

Genealogía y colonialidad: Los usos de Foucault en el pensamiento de Santiago Castro-Gómez (1996-2009)

Genealogy and Coloniality: The uses of Foucault in the Thought of Santiago Castro-Gómez (1996-2009)

Diego Fernando Camelo Perdomo

Universidad de San Buenaventura (Bogotá-Colombia)
diego.camelo.p@gmail.com

Resumen: En el siguiente artículo se presentará un análisis de los principales postulados que ha desarrollado el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez a partir de los cuales se evidencia el modo cómo opera su lectura de Michel Foucault alrededor de la genealogía al interior de su orden discursivo. Empezaré exponiendo los alcances metodológicos de la genealogía entendida como *método de análisis* dentro de la propuesta filosófica del colombiano. Luego, mostraré cuáles fueron las implicaciones genealógicas que influyeron en el *giro decolonial* dentro de esta propuesta. Y finalmente, explicaré los argumentos que soportan la apuesta investigativa denominada *Genealogía de la colombianidad*.

Palabras clave: Genealogía; Foucault; Castro-Gómez; herencias coloniales.

Abstract: The following article will present an analysis of the main postulates developed by the Colombian philosopher Santiago Castro-Gómez from which it is evident how his reading of Michel Foucault operates around genealogy in its discursive order. I will begin by exposing the methodological limits of genealogy as a method of analysis within the philosophical proposal of the Colombian. Then, I will show which were the genealogical implications that influenced the *decolonial turn* within this proposal. And finally, I will explain the arguments that support the investigative bet called *Genealogy of Colombianity*.

Keywords: Genealogy; Foucault; Castro-Gómez; colonial heritage.

Fecha de recepción: 5/7/2020. Fecha de aceptación: 30/11/2020.

Diego Fernando Camelo Perdomo es colombiano. Licenciado en filosofía por la Universidad Santo Tomás (Bogotá-Col.). Especialista y Magister en Filosofía Contemporánea de la Universidad de San Buenaventura (Bogotá-Col.). Autor de artículos publicados en revistas de filosofía relacionados al pensamiento de Michel Foucault, tales como: «Lo unidimensional como disciplinario: Un diálogo entre Herbert Marcuse y Michel Foucault» (2018); «Historia y Poder: los (des) usos de Marx en Foucault» (2019); «Baile, deseo y cuerpo: Aproximaciones foucaultianas del baile del sanjuanero huilense a mediados del siglo XIX» (2019) y «Hacia una crítica de las prácticas de enseñanza de la filosofía en Colombia: aproximaciones desde Michel Foucault» (2020).

Lo que realmente me gusta, lo he aprendido del propio Foucault, es a utilizar su propia filosofía como caja de herramientas. Ser foucaulteano no significa repetir a Foucault. Significa mirar los textos de Foucault como unas herramientas hacer otras cosas. No sólo hablar de la genealogía, sino hacer genealogía. (Castro-Gómez, «La filosofía como caja de herramientas», pág. 169)

1. Introducción

Si bien es cierto que podría resultar arriesgado señalar de cuál sería el punto de partida respecto de algún proyecto filosófico, diremos que lo más oportuno será hablar de *puntos de imbricaciones*, es decir, aquellas conexiones poco claras y más bien difuminadas en las que una propuesta filosófica empieza a fraguarse. Tal sería el caso del proyecto filosófico del colombiano Santiago Castro-Gómez, sobre quien pretenderemos apoyarnos para llevar a cabo nuestro análisis *genealógico*, teniendo en cuenta la interlocución que el autor ha desarrollado con el filósofo francés Michel Foucault por más de tres décadas.

De este productivo diálogo ha resultado un conjunto de obras que, como indicamos en renglones arriba, han permitido fraguar todo un proyecto filosófico; con aristas, cambios, «vueltas de tuerca» que han respondido a la coyuntura no sólo intelectual de una época, sino a la época misma. En lo que respecta a las obras del pensador colombiano, se tratan de propuestas con una profunda rigurosidad filosófica construidas en continua interacción con autores de la tradición. Pero hay un aspecto que debemos resaltar y es que Castro-Gómez se formó en el saber filosófico en la Universidad Santo Tomás donde se encontró con un escenario en el que estaba en boga el proyecto de la filosofía latinoamericana dirigido por el Grupo Bogotá, al cual miró con cierta sospecha por sus enunciados –según el autor-universalistas¹. No obstante, fue durante su formación en Tübingen (Alemania) donde adquiere la *techné*, o sea aquellas habilidades y destrezas en el manejo de las nociones o categorías a través de las cuales estaban expresados los postulados de los autores y sobre quienes se debían hacer una lectura crítica.²

Entre los años 1996 y 2009 Castro-Gómez escribe, entre otras elaboraciones, tres libros que paulatinamente se fueron engranando mediante el eje que los atravesaba: la genealogía. Dichos textos *Crítica de la razón latinoamericana* (1996), *La Hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos Oníricos* (2009) lograron desarrollar un empalme –no estoy seguro si planeado- tanto en estructura como en propósito, al punto de conformar una suerte de triada o trilogía, como el mismo autor se

1 Con toda seguridad sobre este aspecto nos ocuparemos en el primer punto de este apartado.

2 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «La filosofía como caja de herramientas» [Entrevista]. En CAMELO, Diego. *Vicisitudes didácticas de la filosofía en Colombia. Anormalidad, normalización y crítica de las prácticas de enseñanza en la filosofía a nivel del bachillerato (1945-2012)*. Tesis para optar el título de pregrado. Universidad Santo Tomás, Bogotá, 166.

refiere a ellos. Por nuevo o extraño que parezca los tres se entretajan en un solo hilo intencional: «Trazar una *genealogía de las herencias coloniales* en América Latina, poniendo énfasis en el caso de Colombia»³.

A través de la lectura de esta trilogía es posible percatarnos de un evidente intercambio de críticas dirigidas a sectores del saber de los que quizá se podría decir nada tienen que ver con el quehacer filosófico propiamente. Pero esta era la estrategia que mantuvo Castro-Gómez (2017) a lo largo de estas obras, la cual consistió en establecer un diálogo interdisciplinar que le permitiera “moverse” con cierta facilidad entre sus nociones y razonamientos. Puesto en otras palabras, el pensador colombiano pretendía situarse en una especie de frontera epistémica, en un intersticio entre la filosofía y las ciencias sociales, pero siempre manteniendo un prudente distanciamiento metodológico. Podríamos decir que dicho intersticio fue logrado gracias a la genealogía, cuyo procedimiento fue definido por el colombiano en estos términos:

Trazar una cartografía de los poderes actuantes y en conflicto en un momento del *pasado*, a fin de ayudarnos a reconocer lo que somos en el presente. Foucault llamó a este ejercicio filosófico una “ontología del presente”. Se “problematiza” el presente a partir de una genealogía de las fuerzas del pasado que le han dado forma, con el fin de desnaturalizar esas fuerzas. [...] En este sentido, la genealogía era vista por mí en ese momento como una operación crítica y política al mismo tiempo⁴.

Pues bien, para efectos prácticos de este trabajo, el objetivo que nos hemos propuesto será presentar un análisis de los principales postulados que el filósofo colombiano ha desarrollado en torno a la genealogía, indagando cómo llega a ella, de qué manera se apropia a través de la lectura que realiza de Foucault y cuáles serían esas prácticas discursivas que Castro-Gómez desarrolla dentro de su orden de saber⁵. Con ocasión a lo anterior, empezaremos presentando las circunstancias metodológicas por las que se ve atravesado el proyecto filosófico del colombiano en la implementación de la genealogía como *método de análisis*. Luego, mostraremos cuáles fueron aquellas implicaciones genealógicas que tuvieron que ver en la apropiación del *giro decolonial* al interior de la propuesta del colombiano. Finalmente, explicaremos los argumentos principales que juegan en la construcción de la iniciativa metodológica denominada *Genealogía de la colombianidad*.

