para reconocer mejor el sentido histórico, los tres usos que éste conlleva. Según el autor francés los tres usos que a continuación se mencionaran se oponen término a término a las tres modalidades platónicas de la historia. El primero que aparece en esta secuencia, es el uso paródico y bufón, el cual se opone al tema de la historia reminiscencia o reconocimiento; el segundo es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad y tradición; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento. Lo que en común tienen estos tres usos y de lo que se trata en el sentido histórico es de hacer de la historia un uso que la libere para siempre del modelo, a la vez metafísico y antropológico, de la memoria. Se trata de hacer de la historia una contra-memoria, y de desplegar en ella por consiguiente una forma totalmente distinta del tiempo<sup>84</sup>.

Debido a que la investigación que se está adelantando, es sobre el tema de la Identidad, el que más interesa aquí, es el segundo uso. Por ello, sólo se mencionaran algunas generalidades del primero y el tercero para discutir con un poco más de profundidad el concerniente a la identidad. En este orden de ideas, el uso paródico y bufón hace referencia al hecho de que los sujetos no hacen la historia, sino que estos son históricos. En esta medida, no se habla de historia de sujetos, sino historia de subjetivación. De esta manera, lo que se pone de manifiesto son los escenarios y las condiciones de posibilidades para los procesos de subjetivación, mas no, lo que cierta persona dijo o hizo. Así pues, es una historia de relaciones y no de elementos.

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, pp., 19-20

<sup>84</sup> *Ibid.*, p., 25

Ahora bien, para pasar al tercer uso, si el primero se refiere a los procesos de subjetivación, éste uso va a describir a los procesos de objetivación. No hay verdades absolutas, eternas e inmutables, lo que habría son construcciones históricas que devienen en regímenes de verdad. Así las cosas, lo que hay que historiar no son las “verdades”, sino las técnicas de producción y control de dichas verdades. En consecuencia, lo que hay que historiar son los procesos de objetivación y no los objetos, es decir, la historia de prácticas o técnicas a partir de las cuales se genera un campo de intervención.

Para entrar en materia y dilucidar el segundo uso que conlleva el sentido histórico, que como se anunció anteriormente atañe al tema de la identidad, y que por supuesto va a ser fundamental para el desarrollo y entendimiento de esta problemática en el trabajo llevado a cabo por Castro-Gómez, habría que decir en primera instancia que la historia no esconde el secreto de la identidad, así pues, lo que hay que hacer es disociar la “identidad”. Disociarla, destruirla porque esta identidad no tiene de cimiento más que máscaras, por ello, afirma el francés, no es más que una parodia: “el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan los unos a los otros... Y en cada una de estas almas, la historia no descubrirá una identidad olvidada, siempre presta a nacer de nuevo, sino un complejo sistema de elementos múltiples a su vez, distintos, no dominados por ningún poder de síntesis”<sup>85</sup>.

En esta dirección, el sentido histórico no es la búsqueda de un origen perdido. No es la historia de un pueblo, de una memoria olvidada, de una continuidad sin interrupciones. En palabras de Foucault, la historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primera patria donde los metafísicos nos prometen que

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p., 26

volveremos; intenta hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan<sup>86</sup>.

El hombre se presenta como producto de un entrecruce de líneas de poder, como una multiplicidad. Poner de manifiesto aquellos escenarios donde suceden dichos entrecruces es tarea de la genealogía, es decir, hacer evidente aquellas técnicas y prácticas de significación. Puesto que una multiplicidad puede tomar diferentes formas, por ejemplo un taller, una nación, un ejército, una escuela y el individuo mismo. Esto porque, el poder, según Foucault opera en diferentes niveles.

Para Foucault, la genealogía plantea la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos, de las leyes que nos gobiernan, todo ello con el fin de resaltar los sistemas heterogéneos que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad<sup>87</sup>.

En síntesis, concluye Foucault afirmando lo siguiente: “la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las viejas continuidades en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber”<sup>88</sup>.

### **3.1.2 GENEALOGÍA DE LA COLOMBIANIDAD**

Para relacionar las anteriores anotaciones sobre el pensamiento de Foucault con respecto a la historia y a la genealogía con el trabajo llevado a cabo por Castro-Gómez en este contexto, habría que aclarar que el ejercicio genealógico del autor

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p., 27

<sup>87</sup> *Ibid.*

<sup>88</sup> *Ibid.*, p., 29

colombiano no pretende reconstruir a 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”<sup>89</sup>.

Como se ha venido afirmando, el proyecto de la genealogía como analítica de la colombianidad empieza o se encamina ya, desde el texto *la crítica de la razón latinoamericana*. Desde allí, se entiende que esta labor debe examinar cuáles fueron los órdenes epistemológicos, las prácticas discursivas y los mecanismos disciplinarios que hicieron posible la construcción de un objeto de conocimiento llamado “Colombia”, y de una serie de saberes sobre “lo colombiano”. Estos saberes, que de antemano aparecen como “expertos” tienen la misión, como lo afirmaba Said, de crear una imagen sobre el otro que se constituye como un campo de poder desde el que son definidas, normalizadas y contestadas distintas entidades-identidades, por ejemplo, el imaginario nacional, el de la pureza de sangre, entre otros.

De esta manera, tal concepto aparece como un régimen de verdad, del cual no hay que hacer una historia de esta verdad, sino una historia de las técnicas de producción y de control de dicha verdad (los escenarios de producción<sup>90</sup>, como era mencionado en los párrafos anteriores). Así, en el quehacer genealógico desarrollado por este pensador, no se pregunta por ¿Qué es Colombia? O ¿Cuál es la identidad colombiana? Sino más bien por ¿Cómo es producido ese objeto, o esa verdad, llamada Colombia?

---

<sup>89</sup> 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.

<sup>90</sup> Así, por ejemplo, en el texto *Tejidos Oníricos* se busca hacer una genealogía del poder gubernamental en Colombia, desnaturalizando y visibilizando el medio ambiente (el *milieu*) a través del cual actúa dicho poder, teniendo una importancia capital dicho *milieu*, dicho medio ambiente, dicho escenario.

Para responder esta pregunta, se hace necesario observar la manera cómo ha de llevarse a cabo tal proceso, y esto solo ha de observarse a través de las prácticas realizadas en el escenario que produce tal verdad, “Colombia”. En este orden de ideas, la genealogía, y por ende el trabajo del profesor Castro-Gómez, propone un análisis no de objetos que están en la historia, sino del tipo de prácticas o tecnologías a partir de las cuales se desarrollan los procesos de conformación de aquellos, es decir, de los procesos de objetivación (por ejemplo, prácticas de latinoamericanización, prácticas de estatización, prácticas de colombianización, etc.). De esta manera, la genealogía toma como objeto de análisis el problema de la racionalización del poder, la racionalidad de las tecnologías de poder, la racionalidad de las prácticas. Dichas tecnologías no son determinadas culturalmente, emergen en un contexto cultural específico, pero en tanto tecnología, pueden ser vinculadas o aplicadas en otros contextos sin importar su lugar de origen, sino su *emergencia* misma (por ejemplo el dispositivo de blancura, ampliamente estudiado por Castro-Gómez en su libro *La hybris del punto cero*).

La genealogía no piensa en términos de influencias ideológicas, sino en término de prácticas, porque las practicas valen por si mismas y no por los sujetos que las efectúan, son tecnologías. Las prácticas no son una reacción (recepción o influencia) de fenómenos externos a las prácticas, poseen su propia racionalidad, de aquí que este sea el criterio adecuado para juzgar la historia, es decir, a través de la racionalidad misma de las prácticas. Así pues, desde las prácticas no hay un “nosotros”, no hay una “identidad”. De tal manera, la genealogía propone un análisis del tipo de prácticas efectuadas en este territorio y que transforman a los sujetos que habitan este espacio; en otras palabras, propone una historia de la racionalidad que generan dichas prácticas, lo que Foucault denominó, las *epistemes*. Así las cosas, y teniendo en cuenta que lo importante y lo fundamental en el análisis de la genealogía es la racionalidad de las prácticas, la racionalidad de las tecnologías de poder, no importa quien hace la historia, no importa lo que

un sujeto determinado hace, sino cómo lo hace, a partir de qué ordenamiento discursivo lo hizo, desde qué *episteme*.

De esta manera, el revisar tales tecnologías o dispositivos de poder en términos de prácticas, en la construcción de la colombianidad, supone un esfuerzo genealógico. De allí, el título del texto "*Genealogías de la colombianidad*", pues reseña, pero sobre todo visibiliza, los dispositivos que se articulan en la conformación del ideal nacional. En palabras del autor colombiano:

Las nociones, subjetividades y prácticas de la "colombianidad" se encuentran entramadas de disímiles maneras en lo que algunos estudiosos de las ciencias sociales y muchos políticos denominan "identidad nacional". Esta supuesta "comunidad" interpretativa y vivencial (la "colombianidad") debe ser explicada en sus articulaciones históricas antes que supuesta como punto de partida de nuestros análisis. Así, lo que aparece como nación e identidad nacional son discursos que requieren ser historiados y desnaturalizados en aras de evidenciar las múltiples y cambiantes ataduras de sentido, de sensaciones, de poder y de resistencia<sup>91</sup>.

