

De una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía del poder en Santiago Castro Gómez

Sofía Zurbriggen
sofiaz972@gmail.com

Licenciatura en Filosofía
Directora de TFL: Paola Gramaglia
Recibido: 17/09/18 / Aceptado con modificaciones: 22/11/18

Resumen

El trabajo que aquí se presenta, sintetiza el desarrollo de la investigación llevada a cabo en el trabajo final de licenciatura en filosofía. En esta investigación analizo el aporte teórico del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez a la filosofía latinoamericana. En sus primeras obras desarrolla una crítica de la razón latinoamericana que le permite repensar esta filosofía desde una perspectiva epistémica diferente que lo conduce a una genealogía localizada de las prácticas.

Mi hipótesis inicial es que el aporte del filósofo se compone de dos elementos: la crítica a la tradición de la filosofía latinoamericana a partir de las contribuciones de los estudios culturales latinoamericanos y el uso del análisis genealógico, el cual es inicialmente presentado en su libro *Crítica de la razón latinoamericana* pero luego es *afinado* en obras posteriores donde queda en evidencia que esta ampliación es fruto de su participación en la red modernidad/colonialidad.

Los filósofos latinoamericanos del siglo XX, en su afán de justificar que es posible construir una filosofía latinoamericana con identidad propia, han elaborado una historia de las ideas latinoamericanas como el fundamento de aquella identidad que sería el sustento del pensar. Castro Gómez critica este postulado afirmando que el interrogante filosófico no es una cuestión de identidad sino de discursos. El filósofo sostiene que los discursos de las ciencias sociales y las humanidades producidos en Latinoamérica se inscriben en un *orden del saber* perteneciente a lo que Michel Foucault describe como la *episteme moderna*. En ésta la verdad del conocimiento es sostenida por las representaciones de un sujeto único y trascendental. Las narrativas latinoamericanistas en tanto se fundamentan en una identidad no han efectuado una ruptura epistemológica, sino que el imaginario colonial ha impregnado desde los orígenes a todo el sistema conceptual permitiendo el ejercicio de una *violencia epistémica*. El modo de avanzar hacia otra forma de pensamiento sobre los discursos de las ciencias sociales es a partir de una crítica a los universalismos y particularismos en los que ha caído la filosofía latinoamericana mediante el análisis genealógico que propone Castro Gómez a partir de elementos teóricos posibilitados por el trabajo de Michel Foucault.

Palabras clave: Historia de las ideas latinoamericanas, Genealogía localizada de las prácticas, Colonialidad del poder.

Introducción

La pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana es una pregunta nodal en gran parte de las producciones de los filósofos latinoamericanos. A veces explícitamente, otras apenas latente, esta pregunta atraviesa los distintos análisis realizados por muchos de los pensadores del

continente. Las respuestas variaron de acuerdo a las crisis históricas, las presiones políticas y las influencias ideológicas. Pero lo cierto es que no existió intelectual prominente en su tiempo que permaneciera indiferente a la problemática de la filosofía latinoamericana y, en consecuencia, a la problemática de una identidad y una cultura propia como sustento de aquella filosofía.

Partiendo de la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, el objetivo de mi investigación es mostrar el aporte del filósofo Santiago Castro Gómez a la resolución de este interrogante. A partir de elementos teóricos desarrollados por Michel Foucault y de su participación en el programa de la red modernidad/colonialidad Castro Gómez delinea una posible ruta de salida al falso dilema universalismo-particularismo en que quedó atrapada por muchas décadas la discusión en torno a si es o no es posible una filosofía latinoamericana.

Gracias a las contribuciones de la crítica posmoderna y los estudios culturales latinoamericanos, el filósofo colombiano elabora un análisis de la tradición latinoamericanista el cual le permite identificar los discursos que siguen inscriptos en una episteme moderna que se pretende dejar atrás. Esta crítica que Castro Gómez elabora lo conduce al análisis ontológico del presente que Foucault llamó *genealogía*. La genealogía opera entonces como una especie de antídoto contra el universalismo abstracto de los filósofos, pero al mismo tiempo nos previene contra la tentación autoctonista y nacionalista que remite las prácticas hacia un «origen» o una identidad cultural *anterior* a las relaciones históricas de poder que las constituyen, como en su momento quiso la filosofía latinoamericana, y en especial la filosofía de la liberación (Castro Gómez, 2012: 215).

Teniendo en consideración los análisis que el filósofo hace entre su primer obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) y su segunda obra *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (2005) puedo afirmar que el análisis genealógico introducido no es un simple traslado de la genealogía foucaultiana para aplicarla en las prácticas locales de Colombia. Por el contrario, mi hipótesis de trabajo indaga en el modo en que Castro Gómez estableció mediaciones teóricas y metodológicas para dar con un análisis que posibilita comprender las circunstancias históricas específicas ancladas en relaciones de poder espacio-temporalmente *localizadas*. El trabajo con la red modernidad/colonialidad, en especial, con la categoría «colonialidad» le permitió ver que el análisis genealógico de las relaciones de poder en Colombia conlleva formaciones de poder que operan molecularmente y que no fueron contempladas por Foucault en sus investigaciones sobre las sociedades europeas. La «colonialidad del poder» no puede ser subsumida bajo ninguno de los tipos de poder examinados por Foucault en sus libros: no es ni poder soberano ni poder pastoral ni poder disciplinario ni biopoder. Es un tipo de poder completamente *diferente* que opera con unas técnicas específicas y que propone objetivos enteramente distintos. Avanzar hacia una genealogía de la colonialidad del poder en la Nueva Granada del siglo XVIII es lo que concreta en su segundo libro *La hybris del punto cero*.