3 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina». En SALINAS, A. (ed.). *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez*. Cenaltes, Viña del Mar, 2017, 208. Las cursivas son del autor.

4 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina», 221-222.

5 Nuestro objetivo no versará alrededor de una cronología de las obras del colombiano. Más bien, nos serviremos de ella para ir estableciendo las imbricaciones entre un espectro analítico y otro. Si de un recorrido “creativo” por el pensamiento de Castro-Gómez se tratara, nos permitiríamos recomendar el artículo de María Teresa Garzón Martínez titulado «Seguir al conejo blanco»: Santiago Castro-Gómez y el oficio del genealogista. En Revista *Nómadas*, N° 43, octubre; Universidad Central, Bogotá, 2015, 217-229.

2. Genealogía del latinoamericanismo

A mediados de la década de los noventa y siendo aún estudiante de maestría en filosofía en la Universidad de Tübingen (Alemania), Castro-Gómez publica por primera vez su *Crítica de la razón latinoamericana*. Como él mismo señala, fue un proyecto cuyos inicios tuvieron como base algunas discusiones al interior del “Grupo Bogotá”⁶ entre algunos de sus miembros, tales como el filósofo D. Herrera Restrepo, precursor del trabajo fenomenológico del alemán E. Husserl en Colombia y el profesor Salazar Ramos en cuyas elaboraciones⁷ ve una línea de análisis yuxtapuesta a la trazada por el mencionado colectivo⁸. La lectura realizada por Castro-Gómez sobre algunas claves analizadas por Salazar Ramos se constituyó en un primer arribo metodológico para lo que serían sus próximas elaboraciones.

Claramente, los estudios elaborados sobre el pensamiento de Michel Foucault por parte del Salazar Ramos le permitieron a Castro-Gómez dilucidar un modo diferente de apropiarse el proyecto filosófico que se venía construyendo bajo el enunciado “Filosofía latinoamericana”. Fue así como en lugar de buscar una re-categorización de la filosofía latinoamericana, el análisis realizado a través de los lentes de Foucault llevó su interés a pensar, de la mano con Salazar Ramos, “cuáles son las prácticas discursivas y los dispositivos disciplinarios sobre los que se han construido una serie de discursos filosóficos sobre Latinoamérica y lo latinoamericano”⁹. En efecto, la inquietud de Castro-Gómez, tal y como lo fue en

6 Castro-Gómez define esta colectividad como una organización adscrita a la Universidad Santo Tomás que, en la década de los setenta, después de su reapertura en 1965, se apropió del problema de la “filosofía latinoamericana”, estableciendo dos líneas de investigación: una en clave de *historia de las ideas* donde se trabajan autores como Gaos, Zae, Roig, entre otros; y la segunda línea era la *filosofía de la liberación* que contaba con representantes como Dussel, Salazar Bondy, Scanone. Este conjunto de profesores estaba compuesto por Germán Marquín Argote, Joaquín Zabalza Iriarte, Luis José González Álvarez, Juan José Sanz, Teresa Houghton, Saúl Barato, Gloria Isabel Reyes, Jaime Rubio Angulo, Eudoro Rodríguez, Francisco Beltrán Peña, Jaime Ronderos, Cayetano Páez, Fidedigno Niño, Ángel María Sopó y Roberto Salazar Ramos, de quien le fue de gran “motivación” en sus inicios como lector de Foucault. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas» [Entrevista]. En CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011b, 236. Este sería el escenario de formación del joven Castro-Gómez como estudiante de pregrado, donde por un lado, la línea historicista le permitiría incursionar por las tradiciones intelectuales de Latinoamérica, y por otro, marcar una tajante distancia con relación a la filosofía de la liberación que lo acompañará en gran parte de sus obras. Véase: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, 2011a (2ª edición). 38-43; 70-72; 165-174. Así como también CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žizek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, Bogotá, 2015a. 334-397.

7 Trabajos como los presentados en el IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana representaron para Castro-Gómez una muestra de lo que él mismo llamó como una *arqueología interna* con relación al “Grupo Bogotá”, pues según él, Salazar Ramos puso en evidencia los límites del discurso latinoamericanista, lo cual le fue de gran influencia en los trabajos genealógicos venideros. Castro-Gómez se refiere a la ponencia presentada por Salazar Ramos en 1986 titulada «Acercas de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia». Al respecto véase en: *IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Ponencias)*. USTA, Bogotá, 3.

8 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas» [Entrevista]. En CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011b, 237.

9 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill S. A., Barcelona-España, 1996, 12. Cabe mencionar que las obras sobre las cuales se estaría soportando el filósofo colombiano para la formulación de su propósito fueron: Salazar, R. «Los grandes meta-relatos en la interpretación de la historia latinoamericana». En *Reflexión histórica en América Latina*, USTA, Bogotá, 1993; *id.*, () *El ejercicio de la filosofía como Arqueología*. En *Revista Dissens*, N°1, 1995, 43-50. Agreguemos a esto, dicho sea de paso, que la revista en la cual fue publicado este artículo fue fundada por Castro-Gómez estando en Alemania. Al respecto esto comentó el filósofo: “A la universidad

su momento la de Salazar Ramos, no consistió en preguntarse por aquello que hace ser propiamente “lo latinoamericano”; antes bien, el propósito fue el de cuestionar qué tipo de orden del saber se constituye como condiciones de posibilidad para que diversos discursos filosóficos se articularan alrededor de esta inquietud.

Además del diálogo que Castro-Gómez mantuvo con Salazar Ramos y del cual, se podría decir, bebió para consolidar su *Crítica*, el autor también recibió una notoria influencia del uruguayo Ángel Rama sobre todo a partir de su obra *La ciudad letrada* (1984). Cuando Castro-Gómez, analizando en diálogo crítico con José Gaos y José Ortega y Gasset las capacidades, o mejor, las cualidades humanas que hacen del “hombre” un sujeto absoluto de la historia y artífice de su propia racionalidad, afirma que: “Ya no es el Espíritu absoluto de Hegel, ni el héroe solitario de Carlyle quienes funcionan como sujetos de la historia, sino el «nosotros» que se sabe perteneciente a una tradición y que adquiere conciencia de sí mismo a través de las élites intelectuales” (Castro-Gómez, 1996, pág. 114), lo hace precisamente aludiendo a aquellos discursos que se enmarcan epistemológicamente en unas relaciones de fuerza que generan regímenes de verdad representados bajo la *letradidad*.

Para Castro-Gómez, Rama realiza un análisis de tipo genealógico en donde pone de presente que los discursos no son el resultado o un efecto de una intencionalidad colectiva, sino por el contrario, hacen parte de un orden de signos cuya funcionalidad obedece a unas estructuras de poder.¹⁰ Por otra parte, el colombiano señala que del uruguayo también toma el análisis de las prácticas escriturales a partir de la mirada molecular de los discursos que representaba la voluntad de los letrados latinoamericanos –tales como L. Zea o A. Roig- o profetas de los sin voz y excluidos -en el caso de E. Dussel. Pero el filósofo colombiano intentó ir más allá, al punto de preguntarse si, efectivamente, la obra de Rama podría leerse en perspectiva de una *ontología del presente*; en palabras del autor preguntarse: «¿Quiénes somos en este momento preciso de la historia en tiempos de globalización?»¹¹. De hecho, la lectura de Rama, y en especial la tesis de la *ciudad letrada*, le permitirá a Castro-Gómez, conforme a la coyuntura de aquel entonces, entender que ya en el centro de finales del siglo XIX se encontraban germinándose los procesos y los efectos de globalización que se hacían visibles a finales del siglo XX¹².

llegaban muchos becarios latinoamericanos procedentes sobre todo de México y del cono sur. Junto con varios de ellos fundamos un grupo de estudios llamado “Pensamiento latinoamericano” y nos reuníamos todos los viernes para leer y discutir textos pertenecientes a la historia intelectual de América Latina. Junto con Erna von der Walde fundé la revista *Dissens*, pero la gasolina (y el dinero) sólo nos alcanzó para tres números. La revista buscaba recoger los aportes de lo que en ese momento era visto como una nueva “teoría cultural” en América Latina, y que luego se conocería con el nombre de *estudios culturales*” CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, 238.