En esta dirección, el tratar de encontrar la esencia de "lo colombiano" como un *a priori*, no es el camino que se sigue aquí. Por el contrario, el enfoque genealógico problematiza los análisis predicados en los universales antropológicos, como el de un sujeto soberano preexistente, unificado y autónomo: "La genealogía es una intervención hacia la desantropologización y eventualización de la historia que no aspira a reposar cómodamente en las jerarquías del conocimiento científico y sus intrínsecos efectos de poder. Tal eventualización, posibilita tomar distancia de lo que parece evidente, de la tendencia a subsumir el acontecimiento en horizontes de inteligibilidad o unidades predeterminadas"<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> CASTRO-GÓMEZ, Santiago y RESTREPO, Eduardo (eds.). *Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana- Instituto Pensar, 2008, p., 11

<sup>92</sup> *Ibid.*, p., 35

Así pues, el trabajo adelantado por Castro-Gómez hace parte de una historia (*efectiva*) que se ocupa de los modos en que llegamos a ser lo que somos, a través de los procesos de objetivación y subjetivación, donde se hacen posibles los objetos y sujetos de conocimiento en una relación recíproca de determinación, que al mismo tiempo configura los juegos de verdad. Juegos que autorizan los distintos modos de decir enmarcados en las formas contingentes de lo verdadero y lo falso. En este ejercicio genealógico, se trazan los límites de eso que somos hoy, en un presente determinado, para abrir la posibilidad de establecer una línea de fuga con respecto a esas determinaciones históricas<sup>93</sup>.

*Pero, ¿Cómo ha de llevarse a cabo tal labor?*

Pues bien, según este autor, para empezar unas genealogías de la colombianidad hay que partir de cinco premisas centrales que sostienen la elaboración de la colombianidad:

1. Su contingencia, positividad y especificidad histórica en el marco de la periferia del sistema-mundo moderno/colonial.
2. Su no reductibilidad con respecto a otros entramados de la vida social.
3. Su inmanente heterogeneidad y polifonía en la filigrana de las prácticas e imaginarios de los disímiles actores sociales
4. Su intrínseca relacionalidad y estrecha imbricación con las diferentes articulaciones del poder, la hegemonía y la resistencia
5. Su especificidad en espacios limitados (no colombianidad sino colombianidades, en diferentes momentos y en diferentes lugares)<sup>94</sup>.

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p., 35-36

<sup>94</sup> *Ibid.*, p., 36



En consecuencia de las anteriores premisas, según el profesor, hay que tomar distancia de:

1. Los conceptos naturalizados por algunas prácticas disciplinares, que se imponen a los documentos aún antes de ser usados, de allí que rechazemos las explicaciones formalistas que sintetizan la diferencia en categorías homogenizadoras y vacías.
2. Las perspectivas que buscan intencionalidades tras lo dicho, poniendo la voluntad de un individuo o un proyecto político por encima de las articulaciones sociales concretas
3. Las que suponen sujetos dados que articulan el modo de ser de las formas de decir en un tiempo y un lugar determinados<sup>95</sup>.

En los anteriores lineamientos, se puede percibir más claramente el propósito del autor colombiano; un trabajo en donde se mezclan tanto de la crítica poscolonial y del pensamiento foucaultiano referente a la genealogía del poder. Aunque como se ha dicho, él mismo no se reconoce como un teórico poscolonial, simplemente emplea algunos elementos de esta perspectiva crítica. Su visión de la modernidad/colonialidad, la matriz de la colonialidad (ser-saber-poder), entre otros conceptos, permiten familiarizar su labor con el pensamiento poscolonial. Pero, lo que en realidad interesa aquí es dejar en claro que la utilización de estas categorías le sirve al autor para avanzar hacia una lectura genealógica de la historia de Colombia. En este sentido, se puede hacer hablar al autor del tema de la identidad no en nombre de “la teoría poscolonial” sino desde el *uso* que le ha dado.

Ahora bien, según el profesor Castro-Gómez, la “identidad” siempre se construye a partir de la postulación de un “otro”; aunque deja bien claro que su pregunta no

---

<sup>95</sup> *Ibid.*

ha sido en realidad ni por la identidad ni por la otredad, sino por los mecanismos que producen esta polaridad. Pregunta por los regímenes que producen a un “otro” frente al cual se define una “identidad”, sea nacional, racial, laboral, personal, sexual, etc., que en ningún caso preexiste al “otro” producido. Tanto la identidad como la otredad son producidas simultáneamente. Desde este punto de vista, prefiere hablar de multiplicidad y no de diferencia, porque la categoría “diferencia” se inscribe, precisamente, en el mismo mecanismo que genera tanto las identidades como las otredades. Se tiene una “identidad” porque se es *diferente* de los “otros”. Sin diferencia no habría, pues, identidad ni otredad<sup>96</sup>.

En consecuencia, en su trabajo no utiliza categorías como las de identidad, diferencia o diversidad, sencillamente porque no habla de “identidad” sino de producción de identidades, o mejor, de *tecnologías de identificación*. Con ello se refiere al conjunto de prácticas y saberes a partir de los cuales un sujeto o un conjunto múltiple de sujetos se definen a sí mismos como formando una “unidad”, como teniendo una “identidad”<sup>97</sup>. Temas como estos, son precisamente los investigados en sus textos *La hybris el punto cero* y *Tejidos Oníricos*. Por ejemplo, en *La hybris* se pregunta por las técnicas a partir de las cuales una persona se identifica como “negro”, “indio”, “mestizo”, etc. En *Tejidos* aparece la misma pregunta, pero esta vez referida a las técnicas mediante las cuales un sujeto se ve a sí mismo como “moderno”. Tecnologías, pues, que generan *identificaciones*.

Por último, y para ir redondeando la cuestión metodológica de su *modus operandi* habría que decir que como filósofo, considera que la tarea de la filosofía es emprender una guerra contra la unidad, contra la identidad. Las genealogías de la colombianidad no buscan resguardar una “identidad colombiana” sino dispersarla. Y la mejor forma de dispersar la ficción de unidad es *trazando su genealogía*. Mostrar que eso que se nos presenta como “identidad” no es otra cosa que el

---

<sup>96</sup> Entrevista realizada a Santiago Castro-Gómez el 30 de abril de 2010 en la Universidad Nacional

<sup>97</sup> *Ibíd.*

agenciamiento histórico (y violento) de diferentes fuerzas y composiciones de fuerzas. Más que tratar de formular categorías sobre las cuales pueda construirse una “identidad colombiana”, la filosofía debe ocuparse de *desnaturalizar* los diversos “regímenes de colombianidad” que han emergido en nuestra historia. La filosofía, entendida como quehacer genealógico, no pretende reconstruir la memoria de lo colombiano, ni busca ir al pasado para descubrir allí las “raíces” de nuestra identidad. Por el contrario, pretende desnaturalizar la mitología de esos orígenes y mostrar la contingencia de las fuerzas que lo produjeron. No se trata entonces de hacer una historia de la verdad sobre la colombianidad, sino una historia de las técnicas de producción de dicha verdad<sup>98</sup>.

En este orden de ideas, el autor diría, pues, que la “identidad nacional colombiana” es un conjunto de enunciados y prácticas, históricamente constituidas, que han producido unos muy específicos “efectos de verdad” en la historia de este país, y cuya emergencia y procedencia deben ser investigadas por la genealogía. Antes que de hablar de la “identidad nacional” como un dominio *constituyente* de prácticas, creencias, ritos y verdades, se debería examinar el tipo de relaciones de poder y de regímenes de verdad que han producido esa (o esas) identidad (es) nacional(es)<sup>99</sup>. Tratar de de mostrar las generalidades de dichos regímenes, será la tarea del siguiente apartado.

### **3.2. RÉGIMEN DE REPRESENTACIÓN - RÉGIMEN DE COLOMBIANIDAD**

Las discusiones propuestas a partir del pensamiento postcolonial, respecto del análisis de los mecanismos que hicieron posible la empresa colonial,

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*

<sup>99</sup> *Ibíd.*

perfectamente se pueden articular con el tema de la Identidad Colombiana. Puesto que, la crítica postcolonial puntualiza de una manera detallada el legado colonial y vislumbra en “lo colombiano”, los mecanismos que hicieron posible esta formación discursiva. En este orden de ideas, y como se subrayaba en el primer capítulo, la teoría poscolonial, desde los trabajos mismos de Said, ha ayudado a mostrar cómo los discursos representacionales (Lo “Oriental”, Lo “Latinoamericano”) son espacios en los cuales la identidad es construida y en donde el otro es constituido con fines de ejercicio de poder. En esta dirección, se considera que la identidad latinoamericana, y en este caso colombiana, es una construcción del discurso colonial con pretensiones de dominación y, que como tal, actúa en la misma dinámica que todos los otros discursos coloniales (civilización, desarrollo, por nombrar algunos). Ahora bien, como se ha venido señalando a lo largo de este escrito, el profesor Santiago Castro-Gómez, retoma algunas categorías de los estudios postcoloniales que le son útiles en su investigación, como es el caso de la colonialidad.