Mi objetivo en este artículo es mostrar el proceso que posibilita a Castro Gómez desarrollar una crítica de la tradición para luego proponer un modo de hacer filosofía desde una perspectiva epistémica diferente. Primero desarrollo la crítica que el filósofo hace a la tradición de la filosofía latinoamericana a partir de las contribuciones de los estudios culturales latinoamericanos, para después analizar la participación de Castro Gómez en el grupo modernidad/colonialidad con el objetivo de dar cuenta de la manera en que las herramientas adquiridas le permiten aplicar la genealogía en el examen de las prácticas locales en Colombia. Este proceso posibilita la comprensión del modo en que el filósofo amplía el análisis genealógico propuesto tras la crítica a la tradición latinoamericanista. Mi objetivo es reconstruir las operaciones teóricas que realiza el

autor para conseguir el desplazamiento metodológico que lo conducirá en sus últimos trabajos a una representación heterárquica del poder.

De una “historia de las ideas” a una “genealogía localizada de las prácticas”

En 1996, tras ganar un concurso de ensayos, Santiago Castro Gómez publica en España *Crítica de la razón latinoamericana*. Los temas y las problemáticas ahí expuestos fueron provocativos y a la vez estimulantes. En el libro su autor propone un desmontaje de los llamados discursos latinoamericanistas, tanto en su aspecto liberacionista como historicista. El término "crítica", usado en el título, hace alusión a un proceso de re-categorización teórica de los fundamentos del pensamiento latinoamericano para el cual se inspira en el método genealógico de raigambre nietzscheano, continuado en las obras de Michel Foucault y retomado de una manera muy original por el autor, con el fin de iniciar y articular una interesante re-lectura de "la tradición". Aunque se dirija al conjunto del pensamiento social latinoamericano (liberacionismo, historicismo, dependentismo), Castro Gómez se dedica especialmente a la historia de las ideas practicada hasta ese momento en América Latina, ligada indudablemente a la figura intelectual de Leopoldo Zea.

Para comprender esta crítica es necesario tener en claro la discusión respecto de la posibilidad o no de una filosofía latinoamericana. Considero pertinente entonces desarrollar este debate ateniéndome principalmente a la contribución de dos filósofos latinoamericanos: el ya mencionado Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. Ambos entienden que tanto la "historia de las ideas" como el historicismo proporcionan posibles métodos para desarrollar una identidad cultural propia a partir de la cual reivindicar o no una filosofía latinoamericana.

En este marco, tomo los aportes del filósofo vasco Carlos Beorlegui quien en su libro *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (2004) presenta una investigación dedicada a exponer lo más destacable del pensamiento filosófico latinoamericano en todas sus épocas históricas y en todas sus nacionalidades. La historia de las ideas latinoamericanas que reconstruye Beorlegui pone de manifiesto el problema de la identidad latinoamericana y la búsqueda incesante que, según el autor, éste ha conllevado. Por esta razón, a los fines de este apartado, es pertinente considerar la investigación del filósofo.

En ella, Beorlegui sostiene que, tras la independencia política en el siglo XIX, los intelectuales buscaron la emancipación cultural intentando seguir a las naciones europeas más avanzadas e ilustradas: Francia e Inglaterra (Beorlegui, 2004: 28). Hacia mediados del mil ochocientos, Juan Bautista Alberdi, a través de sus reflexiones; da lugar a la pregunta por una *filosofía americana*. En la conferencia titulada *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, leída en 1842, en el Colegio de Humanidades de Montevideo expone la filosofía que considera ha de ser propia de América Latina: una filosofía para la solución de los problemas de la misma (Alberdi, 1978: 5-15). En este sentido, una filosofía de lo concreto, de los problemas concretos de los hombres de esta América.

Sin embargo, no fue hasta principios del siglo XX que madura la idea propuesta por Alberdi. Siguiendo el estudio realizado por Carlos Beorlegui, entiendo que fue la generación de los nacidos entre 1915 y 1920 los que asumieron este legado y buscaron llevar a cabo el empeño de hacer desaparecer el desnivel técnico respecto de la filosofía europea, para así poder plantearse una filosofía original y auténtica. Con el fin de cumplir ese objetivo, los integrantes de aquella generación "necesitaban echar una mirada a la historia pasada del pensamiento

hispanoamericano para, en primer lugar, conocerlo y después asumirlo en su realidad, sea el que fuere. Esta labor la inició de modo ejemplar Leopoldo Zea" (Beorlegui, 2004: 557).

En *Filosofía de la historia latinoamericana*, el filósofo mexicano Leopoldo Zea afirma que la dinámica histórico-cultural de la construcción de *identidad* se presenta vehiculizada sobre la noción de *proyecto*. Es decir, el sentido de la historia latinoamericana reside en la continua yuxtaposición de "proyectos históricos" (Zea, 1978: 19-22).

En contraposición a otros proyectos como el *colonizador*, el *libertario*, el *conservador*, el *civilizador* [1], Zea sostiene que uno nuevo comienza a emerger: el *proyecto asuntivo*, más ligado o atento a los sectores sociales y culturales dominados o subalternos. Éste reacciona contra esa supuesta superioridad de lo civilizado y esa inferioridad de lo autóctono, tomando como punto de partida la realidad propia para tratar de crear en función de la misma una sociedad mejor. Es decir, busca poner fin al proceso de constantes yuxtaposiciones de modelos importados que intentan ser impuestos a una realidad que se perpetúa de todas formas (Medin, 1992: 122).

Considerando los aportes del filósofo español Ortega y Gasset, Zea sostiene que no hay filosofía auténtica sino en diálogo con la propia circunstancia y, es por esta afirmación que ve en el historicismo un instrumento adecuado para poner en cuestión el monopolio filosófico que se atribuía a Europa y para legitimar la posibilidad de crear una filosofía latinoamericana auténtica (Beorlegui, 2004: 587-589). La recuperación del pasado cultural y la toma de conciencia se convierten en los pilares de la investigación del filósofo, quien para ese entonces –mediados del siglo XX- ya trabajaba en conjunto con múltiples pensadores latinoamericanos que reafirmaban sus ideas.