10 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, 1996, 115. Asimismo, podemos constatar la postura del uruguayo al respecto en Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo, 1984, 32-41.

11 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama». En M. MORANA (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana Pittsburgh, 1997, 123.

12 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama», 132.

De esta manera, paulatinamente el interés de Castro-Gómez empieza a acentuarse en los problemas condensados en las *teorías poscoloniales* cuyo enfoque de análisis era entender que la modernidad se trataba de un proceso en el que se incorporaba violentamente a las dinámicas del capitalismo a nivel mundial. Aquí le fueron de gran ayuda metodológica el pensamiento de E. Said y G. Spivak¹³ ya que le posibilitaron comprender que no era posible desligar los procesos de modernización en los países «tercermundistas» del siglo XX, de las herencias coloniales producidas por el colonialismo español dejado en los siglos XVI-XIX. Esto quiere decir que para Castro-Gómez las herencias coloniales debían ser vistas como un factor ligado a los procesos de modernización y, por lo tanto, funcionan como condición de ellos. En otros términos, el proceso de modernización debe ser entendido en perspectiva, no de *colonialismo* ya que no se analiza el fenómeno bélico de este proceso, sino de *colonialidad*, es decir, debe ser entendido a partir del modo en que operaron las prácticas y discursos modernos en los procesos de subjetividad.

De hecho, tras haber escudriñado cómo algunas apuestas sociológicas que hacían parte de las teorías poscoloniales construyeron un objeto de estudio denominado “Latinoamérica” a través de la indagación sobre la forma como éste se situaba en el proceso de globalización, entendido como *experiencia del colonialismo*, queda un poco más claro por qué Castro-Gómez se desmarcó de la manera como esta apuesta abordaba dicha experiencia de un modo “molar”, es decir, desde una perspectiva totalizante o, parafraseando a Foucault, como una noción universal. Precisamente, esta sería una de las razones por las que el filósofo bogotano prefirió hacer uso de la *genealogía*, ya que el modo de analizar críticamente esta experiencia era a una escala molecular, lo cual le permitió evitar sucumbir en las generalizaciones o totalizaciones del *análisis sociológico del poder*, aspecto propio de las *teorías poscoloniales* estadounidenses¹⁴.

Aunque este no es el espacio indicado para realizar un análisis o, en cuanto sea, una descripción sobre las teorías poscoloniales, diremos que ellas —explica Castro-Gómez— anclaron su crítica al fenómeno del colonialismo expresado mediante una ruptura de los mecanismos de opresión que habían impedido a las naciones «tercermundistas» lograr la realización de las promesas modernas¹⁵.

13 Por parte de E. Said, véase *Orientalism. Western conceptions of the Orient*. London, Routledge & Kegan Paul, 1978. Y de G. Spivak, véase «Can the Subaltern Speak?». P. William & L. Chrisman (Eds). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.

14 Sobre este asunto, Castro-Gómez posibilitó un escenario de discusión y crítica al proyecto poscolonial en la obra *Pensar (en) los intersticios: teoría y práctica de la crítica poscolonial (1999)*. En ella, el filósofo colombiano, entre otros, caracterizaba a esta crítica como un intento por re-escribir, desde una perspectiva no europea, la genealogía de los saberes de la modernidad; de manera que el objetivo de esta crítica era mostrar que la literatura, la economía, la filosofía, vistas bajo el espectro de la colonia, se constituían en mecanismos ideológico que legitimaban un orden hegemónico. En consecuencia, se requería que dicha teoría suscitara una suerte de “insurgencia” contra los cánones del pensamiento occidental, allí donde el conocimiento era producido y legitimado, a saber: los centros académicos del sistema-mundo. Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA-RIVERA, Oscar, MILLÁN, Carmen. «Poscolonialismo, o la crítica cultural del capitalismo» [Introducción]. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; MILLÁN, Carmen (eds.). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Centro editorial javeriano-Instituto Pensar, Bogotá, 1999, 10.

15 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a

No obstante, esta crítica estaría siendo formulada a partir de aportes teóricos de la sociología y la economía que estarían irónicamente en función de ser un discurso capaz de reproducir el dominio moderno en las naciones colonizadas. Esto significa que los discursos coloniales producen unos «efectos de verdad» tomando como instrumento al saber, en este caso, el saber de las ciencias sociales. Estos «efectos de verdad» producidos por las ciencias sociales estarían manifestados a través de un conjunto de representaciones teóricas sobre América latina que funcionan a modo de un dispositivo disciplinario bajo los intereses de quienes imperan o dominan. A este conjunto de representaciones fue a lo que Castro-Gómez llamó *latinoamericanismo*¹⁶. Dicho en otros términos, en Latinoamérica se desplegó una serie de dispositivos disciplinarios de la modernidad integrados por prácticas discursivas y no discursivas dentro de la configuración de las naciones latinoamericanas, al interior de las cuales se hallan los *latinoamericanismos*, o sea, “el conjunto de narrativas que, desde el siglo XIX hasta el presente, han querido responder a la pregunta por el «quienes somos» los latinoamericanos en general [...]»¹⁷.

De ahí que Castro-Gómez se ve en la necesidad de emprender una genealogía del *latinoamericanismo* mediante la cual no busca profundizar en una metafísica de una verdad – a lo Heidegger- sino, todo lo contrario, problematizar las formas en que dicha metafísica se ha logrado situar en un plano de dominio. El punto de partida de esta apuesta genealógico consistió en afirmar que a mediados del siglo XVIII los criollos hispanoamericanos, motivados por los ideales de la Ilustración, creyeron en que la sociedad podrá cambiar si se hallaba un método acorde para tal propósito.¹⁸ En efecto, dicho método fue la implementación de la ciencia en un contexto social; esto quiere decir que la rigurosidad de la racionalidad científica empezó a ser parte de un proyecto social moderno que tenía por objeto determinar las causas que provocaban las condiciones de atraso en que se encontraban los criollos.¹⁹ De manera que serían los «letrados» (Á. Rama), los portadores de la

una crítica poscolonial de la razón». En S. CASTRO-GÓMEZ, y E. MENDIETA (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.

16 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», 4.

17 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», 11.

18 Este será de hecho el objeto de estudio, entre otros aspectos, en su genealogía *La Hybris del punto cero* del 2005. Pero sobre esto volveremos más adelante.