En esta dinámica, será abordada la problemática de la “Identidad Nacional Colombiana”. Así pues, aparecen varios cuestionamientos e interrogantes alrededor de la temática enunciada que servirán de guía para la discusión en torno a este tópico: *¿De qué manera los argumentos críticos de la teoría poscolonial, denuncian la formación de un nuevo mecanismo de poder, en forma de identidad nacional, del cual se ha servido la empresa colonial para tener control sobre los colonizados? ¿Cómo a partir de los presupuestos poscoloniales, llega a entenderse a la Identidad Nacional Colombiana, como un mecanismo de control?*

Desde el entramado conceptual que sustenta la crítica poscolonial, se hacen visibles los mecanismos epistemológicos que hicieron posible el hecho colonial, por ejemplo la colonialidad del poder, categoría de análisis que es acuñada desde los estudios postcoloniales latinoamericanos. En este punto, se articulan y convergen ideas de los investigadores pertenecientes a la red M/C. Dicha

categoría, la de la colonialidad del poder, es un referente fundamental para la comprensión de la perspectiva poscolonial con respecto al tema de la Identidad; pues pone de manifiesto los regímenes de poder, a través de los cuales se formaron discursos con pretensiones de dominio y control como el de “Identidad Nacional”. Así pues, aparecería la identidad como un régimen de poder, un régimen de representación, en este caso, un régimen de colombianidad.

Antes de avanzar en la discusión, resulta pertinente saber qué se concibe aquí cuando se habla de *régimen de representación*, o también entendido como *régimen de poder*. Con ello, para subrayar a grandes rasgos, se reconocen diferentes formaciones discursivas con pretensiones de dominio y control, que operan (se encarnan) en tres niveles: al nivel micro de los cuerpos-mentes, al nivel meso del manejo de la vida y las poblaciones y, por último, al nivel macro de la geopolítica. De esta manera, se puede reconocer desde este punto de vista al discurso colonial como un claro ejemplo, declarando así al discurso colonial como un sistema de signos a partir del cual las potencias coloniales impusieron un tipo específico de conocimientos, disciplinas, valores y formas de comportamiento a los grupos colonizados<sup>100</sup>

A su vez discursos de este tipo, crean imaginarios que son los que les permiten circular en las mentes, los cuerpos, las poblaciones y en las naciones. En este sentido, los imaginarios culturales<sup>101</sup>, por nombrar algunos, juegan un papel

---

<sup>100</sup> CASTRO-GÓMEZ, S. *La Hybris del punto cero. Óp., Cit.*, p., 64

<sup>101</sup> Aunque el tema de la cultura no es un punto central que se haya propuesto para este análisis, si resulta ser muy importante en este estudio de la colombianidad. Por ello, a esta altura, resulta necesario hacer un pequeño paréntesis para observar someramente cómo es percibida desde esta forma de interpretación, la cultura. En su condición de imaginario, cargada de significación, la cultura se percibe como un tejido de significados que explican la formación de identidades (regionales, de género, de raza, de clase), las formas de comportamientos colectivos, así como la producción de bienes simbólicos, ideas y discursos. En esta dinámica, el profesor Castro-Gómez señala lo siguiente: “El proyecto de construcción de la nacionalidad colombiana en el siglo XIX implicaba la elaboración de un nuevo entramado cultural, de una red simbólica que direccionara el horizonte de la modernidad deseada por las elites. Había que imaginar la nación, pero esto conllevaba a forjar los actores y los escenarios que sirvieran de base para la existencia real de esa nación. La prensa, los discursos políticos, la ciencia y la literatura, jugaron ciertamente un papel

importante en esta tarea. Ya que estos, según el autor, no sólo se objetivan en aparatos disciplinarios (leyes, instituciones, burocracias coloniales) sino que se traducen en *formas concretas de subjetividad*. El orientalismo y el occidentalismo no son simplemente “ideologías” (en el sentido restringido de Marx) sino *modos de vida*, estructuras de pensamiento y acción incorporadas al *habitus* de los actores sociales<sup>102</sup>. Para ponerlo en otros términos, se podría decir que el discurso colonial, el cual se concibe como un sistema de signos que determina hegemoníamente a los sujetos, es el componente discursivo de la colonialidad al cual se hacía mención en el primer capítulo y, los imaginarios, como el de la cultura, constituyen el ámbito ontológico a través del cual toman forma aquellos discursos.

Por otro lado, para el contexto colombiano habría que señalar que a causa de la visibilización del poder colonial en este territorio, se reconocen algunos mecanismos de control, o dispositivos de poder (Foucault), formados históricamente como imaginarios, para llevar a cabo la empresa colonial. Tal tarea, supone un ejercicio genealógico, como se reseñó en los párrafos anteriores, puesto que éste constituye una manera peculiar de historiar, es decir, que desde la genealogía se pueden mirar procesos de construcción de la memoria y a partir de estos, observar cómo han sido los procesos sobre los cuales se cimentó la construcción de subjetividades. Dicho ejercicio, es el llevado a cabo en la exploración realizada por este pensador colombiano, para mostrar diversas

---

importante en la construcción de este imaginario y en la canalización de nuevas sensibilidades. Sin embargo el papel de la representación estaba concentrado en aquellos que sabían leer culturalmente las claves de la “civilización”: los criollos ilustrados, cuyo *habitus* estaba formado en el imaginario étnico y colonial de la blancura. Se proclamaba por ello la superioridad de la sangre hispana y de la piel blanca sobre los grupos indígenas, negros y mestizos. El deseo civilizador era entonces un asunto de violencia simbólica y presuponía unas jerarquías étnicas, sociales y de género que chocaban muchas veces con los principios del liberalismo económico. La “colonialidad” parecía revelarse entonces como la otra cara de esa modernidad deseada”. CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Ed.). *Pensar el siglo XIX: cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburgh: Universidad de Pittsburgh, 2003, p., 2

<sup>102</sup> CASTRO-GÓMEZ, S. *La poscolonialidad explicada a los niños*. *Óp., Cit.*, p., 57

prácticas que se encierran en el universal “Colombia” y más aún en la “*identidad nacional colombiana*”. En este sentido, Santiago Castro indica lo siguiente:

...antes que de “colombianidad”, se hablará más bien de *regímenes de colombianidad*, entendiendo con ello los dispositivos históricamente localizados y siempre heterogéneos, que buscan unificar y normalizar a la población como “nacional”, al mismo tiempo que producen diferencias dentro de ésta. Tales regímenes generan distintas políticas de la unidad, de las identidades y de las diferencias, que deben ser entendidas desde las formas particulares que tomó la modernidad/colonialidad en Colombia<sup>103</sup>.

Para continuar con el análisis de los regímenes de colombianidad, se puede sostener, de acuerdo a lo anterior que, hablar de *regímenes de colombianidad* como diferentes tecnologías de poder o *regímenes de poder*, permite observar las modalidades en las que estos permearon en la sociedad y en los sujetos coloniales:

En este sentido, podríamos decir que una anatomo-política de los cuerpos, una noo-política de los deseos, una bio-política de las poblaciones y una geo-política de las naciones son las cuatro tecnologías de poder que han operado articuladamente en la historia de las sociedades moderno/coloniales. Entendemos entonces los regímenes de colombianidad, en sus múltiples y específicas articulaciones, como modalidades del control sobre los cuerpos y deseos de los individuos, así como sobre las poblaciones, los territorios y la riqueza de las naciones<sup>104</sup>.

Las anteriores modalidades en las que se encarnó el discurso colonial sobre la idea de colombianidad o identidad colombiana, como se acabo de mencionar unas líneas atrás, hacen parte de lo que se denominó la dimensión ontológica, en este

---

<sup>103</sup> CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; RESTREPO Eduardo. Óp., Cit., p 11

<sup>104</sup> *Ibid.*, 23

sentido, de los modos de vida y acciones integradas en los actores sociales, es decir, de la incorporación del discurso colonial en la vida de los colonizados. La creación de subjetividades desde las diferentes modalidades de control, permitió organizar la sociedad bajo la estructura del poder colonial. De manera que el crear el imaginario de una identidad nacional colombiana, resulta útil a la hora de ejercer control.

En concordancia lo anteriormente señalado, haría falta especificar que esta lectura desde los regímenes de colombianidad implica una comprensión de lo nacional que puede sintetizarse de la siguiente forma:

1. Antes que en una colombianidad, singular y homogénea, se requiere pensar en “regímenes de colombianidad” en plural, como campos de lucha entre distintas posiciones históricamente localizadas.
2. Cada uno de estos regímenes es resultado de un permanente e inestable proceso de articulación política.
3. En momentos determinados, pueden identificarse ciertas articulaciones hegemónicas de dichos regímenes que definen las condiciones de posibilidad para la subalternización de determinadas alteridades
4. Tales articulaciones no han dejado de apelar, si bien diferencialmente, al universo simbólico-discursivo desplegado por el capitalismo moderno/colonial, incluso en su formación más reciente (el posfordismo) producida en nombre del multiculturalismo<sup>105</sup>.

Ahora bien, para percibir aquellos campos de lucha a partir de los cuales emergen los diversos *regímenes de colombianidad*, se podría empezar a mencionar algunos de ellos, detallados cada uno por el trabajo de Castro-Gómez. Sin embargo, antes que nada habría que señalar que estos regímenes se subsumen desde los estudios poscoloniales en la categoría de la colonialidad del poder. En

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p., 11-2



este orden de ideas, se podría hablar de cuatro escenarios desde los cuales se puede hacer la exploración: nación, modernidad/colonialidad, blancura y conocimiento.