Ahora bien, no todos pensaban exactamente como él. En Perú, hacia finales de los años sesenta, el filósofo Augusto Salazar Bondy da un giro. Mientras que Leopoldo Zea entiende que para que haya una filosofía latinoamericana es pertinente recuperar el pasado histórico, tomando lo más valioso del mismo; Salazar Bondy sostiene que hay que romper con el pasado porque no vale, ya que en ningún momento del pasado hispanoamericano se filosofó con las disposiciones adecuadas como para hacer una filosofía auténticamente latinoamericana. Sólo cuando se consigan unas auténticas condiciones de liberación se podrá entender que se dan las disposiciones para filosofar en libertad y liberadoramente. Será necesario entonces descubrir las causas últimas de la alienación latinoamericana y el primer paso para esto es constatar la inexistencia de una filosofía auténtica en América Latina.

Salazar Bondy plantea que, como todos los países del Tercer Mundo, también Latinoamérica sufre las consecuencias del imperialismo, la dependencia y la dominación. Sujetos primero al dominio del poder español, y pasando luego a la condición de mercados de aprovisionamiento del imperio inglés y estadounidense, los países latinoamericanos siempre han carecido de una vida económica propia. Y es por esta razón que no se han articulado instancias sociales y culturales que puedan neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Estancada en el subdesarrollo, la cultura de estas naciones ha sido incapaz de producir filosofía auténtica. Sólo con el triunfo de una revolución social que libere a Latinoamérica del imperialismo económico será posible pensar en la creación de una cultura propia (Salazar Bondy, 1988 [1968]: 87).

Leopoldo Zea no tardó en responder. Al año siguiente publica *La filosofía americana como filosofía sin más* donde considera que Salazar Bondy, de alguna forma, repite el argumento de Sepúlveda en la disputa con Las Casas, ya que así como entonces se le negaba al indio su

humanidad, ahora se le niega al latinoamericano la capacidad de hacer filosofía auténtica, por el hecho de que su cultura se halla en una postura de dominación (Zea, 1980 [1969]: 19).

Esta discusión respecto de la posibilidad o no de una filosofía latinoamericana y sus condiciones de posibilidad era bien conocida al momento en que Castro Gómez escribe *Crítica de la razón latinoamericana* (1996). En este libro el filósofo intenta argumentar en contra de las afirmaciones sostenidas por Zea y Salazar Bondy teniendo en consideración las contribuciones del debate posmoderno.

Para el filósofo colombiano se hace evidente que el discurso latinoamericanista había funcionado muy bien como herramienta de lucha cuando podía pensarse todavía en ámbitos regionales y culturales de “exterioridad” capaces de interpelar al capitalismo. Pero la situación se modifica con la globalización [2].

Teniendo en consideración este contexto, el filósofo colombiano considera que el diálogo con los teóricos de la posmodernidad puede ser útil para cuestionar al discurso latinoamericanista que se ha encargado de poner a Latinoamérica como lo “otro de la modernidad”. Ahora bien, acudir a los argumentos posmodernos no fue tarea fácil ya que gran parte de la tradición de la filosofía latinoamericana se ha opuesto a la posmodernidad, en tanto que la han entendido como un *fenómeno ideológico* que ocurre en la “conciencia” de ciertos filósofos alienados de su mundo latinoamericano [3].

Para Castro Gómez la posmodernidad no es una trampa ideológica, sino que es un fenómeno ontológico que supone una transformación de las prácticas al nivel del mundo de la vida, no sólo en los países centrales sino también en los periféricos durante las últimas décadas del siglo XX. Como expone Lyotard: la posmodernidad es una *condición* y no una *ideología* de la cual uno se pueda librar con argumentos. Es un *estado de la cultura* presente también en Latinoamérica (Castro Gómez, 2011: 23).

Para reforzar su argumento, el filósofo colombiano se apoya en los diagnósticos de los llamados estudios culturales latinoamericanos [4]. Estos movimientos crearon una narrativa continental que imagina a América Latina como unidad y que se ocupa de la relación entre la cultura y los destinos políticos (Szurmuk y Mckee, 2009: 11). Castro Gómez sostiene que los estudios culturales latinoamericanos dejan de poner el foco en la investigación de las causas estructurales del subdesarrollo en el campo de las relaciones económicas internacionales, privilegiando de esta manera los *factores exógenos*; para pasar a enfocar en la forma como se asimilan y transforman los procesos de modernización y capitalización, en lo que Norbert Lechner ha llamado los “patios interiores” de la cultura. Antes que en factores macroestructurales, estos autores ponen el acento en las prácticas de la vida cotidiana y en las múltiples racionalidades que las atraviesan (Castro Gómez, 2011: 24). Desde esta perspectiva la posmodernidad es una condición que está vigente también entre los latinoamericanos, aunque de manera distinta a como este fenómeno se presenta en los países centro-occidentales.

A partir de las contribuciones de los estudios culturales latinoamericanos y el debate posmoderno, Castro Gómez derriba algunos “clichés” respecto de la así denominada posmodernidad que sostienen el viejo ideal nostálgico de la identidad latinoamericana. En mi investigación me he focalizado especialmente en aquellos que critican el “proyecto de una historia de las ideas latinoamericanas” como fundamento de aquella identidad latinoamericana. El filósofo nombra estos clichés como “el fin de la historia” y “la muerte del sujeto”.

La tesis del “fin de la historia” presenta dos variantes: una es el teorema de la “poshistoria” esbozado en los años cincuenta por el sociólogo alemán Arnold Gehlen como crítica a la incapacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas. La otra variante la presenta el politólogo estadounidense Francis Fukuyama al afirmar que la historia humana “finaliza” cuando aparece una cultura global del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado.

Castro Gómez afirma que, en sus dos variantes, la tesis del “fin de la historia” señala la crisis de aquella visión filosófica que atribuye a la historia humana una “finalidad”. Sin embargo, Nietzsche, Ortega y Foucault pusieron de relieve la historicidad radical del hombre, es decir que, lo que hemos devenido solo se entiende en virtud de la contingencia de nuestras prácticas históricas y no recurriendo a criterios metafísicos. “El hombre no tiene naturaleza sino historia”, solía decir Ortega (Castro Gómez, 2011: 34).