19 Uno de los trabajos que antecedieron la publicación de *Hybris del punto cero*, fue su artículo de 2003 titulado *Biopolíticas imperiales. Nuevos significados de la salud y la enfermedad en la Nueva Granada (1750-1810)*. De hecho, respetando el orden de aparición, sería en este artículo donde empieza a hacer uso de la noción *punto cero*, con el cual hacía referencia a aquel estado donde los «letrados» (Á. Rama), lo ilustres hombres de ciencia, se constituyen como en observadores de todos aquellos conocimientos que se tenían por «verdaderos». Se trataba de un punto en el que las ciencias ilustradas, sobre todo la medicina, no sólo se «limpiaban» de los saberes tradiciones o populares «impuros», sino que también generaban «limpieza» a través de un control que tenían del mundo clasificándolo y parcializándolo mediante fronteras étnicas y raciales. Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Biopolíticas imperiales. Nuevos significados de la salud y la enfermedad en la Nueva Granada (1750-1810)». En S. CASTRO-GÓMEZ (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Biblioteca de América, Pittsburgh, 2004, 53-54.

racionalidad científica, los responsables de superar dichas condiciones de atraso bajo el ideario de lo *americano*²⁰. Así lo expuso el colombiano,

El Latinoamericanismo, en tanto que conjunto de discursos teóricos sobre “lo propio” elaborados desde la ciencia social e incorporados al proyecto decimonónico de racionalización, jugó como un mecanismo panóptico de disciplinamiento social. Pero lo más interesante es que la metafísica sobre la cual se apoyaba el Latinoamericanismo tuvo efectos reales en la población; efectos que [...] trascendían las intenciones políticas de las élites que impulsaban el proyecto. Grupos no letrados empezaron a “hablar” (Spivak), a representarse a sí mismos de acuerdo a los parámetros definidos por la modernidad, esto es, asumiendo la idea de que el hombre se encuentra en la capacidad de ser arquitecto de su propio destino; de romper las cadenas que le atan a la “minoría de edad” para reconfigurar su identidad de manera autónoma²¹.

La estrategia de poder discursiva del latinoamericanismo consistía en que los criollos se reconocieran en y con la modernidad, lo cual implicaba que sus voluntades fueran sometidas por un saber que funcionaba disciplinariamente en manos de una *ciudad letrada* (Á. Rama) mediante la mistificación de lo *latinoamericano* entendido como lo «propio» por lo que hay que moverse.²² Pues bien, este sería el terreno al cual Castro-Gómez debía intervenir a través de su crítica al latinoamericanismo, o sea, proceder genealógicamente para cartografiar los lugares donde se ha venido enunciado históricamente la verdad sobre nosotros mismo, a fin de mostrar la voluntad de representación subyacente en aquellos discursos de lo «propio» operantes por medio de prácticas colonialistas.²³

3. Implicaciones genealógicas del *giro decolonial*

Quisiera explicar ahora en qué sentido lo que Castro-Gómez entiende por *giro decolonial* tiene ciertas implicaciones genealógicas, ya que el paso, o mejor,

20 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», 12.

21 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», 13

22 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», 14. Véase también: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama». En MORANA, M. (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1997, 127.

23 Años más tarde, Castro-Gómez analizaría con mayor detenimiento este aspecto, el de la instrumentalización del saber. En aquel entonces, al turo afirmó que “las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él” Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invencción del otro”». En E. LANDER (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000, 153. Esto quiere decir que las ciencias sociales no se consolidaron en una fragmentación respecto a las ideologías que imperaban gracias al colonialismo, sino que se infiltró en sus orígenes todo el andamiaje epistémico. De modo que, de emprenderse la realización de una genealogía, ella debería develar que la emergencia de esta infiltración se fraguó a partir de la primera etapa de la hegemonía española.

el tránsito del discurso *descolonialista* al análisis *decolonial* se logra, en nuestro modo ver, a partir de cuatro circunstancias que expondremos a continuación. La primera tiene que ver con que la noción de *decolonialidad* permite ir más allá de los alcances delimitados por los discursos descoloniales propuestos a su vez por instancias académicas o políticas según las cuales daban por hecho que los tiempos de la post-guerra denotaban el «fin del colonialismo», cuando lo que en realidad ocurría era que se estarían fraguando los procesos de una colonialidad a escala global. Dicho de otro modo, los que antes habían anunciado el declive del colonialismo, ahora son los artífices de una ola de nuevas formas de colonialidad. Se deja de lado, aunque no del todo, el colonialismo moderno impuesto por las administraciones coloniales para dar paso a la colonialidad del capitalismo global²⁴. En este sentido, el autor no habla de “descolonización” en cuanto a superación del colonialismo, sino de *decolonialidad* como el modo en que las desigualdades generadas por el poder colonial se constituyen en valores históricos que influyen en el modo de ser de los sujetos.²⁵

En segundo lugar, desde una perspectiva *decolonial*, el análisis del sistema-mundo moderno/colonial se da a partir de la división internacional del trabajo y la lucha militar a propósito de la acumulación del capital.²⁶ Sin embargo, desde la decolonialidad el discurso de estos dos escenarios —el del trabajo y las luchas militares— se presentan como condiciones de posibilidad en la constitución de dicha acumulación. Es decir, de alguna u otra forma, esta acumulación del capital se nutre de esta fragmentación haciendo que más obreros se interpeleen por ella y los grupos insurgentes actúen antagónicamente contra este sistema. No obstante, estos dos escenarios no deben ser vistos como marginados o aislados entre ellos, como si cada uno actuara conforme a su zona de dominio. Por el contrario, se trata de verlos de manera articulada y en conjunto cuya conexión opera dentro de un dispositivo de poder.

24 CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007a, 14.

25 Castro-Gómez, unos años más tarde, atendiendo a una entrevista, hacía la siguiente distinción entre *colonialismo* y *colonialidad*: “[...] mientras que el *colonialismo* es un fenómeno de orden “molar”, que atañe al modo en que los países de América Latina se inscriben asimétricamente en un sistema global de dominación que les excluye y les condena a la dependencia económica, la *colonialidad* en cambio es un fenómeno de orden “molecular”, que atañe al modo en que los sujetos *valoran* sus relaciones con los demás, con el conocimiento y consigo mismos. La colonialidad (del poder, del saber y del ser) es, por tanto, un *modo de valoración* que no puede simplemente *derivarse* de la lógica económica y geopolítica del colonialismo” Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Genealogía de las herencias coloniales» [Entrevista]. En *Revista Anadámios*, Vol. 9, N° 20, Sep. - Dic. México, 2012, 190.

26 Desde el punto de vista de la decolonialidad, la noción *sistema-mundo* expresa un sentido de dominio económico dentro de la “superestructura” de la modernidad, posicionando en una periferia “infraestructural” y subordinada a los dominados; por lo tanto, este sentido sería insuficiente a la hora de analizar los diversos modos y efectos que dicha dominación ha generado mediante la *colonialidad*. De ahí que no es lo mismo hablar de *colonialismo* y *colonialidad*, ya que la colonialidad —como lo dijimos en la nota anterior— es la manera de darse la modernidad; no habría modernidad, sin colonialidad, y sin el análisis de esta última, no es posible la comprensión de la primera. Dicho esto, el análisis del sistema-mundo en su ejercicio de poder jerárquico, quedaría incompleto, pues obviaría los efectos producidos en las diferentes relaciones de poder ocurridos en la colonialidad (heterarquía). En consecuencia, desde la perspectiva decolonial es preferible hablar de sistema-mundo moderno/colonial. Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 13; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». En *Revista Tabula Rasa*, N° 6, enero-junio. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2007b, 167.

Pero el poder que funciona en él no es de naturaleza jerárquica, pues no clasifica de forma piramidal y exclusiva las individualidades tales como raza, sexualidad, género, etc. antes bien, se trata de un poder heterárquico, es decir, un poder que funciona de manera entrelazada hasta confeccionar una red, una red de poder decolonial. Partiendo de este presupuesto analítico, la apuesta decolonial requiere de un nuevo lenguaje o por lo menos, uno que se distancie de aquel implementado por el mito del «descolonialismo» a través del cual validaba la jerarquización de las razas, los géneros, etc²⁷. Con ocasión a esta idea, Castro-Gómez considera que la perspectiva decolonial, en su propósito de encontrar un nuevo lenguaje, debe buscarlo «afuera» de los paradigmas del conocimiento, y ello implicaría estar encaminado del pensamiento heterárquico. Así escribe el autor bogotano,

El viejo lenguaje es para sistemas cerrados, pues tiene una lógica única que determina todo lo demás desde una sola jerarquía de poder. Por el contrario, necesitamos un lenguaje capaz de pensar los sistemas de poder como una serie de dispositivos heterónomos vinculados en red. 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 específicas²⁸.