La idea de nación como “comunidad imaginada”, desarrollada en principio por Anderson Benedict en su famoso texto *Comunidades imaginadas*<sup>106</sup>, ha sido utilizada como una categoría de análisis fundamental para comprender distintos procesos que caracterizan a la modernidad. Ante todo, esta categoría remite a 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. La vía de la homogeneización cultural, es la manera de crear la nación, de crear una comunidad que debe compartir ciertos rasgos que los distinga como un grupo particular frente a otros (lengua, tradiciones, raza, etc.)<sup>107</sup>.

En este mismo sentido, para Castro-Gómez los proyectos y discursos de nación no sólo tienen como propósito la producción de una unidad política y cultural, sino que implican la construcción de técnicas y estrategias jerárquicas de diferenciación entre los grupos poblacionales que se ven interpelados por estas tecnologías. La creación de lo nacional se mueve, así, en una tensión entre la unificación y la diferenciación<sup>108</sup>. Así, aparecen dos tareas para la nación.

En estos términos, se presenta la configuración de lo nacional como imaginario de *unidad*. La doble tarea del imaginario nacional hace parte fundamental de lo que se había reseñado anteriormente, como *regímenes de colombianidad*. En tanto

---

<sup>106</sup> ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>107</sup> CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; RESTREPO Eduardo. Óp., Cit., p., 20

<sup>108</sup> *Ibíd.*, 12

que *régimen*, lo nacional se mueve en una tensión entre la unificación y la diferenciación<sup>109</sup>. En este sentido, en el texto referenciado se comprenden los regímenes de la colombianidad como campos de definición y de luchas identitarias, en los que se rearticulan y configuran distintas formas de identidades colectivas, bajo el marco o entrelazamiento de lo racial, regional, cultural o lo étnico:

La construcción de nación fue un ejercicio narrativo y político que permitió la definición de estructuras de poder, articulando relaciones desiguales entre los pueblos y regiones incorporadas, así como entre éstas y los centros de poder del estado nacional. Igualmente, como parte del sistema-mundo moderno/colonial, los estados nacionales eran ejercicios localizados de la colonialidad del ser, del poder y del saber, que organizaba las relaciones productivas y de control sobre el cuerpo y el deseo a partir de taxonomías fruto del racismo y la discriminación<sup>110</sup>.

Así mismo, no es posible entender los discursos y proyectos de la idea de nación, sin tener presente que son frutos de la *modernidad/colonialidad*. Algunos elementos como la delimitación del ejercicio de gobierno en términos geopolíticos, la centralidad del poder en el Estado, las biopolíticas como forma de definir las subjetividades, se articulan dentro de las tecnologías de gobierno implementadas en el ámbito nacional para la construcción de subjetividades. En este sentido, los regímenes de colombianidad han sido proyectos que deben ser examinados en el marco de la lucha por la hegemonía geopolítica del sistema-mundo, la lucha estructurada y estructuradora del orden de la *modernidad/colonialidad*<sup>111</sup>.

En este sentido, la colonialidad del poder como fruto de la *modernidad/colonialidad* se inscribe en una estructura de poder mundial (sistema-mundo moderno/colonial)

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p., 22

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p., 12

configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea. Desde este punto de vista, este pensador afirma lo siguiente:

La modernidad es un “proyecto” en la medida en que sus dispositivos disciplinarios quedan anclados en una *doble* gubernamentalidad jurídica. De un lado, la ejercida *hacia a dentro* por los estados nacionales, en su intento por crear identidades homogéneas mediante políticas de subjetivación; de otro lado, la gubernamentalidad ejercida *hacia afuera* por las potencias hegemónicas del sistema-mundo moderno/colonial, en su intento de asegurar el flujo de materias primas desde la periferia hacia el centro. Ambos procesos forman parte de una sola dinámica estructural<sup>112</sup>.

A razón de esto, es que no se puede pensar la modernidad sin su correlato la colonialidad. Ya que, la expansión de la modernidad y la implantación del capitalismo no se hubiesen podido llevar a cabo sin el andamiaje discursivo (la colonialidad) que hizo viable tales proyectos (Estado-Nación, el capitalismo, etc.).

De igual manera que los dos imaginarios anteriores, el de *blancura* también aparece como un dispositivo de poder que se suma a los regímenes de colombianidad. La configuración de la *blancura*, como práctica discursiva de identificación distinción, es otra forma de unificación y diferenciación nacional (por ejemplo las elites criollas son un claro ejemplo de esto). De aquí que el autor señale:

Es la identidad fundada en la *distinción étnica frente al otro*. Aquello que caracteriza la primera geo-cultura del sistema mundo moderno/colonial. Una distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras*. Por esta razón el discurso ilustrado de la elite criolla, son su énfasis en la objetividad del conocimiento, no entra en

---

<sup>112</sup> CASTRO-GÓMEZ, S. *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, p., 153

contradicción sino que refuerza el imaginario étnico de la blanca [..] Imaginando estar ubicados en una plataforma neutral de observación, los criollos “borran” el hecho de que es precisamente su preeminencia étnica en el espacio social (la limpieza de sangre) lo que les permite pensarse a sí mismos como *habitantes atemporales del punto cero*, y a los demás actores sociales (indios, negros y mestizos) como *habitantes del pasado*<sup>113</sup>.

El imaginario de la blancura, producido por el discurso de *limpieza de sangre*, era una aspiración internalizada por muchos sectores de la sociedad colonial y actuaba como el eje alrededor del cual se construía la subjetividad de los actores sociales. Este imaginario colonial, que a su vez es una referencia clara de la *colonialidad del poder*, ejerció una continua fascinación sobre los deseos, las aspiraciones y la voluntad de los subalternizados. De manera que, ser “blancos” no tenía tanto que ver con el color de la piel, como con la escenificación personal de un imaginario cultural tejido por creencias religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobleza, modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimientos. La ostentación de aquellas insignias culturales de distinción asociadas con el imaginario de blancura, era un signo de status social; una forma de adquisición, acumulación y transmisión de capital simbólico<sup>114</sup>

Para Castro-Gómez, el discurso de limpieza de sangre se refiere a un aspecto poco trabajado en las políticas de la diferencia: la configuración de la blancura, primero como práctica discursiva de distinción y definición de las élites nacionales criollas, y segundo, desde la cual éstas articulan las formas de unificación nacional (el mestizaje por ejemplo) y de diferenciación (minorías étnicas). La pregunta por las figuras de la diferencia o por conceptos historiográficos que prefiguran identidades históricas y políticas, es también una pregunta importante por la

---

<sup>113</sup> CASTRO-GÓMEZ, S. *La Hybris del punto cero*. Óp., Cit., p., 59

<sup>114</sup> *Ibid.*, p., 64

configuración de la blancura como imaginario cultural desde el cual se construyen hegemonías políticas<sup>115</sup>.

En tanto régimen, el discurso de limpieza de sangre, encarnado en el *habitus* de la sociedad colonial por el imaginario de *blancura* ayuda a la construcción de hegemonías jerarquías y formas de organización políticas. De aquí que a partir del imaginario de blancura, los *regímenes de colombianidad* expresan dinámicas históricas que se integran, tanto en formas culturales de exclusión, como en conceptos politizados de saberes expertos. De igual manera, en tanto que perteneciente al campo de acción de la *colonialidad del poder* hace referencia aun tipo hegemónico de producción de conocimientos, el cual es conocido desde el trabajo de este autor como la *hybris del punto cero*

Así las cosas, lo anteriormente expuesto, repercute en el imaginario de la *legitimidad del conocimiento* como otra forma de control de las sociedades coloniales, como otro empleo de la *colonialidad del poder*. En este aspecto se podría pensar que el imaginario del conocimiento haría parte del accionar de la colonialidad del saber y no de la del poder. Hay que reconocer que ello se debe a que el autor mismo no hace la distinción ya que considera que La *colonialidad del poder* y la *colonialidad del saber* se encuentran emplazadas en una misma matriz genética<sup>116</sup>. Y es precisamente aquí donde hallan su emplazamiento.

De esta manera, si el imaginario de la blancura ayudó a forjar una élite criolla, éste ayudaría a la formación de una élite tecnocrática. Por tal motivo, Castro-Gómez examina distintos procedimientos por medio de los cuales las elites criollas consolidaban su poder político y económico a partir del ideario de la pureza étnica de la limpieza de sangre. Elaboraron una taxonomía de las “razas” y una jerarquía

---

<sup>115</sup> CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; RESTREPO Eduardo. Óp., Cit., p., 12.

<sup>116</sup> CASTRO-GÓMEZ, S. *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'*. Óp., Cit., p., 154

de las “castas” o sea los grupos en los que clasificaron a las personas según sus grados de mestizaje, siendo las castas con mayor componente blanco, las que gozaron de mayor reputación y reconocimiento.

El conocimiento, que se configuró como científico, no sólo permitió la relación hegemónica de la ciencia y el poder estatal sobre la población (biopolítica), sino que también, dio paso a la relación entre conocimiento y dominio de los cuerpos y los deseos (noopolítica). Produciendo así, en el mismo sentido que los anteriormente mencionados regímenes de colombianidad, la creación de subjetividades, la producción de distintos sujetos, relatos y problematizaciones que constituyen una determinada forma de colombianidad<sup>117</sup>.