Siguiendo a Foucault, Castro Gómez entiende que no es posible pensar la historia en términos de continuidades, de regularidades y de procesos ascendentes (Foucault, 1979: 233). La historia no es el “despliegue” de una esencia originaria, sino el resultado de una multiplicidad de prácticas interpretativas y valorativas que luchan entre sí. Es la emergencia permanente de la diferencia. Así, a diferencia de lo que creyeron las élites liberales en América Latina durante los siglos XIX y XX, las sociedades no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría necesariamente de lo tradicional a lo moderno, de la barbarie a la civilización y del subdesarrollo al desarrollo. La teoría de la dependencia, para el filósofo colombiano, supo identificar este problema; sin embargo cayó en una nueva lectura totalizante de la historia al entenderla desde la dialéctica desarrollo-subdesarrollo (Castro Gómez, 2011: 35).

Ahora bien, la crítica posmoderna, al mostrar que las diferentes sociedades no pueden ser pensadas como incrustadas en una corriente única de la historia; corta de raíz cualquier pretensión de elevar la historia europea a la categoría de paradigma de la “Historia universal”. En este contexto, la filosofía latinoamericana del siglo XX, en su versión historicista y liberacionista, hizo una fuerte y merecida crítica al eurocentrismo de Marx y Hegel. Pero cegados por un tercermundismo romántico, algunos filósofos de la liberación optaron simplemente por invertir los papeles: en lugar de mirar todo el acontecer humano desde el punto de vista de los conquistadores, decidieron mirar las cosas desde lo que ellos llamaron <<el reverso de la historia>>, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos (Castro Gómez, 2011:35).

Con esto, Castro Gómez señala que la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación han permanecido atrapadas en el *pathos* ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás, de lo que se trata es de mirar el pasado sin buscar en él un punto arquimédico fijo y evitar la universalización de cualquier particularidad. Según el filósofo colombiano, revertir esto no implica negar el trabajo historiográfico en el que se empeñó la filosofía latinoamericana del siglo XX; por el contrario, significa que la historia de las ideas debe experimentar una profunda transformación metodológica y conceptual que le permita buscar y desempolvar esas “pequeñas historias” de las que habla Foucault, pero sin integrarlas a discursos omnicomprensivos. Es decir, evitando subsumirlas en categorías abstractas como “pueblo”, “nación”; o leerlas según esquemas binarios de interpretación. Estos modelos y categorías invisibilizan la multiplicidad de *prácticas* históricas que explican por qué Latinoamérica ha devenido en lo que es. En este marco, Castro Gómez afirma que el devenir de las sociedades latinoamericanas no puede ser comprendido desde la “lógica de las ideas” de las élites intelectuales, sino que tiene que ser comprendido desde el

estudio de múltiples e irreductibles racionalidades y prácticas que deben ser apreciadas en su *singularidad* (Castro Gómez, 2011:36). Esta afirmación es muy distinta de aquella que proclama el "fin de la historia" en tiempos de posmodernidad.

El otro cliché con el que muchos pensadores que sostienen una identidad latinoamericana han rotulado a la posmodernidad es el de "la muerte del sujeto". Castro Gómez dirá que la crítica posmoderna no busca aniquilar al sujeto sino *descentralizarlo*, esto significa favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo.

Siguiendo a Foucault, lo que Castro Gómez sostiene es que "la muerte del sujeto" es la muerte de un discurso sobre un tipo de sujeto que operaba como el fundamento del poder cognitivo, político y moral. En este sentido, el filósofo colombiano reconoce que la filosofía latinoamericana -en especial la filosofía de la liberación- inició una toma de distancia crítica respecto del sujeto ilustrado de la modernidad europea. Pero el problema que Castro Gómez encuentra en esto es que el *otro* de la mismidad moderna es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la "exterioridad" del sistema moderno-colonial; se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta. Retomando los argumentos de los estudios culturales latinoamericanos, Castro Gómez sostiene que los pobres no se encuentran en una "exterioridad" con respecto a la "lógica cultural" de la modernidad. Por el contrario, están atravesados por la misma y es por esta razón que no sería posible volver nostálgicamente la mirada hacia la "cultura popular" como si ella estuviese ubicada por fuera del mundo moderno.

A partir de lo expuesto es evidente que la posmodernidad desafía a la filosofía latinoamericana a reajustar categorías para consolidar un nuevo tipo de *discurso crítico*. Sin duda, la "historia de las ideas latinoamericanas" en tanto discurso hegemónico a partir del cual es posible pensar una filosofía latinoamericana, es cuestionada por Castro Gómez quien entiende que la misma debe experimentar una transformación metodológica y conceptual, a fin de visibilizar la multiplicidad de sujetos históricos que luchan desde diferentes perspectivas por cambiar las relaciones existentes de poder que son las que producen y reproducen los discursos. En este marco, en *Crítica de la razón latinoamericana*, Castro Gómez busca retomar el proyecto historicista latinoamericano pero ya no en clave fenomenológica, ni hermenéutica, sino *genealógica*. Es decir, avanzar hacia un análisis de las prácticas a partir de las cuales se genera una particular experiencia del mundo. En lugar de una "historia de las ideas", el filósofo colombiano apunta a una "genealogía localizada de las prácticas".

Colonialidad del poder y análisis de sistema-mundo

Para Castro Gómez una transformación metodológica y conceptual de la filosofía latinoamericana es posible gracias al uso del análisis genealógico. Este método permite repensar la tradición de la filosofía latinoamericanista considerando la relación que existe entre los discursos por ella producidos y las relaciones de poder que los atraviesan. Es decir, la relación entre un saber particular, la filosofía, y la imagen por ella construida desde una perspectiva específica.