El tercer aspecto circunstancial tiene que ver con lo mencionado en renglones atrás: *el pensamiento heterárquico*. En su texto *Michel Foucault y la colonialidad del poder (2007b)*, Castro-Gómez, de la mano del francés, analiza críticamente el radio metodológico en el que el poder operó jerárquicamente en el contexto colonial señalando que dicho enfoque —el jerárquico— no es capaz de llegar hasta los límites de lo *local* desconociendo así los modos y registros diferentes en que puede llegar a funcionar el poder²⁹. Partiendo de lo expuesto por Foucault en su curso *Defender la sociedad*, Castro-Gómez explica que el poder se ejerce en tres niveles. Primero, el nivel *microfísico* en el que funcionan las tecnologías disciplinarias dentro de los procesos de subjetividad; segundo, el nivel *mesofísico* en el que se inscribe las técnicas de gobierno que controlan las poblaciones a través de la biopolítica; y tercero, el nivel *macrofísico* en el que se instalan los dispositivos de seguridad que regulan los modos de relacionarse el Estado y las instancias de producción de una población³⁰.

Cada uno de estos niveles —escribe Castro-Gómez— funciona de forma diferente, en diferentes direcciones y sobre diferentes cadenas. A este *modo de funcionamiento diferente*, es lo que el colombiano llama *heterarquía*, para distinguirlo del modo

27 CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 17.

28 CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 18.

29 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder», 155.

30 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder», 162.

jerárquico en que funciona el poder, como usualmente era pensada la colonialidad³¹. Así las cosas, Castro-Gómez demuestra que la analítica del poder en perspectiva foucaultiana puede servir como una “herramienta” para pensar el asunto de la colonialidad a pesar de ser una propuesta metodológicamente eurocéntrica.³² En esta dirección, la *genealogía* entonces proporcionaría nitidez en el análisis de la colonialidad al entender el funcionamiento del poder en diferentes cadenas; unas en un registro molar, otras en uno molecular³³.

Decíamos hace un momento que para Castro-Gómez, la heterarquía era un modo diferente en que opera el poder en registros variados, a diferencia de la jerarquía que funciona a través de la clasificación piramidal. Habiendo tomado esta noción del sociólogo griego K. Kontopolus en su obra *La lógica de la estructura social* (1993), el filósofo colombiano explica que, en un orden jerárquico, los niveles molares someten definitivamente a los moleculares, condicionando su construcción. En cuanto al orden heterárquico, lo que prevalece son las diferentes cadenas de poder, cuyas imbricaciones no son definitivas, como en el caso de la jerarquía, sino que son parciales y asimétricas³⁴.

Pues bien, el análisis del poder colonial tal y como lo propone Castro-Gómez de la mano de Foucault, es genealógico en cuanto que la funcionalidad del poder es visto heterárquicamente, pues este abordaje parte por el registro molecular expresado a través de las prácticas y discursos a partir de las cuales los sujetos se constituyen como *sujeto de deseo*. Esto quiere decir que el análisis genealógico del poder exige que sea visto en perspectiva heterárquica y no jerárquica. En otros términos, desde la genealogía, el análisis del poder heterárquico se dirige hacia los deseos, los afectos, es decir, allí donde la subjetividad empieza a tomar cuerpo.

Esto llevado a la discusión decolonial implicó que sería impreciso pensar el despliegue del poder en el sistema-mundo moderno/colonial desde un enfoque jerárquico, pues todo quedaría limitado a entender su funcionamiento como dominio económico y político establecido por dicho sistema a sus periferias, razón por la cual no es lo mismo hablar de colonialidad y colonialismo. Por el contrario, una perspectiva heterárquica desde la cual se piensa la forma en que funciona el sistema-mundo moderno/colonial está focalizada al análisis de los dispositivos de normalización y la manera en que opera y a qué escala los hace; de modo que habrá tanta colonialidades del poder como análisis de los niveles existan.

Y cuarto, la apuesta decolonial como la entiende Castro-Gómez requiere de una *crítica* a las maneras eurocéntricas cómo está constituido el conocimiento. Junto con Dussel y Quijano, el colombiano define el eurocentrismo como una

31 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder», 164.

32 Frente a esto, el filósofo colombiano explica que la analítica del poder de Foucault es, en efecto, eurocéntrica en su contenido debido a que para el francés el colonialismo es entendido como un fenómeno derivado de Europa; pero no en cuanto a su *forma*, pues sirve como instrumento de análisis entre modernidad y colonialidad. Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder», 165.

33 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder», 165.

34 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder», 166.

actitud colonial frente al conocimiento que se vincula con la relación centro-periferia y la jerarquización étnico-raciales³⁵. Para el modelo del sistema-mundo fue imprescindible la adjudicación del rasgo de «superioridad» del conocimiento europeo generando una suerte de «élite científica» que daba por «verdadero» todo cuanto ella anunciara y que era capaz de trascender los límites espaciales y temporales al punto de situarse en una plataforma neutra desde la cual miraba y juzgaba. Fue a esta característica lo que Castro-Gómez llamó como *punto cero*. Sin el ánimo de dejar pasar por alto este singular aspecto, por lo demás importante, diremos que el interés de Castro-Gómez radica en la problematización de la dimensión epistemológica del colonialismo, o sea, la colonialidad. Para este lograr este propósito, el filósofo colombiano avanza, apoyado en el argentino, en la demostración de cómo el *punto cero* de las «élites científicas» coloniales se fueron constituyendo geopolíticamente en la modernidad, y en ella, la Ilustración, idea que fue ampliamente desarrollada en su obra *La Hybris del punto cero* (2005)³⁶.

De la lectura que hace de Dussel³⁷, Castro-Gómez se vale para explicar la creación de una visión de la modernidad según la cual el pensamiento ilustrado había creado una mirada de sí misma y, por lo tanto, ella sería un fenómeno exclusivamente europeo difundido por experiencias intraeuropeas tales como la revolución francesa, la revolución científica, la ilustración³⁸. Pero lo que le llama la atención al colombiano es la propuesta del argentino bajo la figura del *paradigma planetario*, según el cual y contrario al anterior, la modernidad sería un producto del sistema-mundo debido a la administración de diferentes imperios cuya centralidad la conforman mediante una intersección de todos ellos. De lo anterior se concluye que todos estos fenómenos no fueron *intraeuropeos*, sino que se dieron a escala mundial. No puede haber, por tanto, asimetría entre la modernidad europea y su relación con las colonias, ya que tanto la modernidad y la colonialidad pertenecen a una misma matriz.³⁹

La propuesta del filósofo argentino le permitirá mostrar al colombiano que existen diferentes lugares desde los cuales se enuncia la ilustración: «Si la

35 CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. 20

36 A modo de dato, esta obra de Castro-Gómez corresponde a una versión ampliada y enriquecida de su tesis de doctorado en letras realizado en la Universidad Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt en Alemania.

37 Nos referimos a las obras de Dussel de 1992. «1492: El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad. Conferencias de Frankfurt». Anthropos, Bogotá. y «Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad». En CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; MILLÁN, Carmen (eds.). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Centro editorial javeriano-Instituto Pensar, Bogotá, 1999.