En conclusión, problematizar el concepto de *identidad colombiana*, desde una perspectiva crítica como la aquí expuesta, desnaturaliza conceptos de las prácticas disciplinares y rechaza las explicaciones formalistas que sintetizan la diferencia en categorías homogenizadoras y vacías. No se puede afirmar una identidad colombiana (ni mucho menos un pensamiento propio) sin entender que esta es un producto construido sobre espacios de dominación coloniales, a partir de los cuales se establecieron diferentes regímenes en forma de imaginarios y discursos. Los discursos de identidad y las formaciones discursivas de la misma, son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al otro como un todo homogéneo. Esto se da a partir de un proceso, gracias al cual la identidad se edifica históricamente, de manera que condensa, decanta y recrea experiencias e imaginarios colectivos. Lo que le da un estado dinámico a la identidad o las identidades.

La identidad en tanto dispositivo de poder, del cual se sirvió la empresa colonial, es una construcción discursiva dinámica de las prácticas y los procesos de subjetivación. De manera que las identidades y las realidades discursivas, se

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p., 13

encuentran compuestas por narrativas cambiantes a través de las cuales un sujeto se reconoce a sí mismo da sentido a su propia experiencia vital. El problema está que ello, es decir, el proceso por el cual el sujeto colonial se reconoce e imputa sentido a su propia experiencia vital (se identifica), se encuentra ya, de antemano, predeterminado por la representación de que disponen las modalidades de control (sea en la forma de corpo-política, noo-política, bio-política, geo-política, o en las combinaciones entre ellas), ejerciendo dominio así, sobre los cuerpos y deseos de los individuos, como sobre las poblaciones, los territorios y la riqueza de las naciones.

## CONCLUSIONES

Antes que pensar en un final para este trabajo, habría que reconocer que quedan muchos asuntos pendientes en esta investigación. La “Identidad Nacional Colombiana” corresponde a una temática que genera inmensas dudas, inquietudes e interrogantes que ameritan un tratamiento mucho más denso del que aquí se le ha dado. Así mismo, el empleo de las fuentes teóricas resulta ser restringido por su magnitud. En este sentido, aparecerían las fundamentaciones de la teoría poscolonial y los trabajos de grandes autores como Foucault y Deleuze. Este último, que aunque no se mencionó en el documento, es un referente clave a la hora de repensar la identidad desde la *multiplicidad* y una de las mayores deudas con las que queda esta tarea, la cual muy seguramente, por corresponder a intereses personales, tendrá continuidad en estudios posteriores.

Ahora bien, con respecto al autor escogido para adelantar la búsqueda habría que señalar que se hace complejo estudiar a un pensador que se encuentra vivo y que se halla en plena producción de su obra. De aquí que se hubiese observado la necesidad de hacer unas reseñas de sus textos más representativos con el objetivo de mostrar su pensamiento y la evolución del mismo, además de ofrecer pistas de influencias, así como de distanciamientos y puntos de crítica. En este orden de ideas, uno de los mayores obstáculos para tratar de entender los postulados del profesor Castro-Gómez, fue el hecho de considerar que algunos de ellos han sido replanteados recientemente por este filósofo. Por ello, todo lo que durante este escrito se señaló de él, trata de no comprometer al máximo su forma de pensar.

Así pues, tratando de pensar en una objeción que se le hizo a la primera versión del resultado de esta investigación, que fue socializada en un evento académico, donde se cuestionaba el hecho de hablar de “identidad” desde el trabajo de Santiago Castro-Gómez, argumentando que es atrevido discutir desde este investigador tal tema, puesto que desde sus intereses no está el hecho de adentrarse en tal temática ni considerarla pertinente en su labor, habría que subrayar que evidentemente, como se ha insistido durante el presente documento, el autor no habla directamente de este tema. A razón de ello, no se ha hecho una profunda reflexión sobre la “identidad”.

De esta manera, se ha hecho hincapié en la tarea de mostrar el *modus operandi* de este filósofo colombiano. En esta dirección, se mostraron elementos de la crítica poscolonial y presupuestos foucaultianos que se articulan alrededor de una apuesta metodológica transdisciplinaria para el análisis de “lo colombiano”. Así pues, más que dar como resultado un nuevo concepto que representaría la cultura y la identidad colombiana, aparecería una manera novedosa de cómo habría de abordarse el estudio de conceptos de tal índole. Así las cosas, después de haber leído el texto que se entrega como resultado del trabajo investigativo, no ha de



esperarse quedar con la satisfacción de haber rescatado un concepto que de cuenta de una puesta identidad colombiana. Por el contrario, sería un gran avance si este texto logra crear la sensación de sospecha frente a posturas identitarias, es decir, si desnaturaliza las visiones formales y homogéneas que perciben a lo largo de la historia de Colombia algo que pareciera seguir siendo lo mismo a través del tiempo; en otras palabras, si se entiende que los discursos identitarios están marcados por relaciones desiguales de poder, que para este caso estarían dadas por el hecho colonial, podría darse por bien lograda la labor propuesta. Así, se considera que la identidad colombiana, es una construcción del discurso colonial con pretensiones de dominación y, que como tal, actúa en la misma dinámica que todos los otros discursos coloniales (civilización, desarrollo, por nombrar algunos). Hay que tener en cuenta que la empresa colonial fue siempre una empresa de unificación, unificación de territorios, unificación racial, etc.

En esta dirección, en la obra de Castro-Gómez se hace referencia al concepto *regímenes de colombianidad*, diferente al de "Identidad Colombiana". Con él se señala, desde la perspectiva poscolonial y el horizonte de la *colonialidad*, las diferentes formas de control que se encierran en el universal "Colombia", pues se entiende que los discursos representacionales (Lo "Oriental", "Lo Latinoamericano") son espacios en los cuales la identidad es construida y en donde el otro es constituido con fines de ejercicio de poder. Ya que toda identidad se establece a partir de la diferencia, es decir, en contraste con otra cosa. Por ello, este autor no habla de categorías como la de *identidad* o la de *diferencia*. La "identidad" siempre se construye a partir de la postulación de un "otro", a causa de ello, no se pregunta ni por la identidad ni por la otredad, sino por los mecanismos que producen esta polaridad. Interrogación por los regímenes que producen a un "otro" frente al cual se define una "identidad", sea nacional, racial, laboral, personal, sexual, etc., que en ningún caso preexiste al "otro" producido. Tanto la identidad como la otredad son producidas simultáneamente. Desde este punto de vista, prefiere hablar de *multiplicidad* y no de *diferencia*, porque la categoría

“diferencia” se inscribe, precisamente, en el mismo mecanismo que genera tanto las identidades como las otredades. Se tiene una “identidad” porque se es *diferente* de los “otros”. Sin diferencia no habría, pues, identidad ni otredad<sup>118</sup>. La *multiplicidad*, no hablaría en nombre de la otredad o la diferencia, sino en nombre de la *singularidad*. En este orden de ideas, lo que habría que rastrear no es tanto la unidad sino la multiplicidad y los intentos de ordenar y taxonomizar esa multiplicidad, los intentos de borrar la *singularidad* y extremar la semejanza. La identidad pensada a la luz de la *generalidad* (que sería la categoría que intenta borrar la singularidad y ordenar la multiplicidad) supone una necesidad de representar la realidad para hacerla manejable, susceptible de ser controlada. La *multiplicidad* no se relaciona con una unidad, no es reductible a una unidad.

Según lo anterior, habría que señalar que desde el trabajo genealógico de este autor se visualiza los *regímenes de colombianidad* como los escenarios desde los cuales se articulan elementos que configuran un campo de fuerzas donde se definen discursos de diferentes índoles, entre ellos los identitarios. Así, la pregunta no sería por la identidad, sino por las *tecnologías de identificación*. Entendiendo con ello, un conjunto de prácticas y saberes a partir de los cuales un sujeto o un conjunto múltiple de sujetos se definen a sí mismos como formando una “unidad”, como teniendo una “identidad”<sup>119</sup>.

De acuerdo a todo lo anteriormente dicho, la tarea del pensamiento filosófico en Colombia, más que tratar de formular categorías sobre las cuales se construya una identidad, está primeramente en desestructurar, desnaturalizar y deslegitimar, los discursos e imaginarios sobre los cuales se crearon dispositivos de poder y

---

<sup>118</sup> Entrevista realizada a Santiago Castro-Gómez el 30 de abril de 2010 en la Universidad Nacional.

<sup>119</sup> Esta manera de concebir la identidad como una forma de ejercer control y poder, viene ligada de la mano de la concepción foucaultiana de poder, donde no hay un sujeto que sea condición necesaria para ejercerlo. Desde Foucault se entiende al poder en forma multidireccional y funciona siempre como una red, como una cadena; al contrario de la concepción de poder desde la cual se lo entiende como un fenómeno macizo y homogéneo, que opera en una sola dirección.

control como los *regímenes de colombianidad*. Ello para alentar la conciencia colectiva sobre dichas formas de control, que como se advirtió, se encarnan en los modos de actuar, en los modos de ser, en las experiencias vitales. Pero todo ello, sin caer en esencialismos populistas de un *latinoamericanismo* o un *colombianismo*. La tarea de la filosofía, en este sentido, es emprender una guerra contra la unidad, contra la identidad. Las genealogías de la colombianidad buscan destruir la colombianidad, dispersarla.