La genealogía en tanto método de análisis histórico-filosófico es el estudio de los efectos del poder propios del juego enunciativo que posibilita una episteme. Castro Gómez sostiene que el presupuesto básico de este método es que los hombres son enteramente producto de sus prácticas históricas y que éstas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. A su vez, son *comportamientos sometidos a reglas*. Su lugar de inscripción no es la mente sino los

cuerpos. Son formas de experiencia y la genealogía se encarga de estudiar su emergencia histórica en una circunstancia concreta, entendiendo por <<circunstancia>> el conjunto de *relaciones localizadas de poder*. A diferencia de la historia de las ideas, la genealogía no examina lo que determinados intelectuales han dicho sobre Latinoamérica, sino el modo como lo han dicho, es decir, sus prácticas discursivas.

Este importante aporte que Castro Gómez desarrolla a partir de los elementos teóricos posibilitados por Michel Foucault permite confeccionar una *cartografía* de los dispositivos que posibilitaron la producción de ciertos discursos sobre lo latinoamericano y, al mismo tiempo, da lugar a repensar la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana. El filósofo colombiano sostiene que es necesario cambiar esa pregunta por otra que interrogue cómo se produce y qué efectos de verdad tiene el significante "Latinoamérica". Éste no existe previamente a su significación discursiva, no existe con anterioridad al discurso una entidad/identidad latinoamericana. Sino que es una familia de prácticas discursivas y de relaciones de poder que generan ese *efecto de verdad* (Foucault, 1980: 189). El análisis genealógico abre el espacio para comprender el funcionamiento de un *entramado de prácticas* que, aunque desde el punto de vista particular son heterogéneas y empíricas, funcionan juntas conforme a un tipo de racionalidad que las articula.

Ahora bien, gracias a la participación en la red modernidad/colonialidad, Castro Gómez adquiere herramientas que le permiten aplicar la genealogía en un contexto social latinoamericano sin caer en lo que Dussel llamó la "falacia eurocentrista". Fue necesario establecer mediaciones teóricas y metodológicas, y eso fue, precisamente, lo que le permitió el trabajo con la red modernidad/colonialidad.

Tomando como referencia el análisis de la red que Castro Gómez realiza en *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005), examino el artículo "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", publicado en la compilación de Edgardo Lander: *La colonialidad del saber*. Mi hipótesis es que este artículo permite comprender la "ampliación" que el filósofo colombiano hace del análisis genealógico foucaultiano a partir de la categoría *colonialidad del poder*. Ésta "amplía y corrige el concepto foucaultiano de *poder disciplinario*, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea" (Castro Gómez, 2000: 153).

Con el objetivo de comprender el concepto de "colonialidad de poder", empiezo por un concepto que, a mi juicio, es imprescindible para comprender a los demás: el de *sistema-mundo*. Antes que nada, el análisis de sistema-mundo implica la sustitución de una unidad de análisis llamada "sistema-mundo" por otra unidad de análisis estándar que es el estado nacional. Con esta sustitución lo que pretendían los científicos sociales de los años setentas -entre ellos en sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein- era combinar de manera coherente las preocupaciones por la unidad de análisis, la preocupación por las temporalidades sociales y la preocupación por las barreras que se habían erigido entre las distintas ciencias sociales (Wallerstein, 2005: 32).

La importancia de este análisis a fines del siglo XX radicaba, entre otras cosas, en la crítica que hacía al marxismo ya que cuestionaba el concepto de "modo asiático de producción", también la idea de "transición del feudalismo al capitalismo" y el concepto de una "historia total". Todas estas nociones de Marx dan cuenta de un "punto ciego" en su obra puesto que el colonialismo para él no era otra cosa que *el pasado de la modernidad* (Castro Gómez, 2005: 13-20). El análisis de sistema-mundo de Wallerstein permitió avanzar hacia una visión no eurocéntrica de la

modernidad en tanto consideró que la modernidad europea se edificó sobre una materialidad específica creada desde el siglo XVI con la expansión territorial española, la cual generó la apertura de mercados, la incorporación de fuentes inéditas de materia prima y de fuerza de trabajo que permitieron lo que Marx denominó <<acumulación originaria de capital>>. Con esto, se hace evidente que la modernidad y el colonialismo fueron fenómenos *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad (Castro Gómez, 2005: 47).

Esta idea da lugar al desarrollo, por parte del sociólogo Aníbal Quijano, de la categoría colonialidad del poder. Ésta refiere inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492. Los colonizadores españoles entablaron con los colonizados amerindios una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y epistémica* de los primeros sobre los segundos. Quijano describe que la represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. De esta manera, la colonialidad del poder hace referencia a la manera como la dominación española intentó eliminar las <<muchas formas de conocer>> propias de las poblaciones nativas y *sustituirlas por otras nuevas* que sirvieran a los propósitos civilizadores del régimen colonial (Castro Gómez, 2005: 60).

En este contexto, es posible advertir que el desarrollo de esta categoría es central en la obra del filósofo colombiano ya que como él afirma la colonialidad del poder permite avanzar hacia una *analítica del poder* en las sociedades modernas que se desmarca de los parámetros señalados por la obra de Michel Foucault al menos en tres sentidos: primero, porque hace referencia a una estructura de *control de la subjetividad* que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII (la <<época clásica>>); segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión *racial* de la biopolítica y no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una *dimensión epistémica*, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la *occidentalización del imaginario* (Castro Gómez, 2005: 58).

En su primer libro *Crítica de la razón latinoamericana*, Castro Gómez emprende una crítica al proyecto de la filosofía latinoamericana tomando elementos teóricos de Michel Foucault. Es decir, propone el ejercicio de identificar qué tipo de relaciones de poder genera esa formación discursiva que él llama latinoamericanismo, mostrando que la "filosofía latinoamericana" pertenece claramente a esa misma familia de discursos. La genealogía es presentada entonces como el método adecuado para rastrear la emergencia en tiempos pasados de ciertas formas de *experiencia* que continúan ejerciendo influencia en el presente. Estas experiencias pueden entenderse como un conjunto de *relaciones localizadas de poder*. Ahora bien, en el artículo de la compilación de Lander, el filósofo colombiano sostiene que es necesario realizar un giro metodológico: "la genealogía del saber-poder, tal como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de *macroestructuras de larga duración* (Braudel/Wallerstein), de tal manera que permita visualizar el problema de la "invención del otro" desde una perspectiva geopolítica (Castro Gómez, 2000: 151). En este contexto, entiendo con Castro Gómez que, el análisis genealógico, tal como fue presentado en su obra de 1996; debe ser ampliado con el fin de dar cuenta del impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder, sin esta ampliación cualquier recuento de la modernidad resulta no sólo incompleto sino también ideológico.