38 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005, 48.

39 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 40. En estos términos lo expone el autor: «La modernidad y la colonialidad pertenecen entonces a una misma matriz genética, y son por ello mutuamente dependientes. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad porque Europa sólo se hace "centro" del sistema-mundo en el momento en que constituye a sus colonias de ultramar como periferias». Cf. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 49.

Ilustración no es algo que se predica de Europa sino del sistema-mundo como fruto de la interacción entre Europa y sus colonias, entonces puede decirse que la Ilustración es *enunciada simultáneamente* en varios lugares del sistema-mundo moderno/colonial»⁴⁰. Sobre estos lugares, los discursos de la ilustración circulan hasta constituirlos en *nodos de poder*, y en ellos se constituyen las formas de subjetividad en las que se involucraron, desde luego, los discursos de limpieza de sangre expandidos mediante la colonización europea.⁴¹ La élite colonial se veía en la obligación de limpiar su procedencia social o étnica para poder finalmente configurarse como sujetos exentos del régimen temporal en un lugar donde pueda observar pero no ser observado, es decir, en un punto cero. En palabras del autor,

La representación verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su *lugar de observación* y generar una “mirada universal” sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, lo que en este trabajo denominé la *hybris del punto cero*⁴².

Para concluir diremos que la apuesta decolonial en Castro-Gómez requiere entonces hacer “visibles” otros conocimientos diferentes a la racionalidad eurocéntrica que sean capaces de no irrumpir antitéticamente a fin de ser anti-europeos, sino de situarse en la frontera entre lo tradicional y lo moderno⁴³. Para el filósofo colombiano esto en ningún momento implica que se repita el modo «neutral» y «panóptico» del punto cero eurocéntrico.⁴⁴ Antes bien, lo que se trata es que el análisis parta de aquellos conocimientos que atraviesan el cuerpo de los sujetos colonizados. Ahora bien, ¿se ha logrado tal cometido? Castro-Gómez señala que una de las razones por las que este análisis no ha podido darse ese «otro» lugar y diferente respecto al eurocéntrico se debe a que las ciencias sociales han operado cómplicemente con las instituciones productoras del conocimiento, cuyo lugar en el «punto cero» no ha permitido trascender a puntos diferentes de racionalidades.⁴⁵

40 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 50.

41 Siguiendo a Mignolo, Castro-Gómez afirma que «Este discurso –el de la limpieza de sangre– operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI, sino que se gestó, lentamente, durante la Edad Media cristiana el discurso de la pureza de sangre se tornó hegemónico gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea. Una matriz clasificatoria perteneciente a una historia local (la cultura cristiana medieval europea) se convirtió, en virtud» CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 51-52.

42 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, 59-60. Las cursivas son mías.

43 CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 20.

44 «Desde la perspectiva del punto cero los conocimientos humanos fueron ordenados en una escala epistemológica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde lo individual hasta lo universal, desde oriente hasta occidente» CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010a, (2ª edición), 63-64.

45 «La complicidad de las ciencias sociales con la colonialidad del poder exige la emergencia de nuevos lugares institucionales y no institucionales desde donde los subalternos puedan hablar y ser escuchados» CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, 21.

4. Genealogía de la colombianidad

La genealogía es, para Castro-Gómez, un método de análisis histórico-filosófico creado por Nietzsche y continuado luego por Foucault, cuyo propósito es rastrear la emergencia en tiempos pasados de ciertas formas de experiencia que continúan ejerciendo influencia en el presente y que nos constituyen en los sujetos que somos hoy⁴⁶. Como se muestra en esta cita, la definición de *genealogía* formulada por el autor colombiano refleja la marcada influencia que la filosofía foucaultiana ha ejercido en él, razón por la cual las diferentes conceptualizaciones desarrolladas por Castro-Gómez estarán acompañadas de reiterativas referencias al autor francés.

Para el autor colombiano, un postulado necesario para entender y hacer genealogía es comprender que los sujetos son el resultado de sus propias prácticas históricas, las cuales son reguladas o sometidas a determinadas reglas que tienen su lugar de aplicación en el cuerpo. Por otra parte, cuando Castro-Gómez habla de *Genealogía de la colombianidad* se refiere a una manera particular de leer la historia de Colombia. Las subjetividades y prácticas comunes que corresponden a lo que se ha denominado como «identidad nacional», es lo que en este sentido se le llama colombianidad. No se trata de analizar la historia de las ideas de Colombia en la que se narra a los sujetos que las piensan y las ejecutan, sino que por el contrario, lo que se hace es examinar esa supuesta *identidad nacional* a través de sus procesos de producción o las técnicas que las producen, identificando qué prácticas o discursos operan dentro de esta producción.

Quizá mucho más claro lo expresa el autor al afirmar que: «antes de hablar 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»⁴⁷. Por regímenes, el autor colombiano entiende como aquel conjunto de saberes cuyos discursos son institucionalizados jerárquicamente y que imprimen un cierto control o dominio con efecto de verdad dentro de unas relaciones de poder. Estos regímenes serían los encargados de originar políticas que unifiquen a los sujetos bajo unos rasgos homogéneos de vida, circulación y producción. Estas formas o rasgos de unidad e identidades, pero a la vez de diferencias, deben ser entendidas en clave del binomio modernidad/colonialidad en Colombia. Sobre este marco referencial y metodológico es que se sitúa la obra de 2009 *Tejidos Oníricos*, donde Castro-Gómez propone una genealogía de los dispositivos y ensamblajes que contribuyeron en la producción de subjetividades las cuales trabajan como condición de posibilidad del capitalismo moderno en Colombia a principios del siglo XX⁴⁸.

46 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas» [Entrevista]. En CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011b, 249.

47 CASTRO-GÓMEZ, Santiago.; RESTREPO, Eduardo. «Colombianidad, población y diferencia» [Introducción]. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago y RESTREPO, Eduardo (eds.). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, 11.

48 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009, 11.

Para el pensador colombiano, siguiendo los aportes de Edward Said sobre todo en su trabajo *Orientalismo* (1990), el proyecto de modernidad no puede ser entendido obviando la colonialidad y la función que ejercieron las ciencias humanas en la construcción de historia sobre los pueblos colonizados por Europa. Asimismo, toma la crítica realizada por Enrique Dussel al colonialismo moderno para rescatar de allí la tesis según la cual los diversos lugares desde donde es enunciada Europa por medio de la Ilustración han permitido la circulación del dominio sobre las colonias europeas. La consolidación de Europa en cuanto sistema mundial se logró gracias a la relación de ella, en tanto centro de este sistema, y las colonias, en tanto nodos de poder⁴⁹.

En últimas, el objetivo de las Genealogías de la colombianidad gravita en torno a «la articulación histórica entre diversos regímenes discursivos y diversos regímenes de gobierno»⁵⁰. Ahora bien, Castro-Gómez ha indicado abiertamente que la genealogía es un método filosófico creado por F. Nietzsche e implementado por M. Foucault, entre muchos otros, tales como Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben. Sin embargo, ¿dónde queda en evidencia la conversación que, a su vez, ha entablado el autor colombiano con el pensador francés? Esto queda evidenciado en su *Crítica a la razón latinoamericana* donde, como ya lo habíamos expuesto en páginas anteriores, pone en práctica las herramientas tanto conceptuales como metodológicas de la obra de Foucault, sobre todo en lo relacionado a la genealogía⁵¹. Al respecto, Castro-Gómez señala que la genealogía en perspectiva foucaultiana

se convierte ya en una analítica del poder, esto es, en un método que permite trazar la historia del modo en que tanto el saber cómo la verdad se encuentran ligados a mecanismos históricos de poder. Aquí, como en Nietzsche, el valor de la verdad no dependerá de su origen (Dios, la Naturaleza, el Sujeto), sino del modo en que esta verdad funciona al interior de dispositivos de poder. La genealogía se convierte entonces en un análisis de las prácticas discursivas y no discursivas a partir de las cuales se produce y circula socialmente la verdad en un momento histórico específico⁵².