## BIBLIOGRAFÍA

### ➤ **Primaria:**

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,

➤ **Secundaria**

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Geografías poscoloniales y translocalizaciones narrativas de "lo latinoamericano". La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización*. En: FOLLARI, Roberto y LANZ Rigoberto (comp.): *Enfoques sobre Posmodernidad en América Latina*. Editorial Sentido, Caracas, 1998. pp. 155-182.

\_\_\_\_\_. *Latinoamericanismo, poscolonialidad, globalización. Prolegómenos para una crítica poscolonial de la razón*. En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (eds.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D.F: Miguel Ángel Porrúa Editores, 1998.

\_\_\_\_\_. *Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos. El proyecto teórico de los estudios subalternos*. En: DE TORO, Alfonso; DE TORO, Fernando (Eds.). *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana, 1999.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios*. En: WALSH, Catherine (ed.). *Estudios latinoamericanos. Retos desde y sobre la región Andina*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar/Abya-Yala. 2003

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault y la colonialidad del poder*. En: *Tabula Rasa*. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, No.6: 153-172, enero-junio de 2007.

CASTRO GÓMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo. (Ed.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Editorial Porrúa, 1998.

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; GROSFUGUEL, 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

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

FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1968.

\_\_\_\_\_. *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets, 1973.

\_\_\_\_\_. *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1992,

\_\_\_\_\_. *Genealogía del racismo*. Madrid: La piqueta, 1992

\_\_\_\_\_. *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1995

\_\_\_\_\_. *¿Qué es la ilustración?* En: *Estética, ética y Hermenéutica*, O. E, t., III. Barcelona: Paidós, 1999

\_\_\_\_\_. *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

\_\_\_\_\_. *Arqueología del Saber*. México: Siglo XXI, 2005.

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

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

SERJE DE LA OSSA, Margarita; *et al.* (Eds.) *Palabras para desarmar. Una aproximación crítica al vocabulario del reconocimiento cultural en Colombia*. Bogotá: Ministerio de Cultura – ICANH, 2002

## ANEXOS

### ➤ ENTREVISTA:

#### IDENTIDAD NACIONAL COLOMBIANA Y ESTUDIOS POSTCOLONIALES: ENTREVISTA A SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ\*

Por: Jhon Losada\*\*

**J L:** Para mi trabajo de grado de licenciatura en filosofía, me encuentro realizando la investigación del tema de la “Identidad Nacional Colombiana”. Esta investigación se encuentra ligada, a su vez, al proyecto que adelanta el grupo “Calibán” de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá, denominado “Identidad Cultural Colombiana: la pregunta por lo propio en el contexto del Bicentenario”. Esta entrevista surge de intereses y presupuestos afines a los del proyecto, como son los de establecer algunas de las ideas fundamentales sobre el tema de la identidad que han sido desarrolladas por los autores más representativos del pensamiento colombiano hoy en día, fundando prioridades investigativas y prefiriendo el trabajo en las fuentes directas, esto es, los textos mismos de los autores como guía metodológica para esta tarea. Además, se pretende ofrecer una visión propia de lo que significa la idea de “Nación” en la

---

\* Entrevista realizada el 30 de abril de 2010 en la Universidad Nacional.

\*\* Estudiante de noveno semestre en proceso de trabajo de grado de licenciatura en filosofía de la Universidad de San Buenaventura, Sede Bogotá. Miembro del grupo Calibán de la misma universidad y del grupo Copal de la Universidad Nacional.

concepción de unidad y diferencia. Por ello, se considera importante aclarar, dentro del tema de la identidad, conceptos como los de diversidad y diferencia.

Al interior del grupo, yo he querido trabajar la temática enunciada desde su obra articulándola con los estudios poscoloniales. Por ello, en mi caso particular, he decidido desarrollar el tema de la “Identidad Nacional”, más no el de la “Identidad Cultural”, aprovechando que el grupo brinda prioridades investigativas. En este contexto, quisiera precisar algunas cuestiones puntuales en torno a la relación de su obra y la temática enunciada. Para empezar, y retomando la mención a los estudios postcoloniales, quisiera preguntarle: ¿cómo se articularían los argumentos de la crítica poscolonial con el tema de la “Identidad Nacional Colombiana”?

**SCG:** La verdad es que no me considero un teórico “poscolonial”. He *utilizado* algunos elementos de la crítica poscolonial, sobre todo de autores latinoamericanos (Mignolo, Quijano), para avanzar hacia una lectura genealógica de la historia de Colombia, pero eso es todo. Puedo hablar, por tanto, de lo que pienso del tema que propones, pero no en nombre de “la teoría poscolonial” sino desde el *uso* que le he dado. Diría, pues, que la “identidad nacional colombiana” es un conjunto de enunciados y prácticas, históricamente constituidas, que han producido unos muy específicos “efectos de verdad” en la historia de este país, y cuya génesis debe ser investigada por la genealogía. Antes que de hablar de la “identidad nacional” como un dominio *constituyente* de prácticas, creencias, ritos y verdades, deberíamos entonces examinar el tipo de relaciones de poder y de regímenes de verdad que han producido esa (o esas) identidad (es) nacional(es).



**J L:** En el texto *Genealogías de la Colombianidad* se afirma, en concordancia con Peter Wade<sup>120</sup>, que la identidad se establece a partir de la diferencia, es decir, en contraste con otra cosa. En esta dirección, quisiera hacer explícita su postura al respecto al tema de la diferencia y la enunciación.

**SCG:** La “identidad” siempre se construye a partir de la postulación de un “otro”, pero mi pregunta no ha sido en realidad ni por la identidad ni por la otredad, sino por los mecanismos que producen esta polaridad. Interrogación por los regímenes que producen a un “otro” frente al cual se define una “identidad”, sea nacional, racial, laboral, personal, sexual, etc., que en ningún caso preexiste al “otro” producido. Tanto la identidad como la otredad son producidas simultáneamente. Desde este punto de vista, prefiero hablar de multiplicidad y no de diferencia, porque la categoría “diferencia” se inscribe, precisamente, en el mismo mecanismo que genera tanto las identidades como las otredades. Se tiene una “identidad” porque se es *diferente* de los “otros”. Sin diferencia no habría, pues, identidad ni otredad.

**J L:** Insistiendo sin embargo en el tema de la diferencia, puesto que es muy importante para el proyecto que estoy adelantando, me gustaría que usted señalara la distinción entre diversidad y diferencia, puesto que estas dos categorías se consideran claves para pensar el tema de la identidad.

**SCG:** En mi propio trabajo no he utilizado las categorías identidad, diferencia o diversidad, sencillamente porque yo no hablo de “identidad” sino de producción de

---

<sup>120</sup> WADE, Peter. *Identidad*. En: SERGE, M.; SUAZA, M. C.; PINEDA, Roberto (Eds.) *Palabras para desarmar*. Bogotá: ICANH, 2002, p., 255. Citado por 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., 25

identidades, o mejor, de *tecnologías de identificación*. Con ello me refiero al conjunto de prácticas y saberes a partir de los cuales un sujeto o un conjunto múltiple de sujetos se definen a sí mismos como formando una “unidad”, como teniendo una “identidad”. He investigado este tema en mis libros *La hybris el punto cero* y *Tejidos Oníricos*. En *La hybris*, por ejemplo, me pregunto por las técnicas a partir de las cuales una persona se identifica como “negro”, “indio”, “mestizo”, etc. En *Tejidos* aparece la misma pregunta, pero esta vez referida a las técnicas mediante las cuales un sujeto se ve a sí mismo como “moderno”. Tecnologías, pues, que generan *identificaciones*. Mi pregunta no es, insisto, por la identidad sino por la identificación.

**J L:** Pero según esto, ¿cómo entender entonces las prácticas de diferencia de los movimientos sociales en la formación de diversas identidades?

**SCG:** No comparto la visión según la cual, el objetivo de las luchas políticas de los movimientos sociales debiera ser defender o producir una “identidad”. Todo lo contrario, me parece que el objetivo de esas luchas no debiera ser la producción de identidades sino más bien su *dispersión*, es decir la *generación de multiplicidades*. Me parece que las luchas sociales que giran en torno a la llamada “Identity Politics” buscan simplemente el “reconocimiento”. A la larga, operan con la misma lógica del Estado, pues su objetivo es la centralización de las fuerzas, la captura de la multiplicidad. Como son luchas por los “derechos”, se trata de reivindicaciones fácilmente capturables y asimilables. Reconocer la diferencia de identidades y producir nuevos “sujetos de derecho” es algo que el Estado hace todo el tiempo.

**J L:** Bajo toda esta perspectiva, ¿cuál sería la tarea de la filosofía en Colombia? Lo pregunto porque regularmente uno encuentra personas que se muestran escépticas frente a estas temáticas desde el punto de vista filosófico.