Considerando las categorías desarrolladas por teóricos de la red modernidad/colonialidad como Mignolo, Dussel y Wallerstein es posible entender al Estado moderno no como una unidad abstracta, separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492; sino como una función al interior de ese sistema internacional de poder (Castro Gómez, 2000: 153). El proyecto moderno posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar y el impacto de esto en la formación de las relaciones de modernas de poder. El Estado-moderno genera otredades que deben ser disciplinadas, pero no como una unidad abstracta y separada del sistema de relaciones mundiales; sino por el contrario, como parte funcional de un sistema internacional de poder que el semiólogo Walter Mignolo ha denominado "sistema-mundo moderno/colonial" (Castro Gómez, 2000: 152-153).

A su vez, Castro Gómez sostiene que el concepto de "colonialidad de poder" de Aníbal Quijano amplía y corrige el concepto foucaultiano de "poder disciplinario" ya que muestra que los dispositivos establecidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia configurada por la relación colonial entre centros y periferias. La pregunta que se hace el filósofo colombiano en este contexto es "¿cuál es el dispositivo de poder que genera el sistema-mundo moderno/colonial y que es reproducido estructuralmente hacia adentro por cada uno de los estados nacionales?". La respuesta según él es posible encontrarla en el concepto de Aníbal Quijano la "colonialidad del poder". El sociólogo sostiene que la apropiación violenta que se produjo en el período colonial fue legitimada por un imaginario que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de <<raza>> y de <<cultura>> operaron como un dispositivo taxonómico que generó identidades opuestas, las cuales justificaron el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador (Castro Gómez, 2000: 153). En consecuencia, entiendo con Castro Gómez que el concepto desarrollado por Quijano amplía el concepto de "poder disciplinario" de Foucault al mostrar que las tecnologías de subjetivación aplicadas por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión colonial. Sin este concepto sería imposible para el filósofo colombiano realizar el giro metodológico que propone con el fin de ampliar la genealogía tal como es realizada por Foucault.

En este marco, se hace comprensible la hipótesis que sostengo, es decir, la participación de Castro Gómez en la red modernidad/colonialidad le permite realizar un giro metodológico/teórico que amplifica el análisis genealógico que él comienza a desarrollar a partir de Foucault. Más precisamente, la categoría "colonialidad de poder" -nodal para la red- se vuelve imprescindible también para la comprensión de su obra.

Hacia una genealogía de la colonialidad del poder

En este punto mi intención es exponer acotadamente el modo en que elementos teóricos de Foucault y de la red modernidad/colonialidad le permitieron un trabajo minucioso de los mecanismos de poder que estuvieron en juego en la recepción de la Ilustración en la Nueva Granada del siglo XIX. En *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2005), Castro Gómez se interesa precisamente en un período de la historia de Colombia en el que emergieron algunas fuerzas que son posibles de reconocer en la actualidad con claridad.

La hybris del punto cero es la tesis doctoral que Castro Gómez presenta en la Universidad de Frankfurt en 2003. Principalmente, el libro muestra la emergencia a comienzos del siglo XVII del “dispositivo de la blancura” y describe su funcionamiento a partir de lo que Castro Gómez llama una *lógica de filiación y alianza*. Se trata de un poder que se reproduce mediante estrategias de emparentamiento entre las élites criollas y que busca concentrarse en el pequeño círculo de las redes familiares, definidas con base al grado de su “limpieza de sangre”. Este poder ligado a la tierra y a la sangre genera un *habitus* [5] a partir de los privilegios heredados y se ejerce en contra de otros grupos sociales de la Nueva Granada como los negros, indios y mestizos.

En un segundo momento del libro, Castro Gómez documenta la emergencia de un dispositivo de poder completamente diferente al que llama el “dispositivo biopolítico”. Su surgimiento viene acompañado de las reformas que la dinastía de los borbones implementó en todas las colonias españolas durante la segunda mitad del siglo XVIII. A diferencia del primer dispositivo, éste no busca concentrar el poder en las redes familiares de los criollos, sino en el Estado, lo que supuso necesariamente una declaración de guerra contra la limpieza de sangre que aseguraba la hegemonía de los criollos en el espacio social.

La motivación de Castro Gómez fue buscar respuesta al interrogante por el *locus enuntiationis* en que los discursos de la nueva ciencia fueron re-localizados y adquirieron sentido en la Nueva Granada a mediados del siglo XVIII. Para analizar este *lugar de enunciación*, se sirve de tres conceptos tomados de las ciencias sociales. El primero es la noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu. Castro Gómez afirma que 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. Para los criollos, la blancura era su capital cultural más valioso ya que era la que les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época. Con esto, el filósofo colombiano quiere dar cuenta de que la Ilustración en Colombia no fue una simple transposición de significados realizada desde un lugar neutro –el “punto cero”–, sino que fue una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos.

El segundo concepto es el de *biopolítica* desarrollado por Michel Foucault. A partir de esta noción es posible comprender para Castro Gómez los esfuerzos del imperio español por implementar una *política de control sobre la vida* en las colonias hacia mediados del siglo XVIII. En un intento tardío por mantener su hegemonía geopolítica frente a las potencias como Francia, Holanda e Inglaterra, la Corona española quiso aprovechar los discursos de la ciencia moderna para ejercer un control racional sobre la población y el territorio. El Estado borbón buscaba generar diagnósticos ilustrados sobre procesos vitales de la población colonial con el objetivo de convertirlos en políticas de gobierno (“gubernamentalidad”). Con ello se esperaba racionalizar la administración del Estado, mejorar las costumbres económicas de los súbditos y aumentar la producción de riquezas, lo que fortalecería al imperio español quien recuperaría la hegemonía del mercado mundial. Sin embargo, el filósofo concluye que, aunque un sector de la elite local acogió de buena manera estas reformas, lo cierto es que amenazaban el *habitus* criollo de la limpieza de sangre, por lo que la enunciación que hacen los pensadores criollos de la Ilustración no coincide *vis-a-vis* con la del Estado español.