De la anterior cita se puede identificar una suerte de advertencia con relación a cómo es que Castro-Gómez entiende la *genealogía* tomada de Foucault, razón por la cual es necesario hacer un breve arribo a la conceptualización del francés. En su conocida lección inaugural en el Collège de France en 1970 *El orden del discurso*, Foucault por su parte sostiene, al hacer el paralelo entre crítica y genealogía, que a

49 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, (2ª edición), 50.

50 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas» [Entrevista]. En CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011b, 249.

51 «Cuando empecé a escribir *Crítica de la razón latinoamericana* (en el verano de 1995), ya tenía en mi poder todos los elementos necesarios para comprender una crítica al proyecto de la filosofía latinoamericana. Estos elementos eran [...] el conocimiento más o menos bueno de autores como Nietzsche y Foucault» (Castro-Gómez, 2011, pág. 239).

52 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Genealogía de las herencias coloniales», 189.

ésta última le concierne la formación afectiva de los discursos teniendo en cuenta los límites de sus relaciones, pero a su vez, la genealogía estudia también la formación dispersa y discontinua de los discursos⁵³. Es decir que la genealogía no solo vincula la emergencia de los discursos sino que también explica sus relaciones convergentes de sus límites. Pero será en su emblemático texto *Nietzsche, la genealogía, la historia* de 1971 donde definirá los rasgos característicos de la genealogía e identifica su terea indispensable: «percibir la singularidad de los sucesos, [...] encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia»⁵⁴.

Contrario a lo que comúnmente se cree, la genealogía no consiste en buscar el origen de algo o alguien. Este rechazo al origen por parte de la genealogía de Foucault, siguiendo desde luego a Nietzsche, se debe a que éste –el origen- se esfuerza por encontrar la esencia de las cosas, una identidad replegada sobre sí misma, diferente a todo aquello accidental y sucesivo. Buscar el origen es hallar lo que ya se encontraba, la esencia de una imagen adecuada a sí. A partir de esta consideración, Castro-Gómez entiende que así como en Nietzsche la genealogía funcionó en aras de formular una crítica a los valores morales fundada en el concepto kantiano de crítica, Foucault por su parte haría de la genealogía ya no un análisis en dirección a los valores sino al poder donde se encontrarían la verdad y el saber entretreídos en una trama histórica⁵⁵.

De tal suerte que la genealogía, como análisis de la procedencia, se encuentra en una articulación entre el cuerpo y la historia, y la historia misma como destructor del cuerpo⁵⁶. Paralelamente a la procedencia, se encuentra también la *emergencia* como el punto de un surgimiento, de una revelación. La *emergencia* se ocasiona por un explícito período de fuerzas, designando el lugar de esgrima, de lucha y tensión; mientras que la *procedencia* lo que hace es determinar la cualidad y el estado de alteración ejercida en el cuerpo⁵⁷. De ahí que, para el filósofo colombiano, la genealogía se interese por el modo en que emergen y funcionen las prácticas en un determinado espacio-tiempo:

La *historia* que traza la genealogía es la de la circunstancialidad de las prácticas y no la de sus *correlatos*. Esto significa, por ejemplo, que en lugar de una historia del Estado colombiano, sería una genealogía de las prácticas de estatalización. [...] una cosa son las prácticas y otra muy diferente son sus correlatos⁵⁸.

La tensión entre historia y la genealogía fue objeto de discusión en su conferencia titulada *Michel Foucault y el oficio del genealogista (2013)*, en la cual afirmó que: «Mientras que los historiados creen que los filósofos hacen una historia abstracta

53 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, Argentina, 2005, (2ª edición), 64-65.

54 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. La Piqueta, Madrid, 1979 (2ª edición), 9.

55 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Genealogía de las herencias coloniales», 189.

56 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 15.

57 FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia», 16.

58 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas», 250.

y desencarnada de la realidad, centrada en las ideas, lo filósofo, por su parte, dicen que la historia de las ideas es filosofía misma y por lo tanto el dato filosófico goza de una especificidad conceptual»⁵⁹. Entonces, ¿cómo entiende la *genealogía* Castro-Gómez? Al respecto sostiene que se trata de un programa filosófico con intencionalidad crítica, es decir, como una forma particular de escribir la historia que viene animada por un interés emancipatorio. Para exponer esta tesis, el filósofo colombiano expone tres argumentos, a saber: primero, la genealogía como historia de la verdad; segundo, historia de las prácticas como *modus operandi* de la genealogía; y finalmente, la genealogía como historia crítica del presente.

El autor explica que fue en la lección sobre Nietzsche en 1971 donde Foucault presenta la genealogía como un modo de pensar la verdad sin apoyarse en la verdad. Fue a esto lo que denominó como *voluntad de saber*. La verdad, entonces, se apoya en lo otro de sí misma: el poder. Esto quiere decir que la verdad está regulada por instituciones (*Palabras y las cosas*, 1966). Pero a partir de la lectura del ensayo *Nietzsche, historia y genealogía* el colombiano sostiene que no es posible desligar la cosa en sí del discurso en el que está inserto en un momento dado.

La genealogía, entonces, no se ocupa de interrogar los discursos a partir de su verdad, sino todo lo contrario, se ocupa de interrogar la verdad a partir de la historicidad de los discursos. [...] La genealogía no se pregunta por el origen de los actos humanos; sino por el fundamento de sus discursos, pues considera que no existe ningún constante histórico⁶⁰.

El imperativo metodológico de la genealogía o, mejor, el imperativo genealógico sería: «historizar siempre todo». No hay nada que se despoje del devenir de la historia. El genealogista, entonces, escribe la historia desde una localización específica, se ubica en un *aquí* y un *ahora*, asumiendo una parcialidad valorativa; batalla con una verdad sobre una época específica indagando: ¿qué discursos se muestran como verdad en un momento histórico específico? En efecto, la historia se constituye en condición de posibilidad de la verdad; es más ella es tal por ser histórica. Caso contrario, o sea, si se remueve la verdad de la historia, se caería en nihilismo. Frente a esto, el autor aclara que Foucault no está diciendo que no haya verdad; sí la hay. De hecho, la historia tiene sentido por el sinnúmero de verdades que en ella se encuentran. Pero esto no es objeto de la genealogía. La inquietud genealógica sería más bien: ¿cuál de ellos se vuelven verdad y por medio de qué procedimientos históricos? De ahí que por fuera de la historia, no habría verdad, es decir, no habría una «metaverdad» histórica.

La verdad vista desde la genealogía se acoge a la perspectiva a partir de la cual es analizada. La genealogía, en cuanto perspectiva, no establece lo que es falso o verdadero, sino que se pregunta qué discursos o valores pueden corresponder como falsos o verdaderos. En este sentido, el objeto de indagación desde la perspectiva genealógica

59 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y el oficio del genealogista» [Audio en Podcast]. En *Gubernamentalidad y Crítica*. Disponible en [<http://gubernamentalidadycritica.blogspot.com/2013/09/audio-conferencia-michel-foucault-y-el.html>]. 26-08-2013]

60 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y el oficio del genealogista» [Audio en Podcast].

lo constituye los juegos de verdad más no las proposiciones que se presentan o se dicen como verdaderos. Por esta razón, la genealogía no cae en relativismo porque la verdad no está sujeto a los innumerables juegos históricos que puedan devenir en ella. Entonces, desde la perspectiva genealógica, ¿qué es verdad? Castro-Gómez entiende por verdad como la configuración de una serie de técnicas y reglas de un discurso que hace valer algo como verdadero en una época específica: «la genealogía traza la historia de las condiciones en que fueron admitidos como verdad»⁶¹.