**SCG:** La tarea de la filosofía es emprender una guerra contra la unidad, contra la identidad. Las genealogías de la colombianidad, a las que te referías hace un rato, no buscan resguardar una “identidad colombiana” sino dispersarla. Y la mejor forma de dispersar la ficción de unidad es *trazando su genealogía*. Mostrar que eso que se nos presenta como “identidad” no es otra cosa que el agenciamiento histórico (y violento) de diferentes fuerzas y composiciones de fuerzas. Más que tratar de formular categorías sobre las cuales pueda construirse una “identidad colombiana”, la filosofía se ocupa de *desnaturalizar* los diversos “régmenes de colombianidad” que han emergido en nuestra historia. La filosofía, entendida como quehacer genealógico, no pretende reconstruir la memoria de lo colombiano, ni busca ir al pasado para descubrir allí las “raíces” de nuestra identidad. Por el contrario, pretende desnaturalizar la mitología de esos orígenes y mostrar la contingencia de las fuerzas que lo produjeron. No se trata entonces de hacer una historia de la verdad sobre la colombianidad, sino una historia de las técnicas de producción de dicha verdad.

**J L:** Por último, me gustaría que me diera alguna recomendación para adelantar mi investigación alrededor de su obra.

**SCG:** Yo diría – pero esta es sólo mi interpretación - que en la *Crítica de la razón latinoamericana* se abre ya el proyecto filosófico de la genealogía como analítica de la colombianidad. Este libro, escrito en 1995, busca desmarcarse de cualquier tipo de filosofía que busca los orígenes de una “identidad latinoamericana”. Nada de “historia de las ideas”, nada de “filosofía latinoamericana”, nada de “filosofía de la liberación”. En lugar de hablar de Latinoamérica como de una entidad previa,

dada de antemano, cuya identidad colonizada debemos “revelar”, el libro se concentra en trazar la genealogía de los discursos que producen esa entidad y la naturalizan. Discursos que convergen en una formación discursiva específica: el Latinoamericanismo. Aquí empatamos con el tema ya mencionado antes. El Latinoamericanismo – al igual que el Orientalismo del que habla Edward Said – produce a América Latina como un “otro”. Se trata de un discurso colonial que resuena mucho con los diversos populismos que aparecen una y otra vez en este continente. Por eso yo diría que la *Crítica de la razón latinoamericana* es el texto clave, pues ahí se anuncia ya el método de análisis que se empleará luego en *La hybris del punto cero* y en *Tejidos Oníricos*. Pero yo no quiero marcarte rutas “correctas” de interpretación. Una vez que los libros son escritos y publicados, ya dejan de ser de uno, adquieren vida propia y, por tanto, se convierten en objeto de diversas interpretaciones. Mi consejo es que te atrevas a ensayar la tuya propia.

➤ **PRODUCCIÓN CIENTÍFICA DE Y SOBRE SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ HASTA LA FECHA:**

**Libros publicados**

1. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996
2. *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2005

3. *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca / Instituto Pensar, 2005
4. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)* Bogotá: Centro Editorial Pontificia Universidad Javeriana/ Instituto Pensar, 2009.
5. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del hombre editores; pontificia universidad javeriana-Instituto pensar; universidad Santo Tomás de Aquino, 2010

### **Libros organizados**

- 1 CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, EDUARDO MENDIETA  
*Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Editorial Porrúa, 1998, p.287.
- 2 CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO  
*Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Pittsburg: IILA / Instituto Pensar, 2004, p.324.
- 3 CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, CATHERINE WALSH, FREYA SCHIWY  
*Indisciplinar las ciencias sociales. Colonialidad del poder y Geopolíticas del conocimiento*. Quito: Abya Yala Editores, 2002, v.500. p.248.
- 4 CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO

*La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.* Bogotá: CEJA, 2000, p.426.

5 CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, GUARDIOLA RIVERA, OSCAR, MILLAN DE BENAVIDES, CARMEN.

*Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial.* Bogotá: CEJA, 1999, p.189.

6. CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; GROSFUGUEL, RAMÓN.

*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

7 CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO; RESTREPO Eduardo.

*Genealogías de la colombianidad: Formaciones discursivas y tecnológicas de gobierno en los siglos XIX y XX.* Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, 2008,

### **Capítulos de libros publicados**

*América Latina y la nueva mitología de la razón: el proyecto americanista de Alfonso Reyes.* En: Ignacio Sánchez (ed.). *Alfonso Reyes y los estudios latinoamericanos.* Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004

*Biopolíticas imperiales. Nuevos significados de la salud y la enfermedad en la Nueva Granada (1750-1810).* En: Santiago Castro-Gómez (ed.). *Pensar el siglo*

*XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia.* Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2004

*Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios*  
En: Catherine Walsh (ed.). *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina.* Quito: Abya Yala, 2003

*Latin American Philosophy as Critical Ontology of the Present.* En: Eduardo Mendieta (ed.). *Latin American Philosophy. Currents, Issues, Debates.* Bloomington: Indiana University Press, 2003

Historicidad de los saberes, estudios culturales y transdisciplinariedad: Reflexiones desde América Latina. En: Alberto Flórez-Malagón / Carmen Millán de Benavides (eds.). *Desafíos de la transdisciplinariedad.* Bogotá: CEJA, 2002.

La filosofía latinoamericana como ontología crítica del presente. En: Leonardo Tovar (ed.). *La posmodernidad a debate.* Bogotá: USTA, 2002

The Challenge of Postmodernism to Latin American Philosophy. En: Eduardo Mendieta (ed.). *Latin America and Posmodernity. A Contemporary Reader.* Amherst: Humanity Press, 2001.

Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. En: Santiago Castro-Gómez (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.* Bogotá : CEJA, 2000

*Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro.* En: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: euro-centrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Caracas: CLACSO-UNESCO, 2000.

Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos. En: Alfonso de Toro (ed.). *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una posmodernidad periférica o el cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt: Vervuert, 1999

*Fin de la modernidad nacional y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización*. En: J. Martín-Barbero, F. López de la Roche, J.E. Jaramillo (eds.), *Cultura y Globalización*. CES - Universidad Nacional de Colombia, Santafé de Bogotá, 1999.

*Epistemologías coloniales, saberes latinoamericanos. El proyecto teórico de los estudios subalternos*. En: DE TORO, Alfonso; DE TORO, Fernando (Eds.). *El debate de la poscolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid: Iberoamericana, 1999.

*Geografías poscoloniales y translocaciones discursivas de lo latinoamericano. La crítica al colonialismo en tiempos de la globalización*. En: Rigoberto Lanz (ed.). *Enfoques sobre posmodernidad en América Latina*. Caracas: Editorial Sentido, 1998

*Latinoamericanismo, poscolonialidad, globalización. Prolegómenos para una crítica poscolonial de la razón*. En: Santiago Castro-Gómez / Eduardo Mendieta (eds.). *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México D.F: Miguel Ángel Porrúa Editores, 1998

*Identitätsdiskurse der lateinamerikanischen Philosophie*. En: Kirsten Witte / Amos Nascimento (eds.) *Grenzen der Moderne. Europa und Lateinamerika*. Frankfurt: IKO Verlag, 1997



*Los vecindarios de la ciudad letrada.* En: Mabel Moraña (ed.). *Ángel Rama y los Estudios Latinoamericanos.* Pittsburgh: University of Pittsburgh, 1997

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, GUARDIOLA RIVERA, OSCAR. Globalización, Universidad y Conocimientos Subalternos. En: Mabel Moraña / Hermann Herlinghaus (eds.). *Fronteras de la Modernidad.* Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003.

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, GUARDIOLA RIVERA, OSCAR. El plan Colombia, o de como una historia local se convierte en diseño global. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy, Santiago Castro-Gómez (eds.). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino.* Quito: Abya Yala, 2002

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, GUARDIOLA RIVERA, OSCAR. The Convergence of World-Historical Social Science, or Can There Be a Shared Methodology for World-Systems Analysis, Postcolonial Theory and Subaltern Studies? En: Ramón Grosfoguel / Ana Margarita Cervantes-Rodríguez (eds.). *The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century. Global Processes, Antysystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge.* Westport: Praeger, 2002

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA RIVERA, Oscar. *Geopolíticas del conocimiento o el desafío de "impensar" las ciencias sociales en América Latina.* En: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (ed.). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.* Bogotá: CEJA, 2000

CASTRO GÓMEZ, SANTIAGO, EDUARDO MENDIETA. *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate.* México: Editorial Porrúa, 1998.

## **Artículos completos publicados en revistas científicas**

1 Foucault lector de Marx. Universitas Humanistica. Bogotá, v.31, n.59, p.106 – 117, 2005.

2 Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios Revista Iberoamericana. Pittsburg (Estados Unidos), v.LXIX, n.203, p.343 – 353, 2003.

Globalización, universidad y conocimientos subalternos: Desafíos para la supervivencia cultural. Nómadas. Bogota, v.16, p.183 – 19, 2002.

The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the Invention of the Other. Nepantla, Views From South. Durham (Estados Unidos): , v.3, n.2, p.269 – 285, 2002.

Apogeo y decadencia de la teoría tradicional: Una visión desde los intersticios Fronteras de La Historia. Bogotá, v.6, p.191 – 201, 2001.

Fin de la modernidad y transformaciones de la cultura en tiempos de globalización Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales. Caracas (Venezuela), v.7, n.1, p.65 – 80, 2001.