El tercer concepto del cual se sirve Castro Gómez es el ya mencionado *colonialidad de poder*. A partir de esta categoría, el filósofo identifica dos dimensiones que desarrolla en esta obra: de un lado muestra cómo el Estado metropolitano y de las elites criollas neogranadinas, la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes en

las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad.

De otro lado, la colonialidad que aborda Castro Gómez tiene que ver con la constitución de las ciencias del hombre en el siglo XVIII. El contraluz que establecen los filósofos iluministas entre la *barbarie* de los pueblos americanos, asiáticos o africanos y la *civilización* de los pueblos europeos no sólo proveyó a disciplinas como la sociología y la antropología de categorías básicas de análisis, sino que también sirvió como instrumento para la consolidación de un proyecto imperial y civilizatorio que impuso sobre otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos esencialmente superiores. Buena parte de la teoría social de los siglos XIX y XX, tributaria de la idea moderna del progreso, indujo a pensar la colonialidad como el *pasado de la modernidad*, bajo el supuesto de que para “entrar” en la modernidad, una sociedad debe necesariamente “salir” de la colonialidad. No obstante, mediante su genealogía, Castro Gómez muestra que la modernidad y la colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio. En este espacio de simultaneidad la ciencia ilustrada europea se presentó como un discurso universal y neutro, es decir, como un discurso que habla desde el “punto cero”. Con esto, el filósofo colombiano se refiere al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. El hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría en que no puede ser observada ni representada. Esta pretensión de científicos y filósofos ilustrados que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado) y también el panóptico foucaultiano, es para Castro Gómez lo que ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado (Castro Gómez, 2005: 18-19).

Considerando estos tres conceptos de las ciencias sociales, el filósofo puede comprender que el lugar de enunciación desde el cual se dio sentido a los discursos de la nueva ciencia en la Nueva Granada fue la elite criolla neogranadina marcada por un habitus de limpieza de sangre que reprodujo y tradujo la Ilustración europea creyendo que se posicionaba en un “punto cero” de enunciación. Con esto, el proceso de modernización que la nueva episteme de la época imponía fue filtrado, en ese territorio, por las herencias coloniales.

Con esta investigación Castro Gómez da cuenta de cómo la genealogía levanta una cartografía de las fuerzas que nos constituyen en lo que somos mirando en qué punto del pasado han emergido las fuerzas que es posible reconocer hoy, mostrando a partir de qué constelaciones históricas de poder fueron engendradas. El objetivo es desnaturalizar esas fuerzas. La función de la genealogía es levantar una cartografía del presente por medio de una cartografía del pasado, con el fin de transformar ese presente. Esto no significa buscar “una verdad” sobre el presente y el pasado, sino posibilitar la participación en la lucha por su significado.

A modo de conclusión

A partir de las obras de Castro Gómez es posible entender que a diferencia de la historia de las ideas latinoamericanas, la genealogía no examina lo que determinados intelectuales han dicho sobre Latinoamérica; sino el modo como lo han dicho, es decir, sus prácticas discursivas. La genealogía no busca trazar la historia de cada práctica singular, esto sería una tarea de nunca acabar. Siguiendo a Foucault, el filósofo colombiano sostiene que el fin de la genealogía es historiar los “regímenes de prácticas”, es decir, los conjuntos de prácticas que resuenan juntas en

un *dispositivo*. La genealogía es una analítica de los dispositivos. Y aunque en un momento histórico pueden ciertamente coexistir varios dispositivos, lo que la genealogía busca no es solo mirar el funcionamiento de cada uno de los dispositivos en particular sino levantar una cartografía de la *relación* entre los dispositivos, mostrando de qué modo se enfrentan, se combaten o se articulan, así como mirar las relaciones de poder entre los dispositivos, mirar las *hegemonías* que se establecen a partir de estas luchas. El énfasis no está en los sujetos que luchan, en sus intenciones, sino en los dispositivos que articulan empíricamente esos *modos de lucha* (Castro Gómez, 2011: 251).

Con esto Castro Gómez reconoce que el análisis genealógico permite entender que solo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical, se abre el mundo de la política. La acción política debe tener en cuenta los juegos de verdad y los espacios de poder que constituyen a los sujetos históricos con el fin de transformarlos. En tanto no se realice una crítica de aquellos juegos moderno/coloniales de verdad con los que se constituyen los sujetos en *espacios de poder* históricamente definidos, se continuará creyendo para el filósofo que la construcción de futuros políticos alternativos es una cuestión de pura voluntad o dirigir el ataque contra enemigos externos.

Teniendo en cuenta los límites que tuvo mi investigación no pude avanzar en la explicación de lo que podría considerarse otro momento en Castro Gómez. Sin embargo, no dejo de reconocer que la reflexión sobre el análisis genealógico lo condujo en obras posteriores a repensar la colonialidad desde una teoría heterárquica del poder. Para el filósofo colombiano uno de los desafíos teóricos más grandes es proporcionar un lenguaje alternativo. El capitalismo no es sólo un sistema económico/cultural, sino que es una *red global de poder*. En consecuencia, son necesarias teorías que puedan dar cuenta de esta red. Es decir: es necesario para Castro Gómez avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico* (1993).

Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica 'en última instancia' y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 18). En este contexto, la genealogía es el método apropiado para analizar la red heterárquica ya que parte de los núcleos moleculares donde se configuran la percepción, los afectos, la corporalidad, es decir parte de la subjetividad de los actores que son quienes *incorporan* las segmentaciones globales. A su vez, en palabras de Castro Gómez, este método permite comprender que *no hay una sola colonialidad del poder sino que hay una diversidad* y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se considere, así como de su ámbito específico de operación (Castro Gómez, 2007:168).

El desafío constante que Castro Gómez propone –descolonizar las ciencias sociales y la filosofía– me conduce a una reflexión sobre el método, las categorías, las teorías, los discursos desde los cuales se piensa lo latinoamericano. Su propuesta del análisis genealógico me lleva a repensar los

modos desde donde contamos nuestra historia y cómo, mediante ella, generamos ciertas identificaciones que pueden dar cuenta de la heterogeneidad o, por el contrario, invisibilizar las pequeñas y múltiples historias. Entiendo ahora que remontarse al inaccesible origen, buscando una ley única que determine los acontecimientos, sólo me hace negar la emergencia permanente de la diferencia que es irreductible al modelo general de conciencia que adquiere, progresa y recuerda.

Los incesantes reajustes del método genealógico realizados por el filósofo colombiano proporcionan la herramienta adecuada para estar alerta a los reduccionismos, a los universalismos, a los particularismos autoctonistas y a los binarismos típicos de las ciencias sociales. A su vez, permiten entender que no hay algo así como unas ideas expresadas por sujetos, sino más bien hay una historia de prácticas discursivas y formas de experiencia en una circunstancia concreta que remiten a relaciones de poder que funcionan en distintos niveles, es decir, hay un entramado. Por esta razón, la representación jerárquica del poder con la que muchos teóricos han pensado las problemáticas latinoamericanas deja de ser funcional.

Pensar la filosofía latinoamericana como parte de este entramado de relaciones de poder, dispositivos y prácticas discursivas, no sería posible sin el aporte del filósofo colombiano. Pensar las ciencias sociales, las humanidades y el saber en su totalidad sin considerar las distintas colonialidades que los atraviesan, implicaría seguir sumergida en lógicas ilustradas que los integrantes del grupo modernidad/colonialidad intentan dejar atrás hace ya muchos años.

Frente al continuo avance del neoliberalismo y las aún vigentes herencias coloniales en Latinoamérica es pertinente pensar en un lenguaje alternativo que permita analizar la actualidad. La filosofía de Castro Gómez proporciona elementos claves para enfrentar este desafío. Sin lugar a dudas, es hoy una de las figuras intelectuales más importantes de América Latina. Sus aportes teóricos y su crítica inteligente a la tradición latinoamericanista son imprescindibles para comprender la crítica social en la región.

4. Notas

[1] Para una mejor comprensión de los "proyectos históricos" en Zea ver: ACOSTA, Yamandú: "Historia de las ideas e identidad" en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 2009, Volumen 11, N°1, Mendoza, pp: 33-43. Consultado en 30 de mayo de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902009000100004&lng=es&tlng=es.

[2] En este contexto, Castro Gómez entiende que la globalización es el creciente proceso de interdependencia económica, social y política a escala planetaria. "Las fronteras que por miles de años separaron a unas culturas de otras se han desvanecido en razón al protagonismo de códigos de acción orientados transnacionalmente. Los medios de transporte de alta velocidad, los repertorios de imágenes distribuidos a todo el mundo por la industria cultural, el flujo continuo de inmigrantes, turistas o refugiados y la planetarización de la economía de mercado son factores que han contribuido a la eliminación de la *alteridad radical* entre las culturas" (Castro Gómez, 2011: 45).

[3] Para comprender mejor estos argumentos véase: VARGAS LOZANO, Gabriel: "Reflexiones críticas sobre la modernidad y posmodernidad" en *¿Qué hacer con la filosofía en Latinoamérica?*, UAM/UAT, México, 1991; SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo: "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo" en *Casa de las Américas 175*, s/d, 1989; HINKELAMMERT, Franz: "Frente a la cultura de la posmodernidad: proyecto político y utopía" en *El capitalismo al desnudo*, Editorial El búho, Bogotá, 1991; GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo: "La malograda modernidad latinoamericana" en *Posmodernismo y crisis del marxismo*, UAEM, México, 1994.

[4] Sobre los "estudios culturales" en América Latina, véase: SZURMUK, Mónica y MCKEE IRWIN, Robert Coord.: *Diccionario de estudios latinoamericanos*, XXI, México, 2009. También puede resultar enriquecedor el texto de FERNÁNDEZ NADAL, Estela: "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana" en *Revista*

Herramienta: Debate y crítica marxista, 2003, N° 24, Argentina, p. s/n donde se da una visión crítica de estos estudios.

[5] Para una comprensión de este concepto en Pierre Bourdieu véase: BOURDIEU, Pierre: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997 y BOURDIEU, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1998.

5. Bibliografía

- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Colombia.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2000) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en LANDER, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2007) "Foucault y la colonialidad del poder" en *Tabula Rasa*, No. 6, Colombia.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2ª. Edición.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2012) "Los avatares de la crítica decolonial" en *Tabula Rasa*, Colombia, No. 16.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (Ed.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Bogotá.
- BEORLEGUI, Carlos (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, País Vasco.
- BOURDIEU, Pierre (1998) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Argentina.
- FOUCAULT, Michel (1979) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 6ª. Edición, México.
- FOUCAULT, Michel (1980) *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1992) *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires.
- LANDER, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- MIGNOLO, Walter (1995) *The darker side of the renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- MEDIN, Tzvi (1992) *Leopoldo Zea. Ideología y filosofía de América Latina*, UNAM, México.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1988) [1968] *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2005) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México.
- ZEA, Leopoldo (1968) *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, 2ª. Edición, México.
- ZEA, Leopoldo (1971) *La esencia de lo latinoamericano*, Pleamar, Buenos Aires.
- ZEA, Leopoldo (1978) *Filosofía de la historia latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ZEA, Leopoldo (1980) *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XIX, 2ª. Edición, México.