El segundo argumento tiene que ver con que la genealogía es una forma de historiar las prácticas en un espacio y tiempo específico. Por prácticas el colombiano, de la mano de Foucault, entiende como positivities manifiestas que no representan nada; es lo que se dice y se hace en cuanto se dice y se hace. De lo contrario, lo no dicho y lo no hecho sencillamente no es genealogizable, cuyo rastro es posible seguir mediante el uso del archivo al ser trazadas las conexiones y articulaciones entre las prácticas discursivas y no discursivas en un momento dado.

Las prácticas no son descifrables desde ningún tipo de universal, por lo que la genealogía no empieza a partir de universales (la locura, el sexo, la medicina, la ciencia), sino desde unas prácticas concretas que los configuran. Dicho de otro modo, los universales no se encuentran en una condición histórica pre-existente respecto a las prácticas. Por el contrario, los primeros son efectos de las segundas. Genealógicamente hablando, los universales son efectos del modo en que operan las prácticas y los discursos en la historia. No obstante, Castro-Gómez aclara que esto no implica que para Foucault no existan los universales; de hecho sí existen, pero para la genealogía no se trata de hacer una historia de ellos, sino de los efectos de universalización. Pero estos efectos implican la implementación de reglas, ya que para hacer genealogía requiere que se desentrañe el modo en que juegan estas reglas dentro de un conjunto de prácticas. En esta dirección, la genealogía busca desmarañar la razón de ese juego de reglas para determinar bajo qué motivos actúan o funcionan.

En últimas, la genealogía se preguntará por las racionalidades que actúan dentro de esa red de relaciones entre discursos, prácticas y racionalidades. Esto quiere decir que la genealogía analiza esa red de relaciones en tanto *dispositivo*, el cual Castro-Gómez entiende como «el *régimen de las prácticas*, puesto que no sólo los integra en ese compuesto de conexiones sino que también las hace funcionar»⁶².

Y en el tercer argumento, Castro-Gómez explica que «la genealogía no se ocupa de *constantes transhistóricas* que sean constitutivas de la naturaleza humana»⁶³, refiriéndose a los universales, los cuales son esenciales al modo de ser presente, es decir, ellos tienen una historia. La existencia de esos universales no está aferrada a la naturaleza humana. Antes bien, aparecieron en algún momento de la historia como efectos de configuraciones de poder y cambian conforme el tiempo también

61 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y el oficio del genealogista» [Audio en Podcast]

62 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre, Bogotá, 2010b, 64-65.

63 CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y el oficio del genealogista» [Audio en Podcast].

cambia. Ante la pregunta: ¿Quiénes somos nosotros hoy?, la genealogía dirá que estamos hechos de un conjunto de trazados, de fuerzas, de verdades, de técnicas de gobierno que han emergido en el pasado y que nos atraviesan en el presente. De ahí que para Castro-Gómez el interés del genealogista por el pasado es para entender por qué nos comportamos como lo hacemos en el presente y, en ese sentido, la genealogía sería un forma de hacer historia pero de una manera crítica, pues desfamiliariza o desnaturaliza aquello que somos.

Finalmente, Castro-Gómez se apropia de la genealogía propuesta por Michel Foucault para realizar una ontología histórica de *nosotros mismos* capaz de repensar el problema de la identidad latinoamericana y ampliar el margen de la historia de las ideas para proponer otros caminos, otros modos y formas de análisis que le permita inscribirse dentro de la tradición filosófica en Latinoamérica.

5. Bibliografía

- CAMELO, Diego. *Vicisitudes didácticas de la filosofía en Colombia. Anormalidad, normalización y crítica de las prácticas de enseñanza en la filosofía a nivel del bachillerato (1945-2012)*. Tesis para optar el título de pregrado. Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Puvill S. A., Barcelona-España, 1996.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Los vecindarios de la ciudad letrada. Variaciones filosóficas sobre un tema de Ángel Rama». En M. MORAÑA (Ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Pittsburgh, 1997, pp. 123-133
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Latinoamericanismos, modernidad y globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón». En S. CASTRO-GÓMEZ, y E. MENDIETA (eds.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1998.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”». En E. LANDER (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp. 145-159.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Biopolíticas imperiales. Nuevos significados de la salud y la enfermedad en la Nueva Granada (1750-1810)». En S. CASTRO-GÓMEZ (ed.), *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia*. Biblioteca de América, Pittsburgh, 2004, pp. 53-103.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2005.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico» [Prólogo]. En S. CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre, Bogotá, 2007a, pp. 9-21
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y la colonialidad del poder». En *Revista Tabula Rasa*, N° 6, enero-junio. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2007b, pp. 153-172.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2009.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010a. (2ª edición)
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre, Bogotá, 2010b, 64-65.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana Bogotá, 2011a (2ª edición).
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «De la historia de las ideas a la genealogía localizada de las prácticas» [Entrevista]. En CASTRO-GÓMEZ, S. *Crítica de la razón latinoamericana*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2011b, pp. 234-267.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Genealogía de las herencias coloniales» [Entrevista]. En *Revista Anadamios*, Vol. 9, N° 20, Sep. - Dic. México, 2012, pp. 187-199.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Michel Foucault y el oficio del genealogista» [Audio en Podcast]. En *Gubernamentalidad y Crítica*. Disponible en [<http://gubernamentalidadycritica.blogspot.com/2013/09/audio-conferencia-michel-foucault-y-el.html>. 26-08-2013].
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Zizek y la crítica del historicismo posmoderno*. Akal, Bogotá, 2015a.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. «Mirar en retrospectiva. Debates en torno a las genealogías de la colonialidad y el papel de la filosofía política en América Latina». En SALINAS, A. (ed.). *Filosofía política y genealogías de la colonialidad. Diálogos con Santiago Castro-Gómez*. Cenaltes, Viña del Mar, 2017, pp. 207-274.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago.; RESTREPO, Eduardo. «Colombianidad, población y diferencia» [Introducción]. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago y RESTREPO, Eduardo (eds.). *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, pp. 11-39.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; MILLÁN, Carmen. *Poscolonialismo, o la crítica cultural del capitalismo*

- [Introducción]. En CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; MILLÁN, Carmen (eds.). *Pensar (en) los intersticios: Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Centro editorial javeriano-Instituto Pensar, Bogotá, 1999, pp. 9-16.
- FOUCAULT, Michel. «Nietzsche, la genealogía, la historia». En *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela. La Piqueta, Madrid, 1979 (2ª edición).
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Tusquets, Argentina, 2005 (2ª edición)
- GARZÓN, María. «Seguir al conejo blanco: Santiago Castro-Gómez y el oficio del genealogista». En *Revista Nómadas*, N° 43, octubre, Universidad Central, Bogotá, 2015, pp. 217-229.
- RAMA, Ángel. *La ciudad letrada*. Arca, Montevideo, 1984.
- SALAZAR, Roberto. «Acerca de la filosofía latinoamericana en la última década en Colombia». En *IV Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana (Ponencias)*. USTA, Bogotá, 1986.
- SALAZAR, Roberto. «Los grandes meta-relatos en la interpretación de la historia latinoamericana». Reflexión histórica en América Latina. En *VII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana*. USTA, Bogotá, 1993.
- SALAZAR, Roberto. «El ejercicio de la filosofía como Arqueología». En *Revista Dissens*, N°1, 1995 pp. 43-50