Traditional and Critical Cultural Theory. Cultural Critique (Estados Unidos), n.49, p.139 – 154, 2001.

Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología. Revista Iberoamericana. Pittsburg (Estados Unidos), v.LXVI, n.193, p.737 – 751, 2000.

Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. Universitas Humanistica. Bogotá, n.49, p.29 – 41, 2000.

Traditional and Critical Theories of Cultura. Nepantla Views From South. Dirham (Estados Unidos), n.3, p.503 – 518, 2000.

Latin American Postcolonial Theories, Peace Review (Estados Unidos), n.10, p.27 – 33, 1998.

Modernidad, Latinoamericanismo y Globalización. Cuadernos Americanos Nueva Época. México D.F. (México), n.67, p.187 – 213  
Año: 1998.

¿Quiénes son los Calibanes o qué significa una crítica de la razón latinoamericana? Revista Iberoamericana. Pittsburg (Estados Unidos), v.LXIII, n.180, p.537 – 541, 1998.

Geografías poscoloniales y translocaciones narrativas de lo latinoamericano. Estudios. Revista de Investigaciones Literarias. Caracas (Venezuela), n.10, p.9 – 30, 1997.

Razón poscolonial y filosofía latinoamericana. Islas. La Habana (Cuba), n.115, p.50 – 71, 1997.

Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana. Dissens. Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano. Tübingen (Alemania), n.1, p.71 – 87, 1995.

Algunas ilusiones de la ética ecológica en tiempos de la modernidad tardía.  
Universitas Philosophica. Bogotá, n.22, p.39 – 71, 1994.

Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática.  
Universitas Philosophica. Bogotá, n.17-18, p.153 – 175, 1992.

Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática.  
Revista Cubana de Ciencias Sociales. La Habana (Cuba), n.27, p.58 – 77, 1992.

De la polémica Hispanismo-Antihispanismo en el pensamiento Latinoamericano  
Universitas Philosophica. Bogotá, n.15-16, p.123 – 137, 1991.

Filosofía e identidad Latinoamericana. Historia y perspectiva de una problemática.  
Estudos Leopoldenses. Sao Leopoldo (Brasil), n.124, p.37 – 64, 1991.

La dialéctica del encubrimiento. Examen critico del pensamiento latinoamericano  
en el siglo XVI. Estudos Leopoldenses. Sao Leopoldo (Brasil), n.119, p.65 – 82,  
1990.

La polémica Hispanismo-Antihispanismo y el paradigma de la modernidad en  
América Latina. Intercambio. Tübingen (Alemania), p.291 – 308, 1990.

De la relación Locke-Descartes a partir del Ensayo sobre el entendimiento humano  
Universitas Philosophica. Bogotá, n.8, p.133 – 140, 1987.

**Reseñas:**

PARDO ROJAS, Mauricio. Santiago Castro-Gómez. La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). En: Tabula Raza N° 4. Enero-junio, 2006

MEDINA M., Lina Rocio. Santiago Castro-Gómez. La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). *En publicacion: Universitas Humanistica, no. 62.* FCS, Facultad de Ciencias Sociales, PUJ, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia: Colombia. Julio-Diciembre. 2006 0120-4807.

BONIL GÓMEZ, Katherine. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, En: Historia Crítica, No. 32, Bogotá: Universidad de los Andes, julio-diciembre 2006, pp. 334-359

NIETO OLARTE, Mauricio. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816) DE CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO.* En: revista de estudios sociales, n.26. Bogotá: Universidad de los Andes, 2007 P., 176-179

BORJA GÓMEZ, Jaime Humberto. *Una disciplina tradicional: la historia. La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada Santiago Castro.* En: Revista Numero. Bogotá

#### **Entrevista:**

UMAR, Zoad *Rutas biográficas e historias de los estudios culturales en Colombia.* Entrevista a Santiago Castro-Gómez. Entrevista realizada el 25 de abril de 2008 en el Instituto Pensar de la Universidad Javeriana. *Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.10: 377-391, enero-junio 2009*

#### **Trabajos de Grado**

BENAVIDES GÓMEZ, Paola Andrea. El dispositivo de blancura: los usos de Foucault para pensar las técnicas de racialización en la Nueva Granada (XVI - XVII). Bogotá: USTA, 2010

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, Fernando. *Una crítica al postlatinoamericanismo de Santiago Castro-Gómez*. Tesis de Maestría en la UNAM

➤ **BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA SOBRE EL PENSAMIENTO POSCOLONIAL:**

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.

BHABHA, Homi K. *El compromiso con la teoría*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 2002

\_\_\_\_\_. *The Location of culture*. London/New York: Routledge, 1994

BRAVO, Víctor. *¿Poscoloniales, Nosotros? Límites y posibilidades de las teorías poscoloniales*. En: <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/poscol.pdf>. Tomado el 08 de junio de 2010.

CORONIL, Fernando. *Beyond Occidentalism: Toward Nonimperial Geohistorical categories*. Es: *Cultural Anthropology*, 11, 1, 1996, pp. 52-87.

CURIEL, Ochy. *Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista*. En: *Nómadas*. Bogotá - Colombia, No.26: 92-101, abril de 2007

DIRLIK, Arif, *The postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. En: *Critical Inquiry*, 20, 2, 1994, pp. 328-356

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.

\_\_\_\_\_. *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,

ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo*. Santafé de Bogotá: Norma, 1996.

\_\_\_\_\_. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: ICANH, 1999.

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

\_\_\_\_\_. *Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Universidad del Cauca- ICANH, 2005

FERNANDEZ NADAL, Estela. *Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual*. En: *Revista Herramienta*, Buenos Aires N° 24, Octubre 2003.

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

\_\_\_\_\_. *La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global*. En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.4: 17-48, enero-junio de 2006

LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. *Eurocentrismo y Colonialismo en el Pensamiento Social Latinoamericano*". 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.



\_\_\_\_\_. *¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos.* En: <http://www.revele.com.ve/pdf/reveecciso/vol6-n2/pag53.pdf>. Tomado el 18 de mayo de 2010

LASTRA, Antonio. *Walter Mignolo y la Idea de América Latina. Un intercambio de opiniones.* En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 285-310, julio-diciembre de 2008

LUGONES, María. *Colonialidad y género.* En: *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre de 2008

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Thinking From the Limitis 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

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *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

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_. *El pensamiento Des-colonial. Desprendimiento y Apertura: Un manifiesto.* En: [http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/mignolo\\_descolonial\\_tristestopicos.pdf](http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/mignolo_descolonial_tristestopicos.pdf). Tomado el 27 de mayo de 2010

\_\_\_\_\_. *Combinando las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial.* En: [http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/mignolo\\_postcolonialidad\\_tristestopicos.pdf](http://caosmosis.acracia.net/wp-content/uploads/2008/07/mignolo_postcolonialidad_tristestopicos.pdf). Tomado el 27 de mayo de 2010.

\_\_\_\_\_. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos* En: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>. Tomado el 27 de mayo de 2010.

O'GORMAN, Edmundo. *La invención de la América. Investigación de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir.* México: FCE, 1986.

PACHÓN SOTO, Damián. *Nueva perspectiva filosófica en América Latina: El grupo Modernidad/colonialidad.* En: [http://docenti2.unior.it/doc\\_db/doc\\_obj\\_19844\\_04-03-2010\\_4b8f7cc640c62.pdf](http://docenti2.unior.it/doc_db/doc_obj_19844_04-03-2010_4b8f7cc640c62.pdf), Tomado el 27 de mayo de 2010.

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

\_\_\_\_\_. *Colonialidad y modernidad-racionalidad.* 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 GROSGOUEL 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.

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

\_\_\_\_\_. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

SANJINES, C. Javier. *Mestizaje cabeza abajo; la pedagogía al revés de Felipe Quispe, el Malku*. En: *Indisciplinar las Ciencias Sociales. Geopolíticas del conocimiento y Colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Universidad Andina Simón Bolívar y ABYA YALA. 2002. Pág.: 141.

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

SHOHAT, Ella. "Notes on the 'Post-colonial'". En: *Social Text*, No. 31/32, Third World and Post-Colonial Issues. (1992), pp. 99-113. En: <http://racismandnationalconsciousnessresources.files.wordpress.com/2008/11/ella-shohat-notes-on-the-post-colonial.pdf> . Tomado el 19 de abril de 2010

SPIVAK, G. CH. "Can the subaltern speak"? En: P. Williams/ L Chrisman (Eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994

WALLERSTEIN, Immanuel, (Coord.) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. Traducido del inglés por Stella Mastrangelo. México, Siglo XXI, 1996.1

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

WALSH, Catherine. *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturas otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. En: *Nómadas*. Bogotá - Colombia, No.26: 102-113, abril de 2007

YOUNG, Robert, J. C. *¿Qué es la crítica poscolonial?* En: <http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf>. Traducido por María Donapetry Tomado el 25 de marzo de 2010

\_\_\_\_\_. *Poscolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: University Press, 2003

➤ **Paginas de internet:**

<http://caosmosis.acracia.net/>

<http://www.ucentral.edu.co/NOMADAS/nunme-ante/26-30/26.htm>

[http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios poscoloniales](http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca2.php?palabra=Estudios%20poscoloniales)