

# Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Santiago Castro–Gómez

## Coloniality and postcoloniality in Europe and Latin America. Notes and comments from Santiago Castro's seminary

**Víctor Hernández Ramírez**

Doctorando en Psicología Social, Universidad Autónoma de Barcelona

[herramv@hotmail.com](mailto:herramv@hotmail.com)

Éstas son notas y comentarios derivados del seminario que impartió el Prof. Santiago Castro – Gómez en el Departamento de Psicología Social de la Universitat Autònoma de Barcelona, en julio de 2006. Son apuntes, hechos a vuelapluma, y comentarios, un tanto desordenados, pero que pueden dar cuenta de un abordaje que intenta conjugar la crítica y la creación de puentes en la producción de ciencias sociales entre Europa y Latinoamérica.

### **1ª Sesión. 18 de julio de 2006.** Sala de Seminarios Martín – Baró.

1. ¿Por qué hablar de poscolonialidad todavía?
2. Las teorías poscoloniales anglosajonas
3. Grupo modernidad – colonialidad
4. Debates teóricos

1 ¿Por qué hablar de poscolonialidad todavía, cuando en los años 60's y 70's acaban completamente las colonias francesas e inglesas? Además, en las teorías contemporáneas Europa ya no ocupa el centro. Lo que hay es una multipolaridad, por tanto no hay eurocentrismo.

La pregunta tiene sentido, además, en la manera como se construyó la teoría social a partir de la modernidad – colonialidad, por ejemplo Marx piensa el colonialismo como algo derivado de la modernidad, es decir que considera el colonialismo como un pasado feudal y precapitalista. Marx,

entonces saludaba la expansión del capitalismo en la periferia y, hay que recordarlo, para Marx la clase burguesa es revolucionaria por excelencia. Por tanto, en la concepción de Marx el colonialismo es algo transitorio, derivativo y consecuencia de la expansión del mismo capitalismo. La colonización y la colonialidad serán el punto ciego de Marx.

También Hardt & Negri consideran que el colonialismo ha terminado puesto que, en su concepción del capitalismo en *Imperio*, no se necesita más el colonialismo para producir, dado que hay una subsunción *real* (no sólo formal) del trabajo, por parte del capital; ya no hay un afuera del capitalismo y, entonces, el colonialismo ya no tiene lugar porque no es necesario. Lo que ahora hay es el imperio, la posmodernidad, este nuevo capitalismo.

**Nota:** En los estudios poscoloniales se abre un debate importante con los estudios posmarxistas, incluyendo a Marx, en tanto se mantiene una visión eurocéntrica cuyo problema básico no es el etnocentrismo en sí, problema menor si fuese meramente una cuestión de supuestas representaciones étnicas, sino las omisiones del papel que juega la experiencia colonial en cuanto forma de constitución del capitalismo y de la modernidad. Es por eso Castro – Gómez debate con Hardt & Negri sobre la comprensión del capitalismo posfordista en “el capítulo faltante de *Imperio*, en su librito *La poscolonialidad explicada a los niños*.

Hemos de hacer una distinción entre colonialismo y poscolonialidad. No son lo mismo. El colonialismo es la ocupación de un territorio, por parte de un reino (o estado) colonial, de tierras que no le pertenecían y que una vez conquistadas son administradas económica y políticamente. Es así que se hubo colonialismo español en América Latina, colonialismo británico en la India, colonialismo francés en África o Asia. Es cierto que las administraciones coloniales van terminando con la emancipación de los territorios colonizados.

Pero la **colonialidad** no termina, pues ésta se refiere a la dimensión cultural, a la herencia cultural del colonialismo. Es una dimensión simbólica que se constituye por el colonialismo y que persiste después del mismo, por eso se denomina poscolonialidad. Para comprender mejor esto, veremos antes las teorías anglosajonas de la poscolonialidad.

2. Las teorías poscoloniales en los 70's y 80's aparecen en las universidades de EUA y se asocian con la recepción del posestructuralismo francés en las mismas. Tenemos así a E. Said, G. Spivak y H. Bhabha. Hay que notar que son inmigrantes que se forman primero en Europa y después emigran a EUA (Said es palestino, de Egipto; Spivak es bengalesa, de la India; y Babba es de la India). Y como inmigrantes logran hacer un cruce entre teóricos franceses posestructuralistas (Derrida [Spivak], Foucault [Said] y Lacan [Bhabha]). Hemos de notar que es un pensamiento de la inmigración, si bien es una inmigración de la clase alta.

Said (autor de *Orientalismo*) era un intelectual público (que podía opinar y ser oído en los medios). Said capta lo que es un discurso colonial. Tiene la influencia de Foucault: recordad que para Foucault la realidad social se construye discursivamente, por medio de ciencias y practicas discursivas. Said dice que el otro, el sujeto colonial, el oriental, no precede al discurso que lo enuncia como tal. El orientalismo es un ensamblaje de discursos que crean al oriental. A los ojos de Europa el oriental tiene ciertas características. No hay tal cosa como “el oriental”.

**Nota:** de la importante obra de Edward W. Said, son muy valiosas las notas metodológicas de su ya clásica obra *Orientalismo*, donde da cuenta de su deuda con Foucault y también de sus diferencias. En la edición castellana, con una presentación de Juan Goytisolo, aparece el importante epílogo de Said, redactado en 1995, donde repasa los debates posteriores a su obra y la relaciona también con el posmodernismo y poscolonialismo.

Dicho ensamblaje consiste en un proceso donde aparecen tres tipos de discurso. Primero, aparecen (desde el siglo XIX) cátedras de civilizaciones antiguas, por ejemplo en Alemania (cátedras sobre China, India), hay una experiencia de fascinación por civilizaciones antiguas (lo cual se debe a la misma experiencia colonial).

Un segundo tipo de discurso emerge por la filología: a fines del siglo XVIII William Jones elabora la primera de una de las grandes teorías orientalistas: plantea que los idiomas clásicos (griego, latín) tienen su origen en el sánscrito. Por tanto, los idiomas tienen una historicidad y ello tiene que ver con la experiencia colonial europea. Esto hace posible una historia comparada de las lenguas. Lo que Said deja ver es la pregunta sobre hasta qué punto las CCSS operan como discurso colonial.

Así por ejemplo, la egiptología es un discurso colonial. A través de dicho discurso se construye al otro y Europa se construye a sí misma. De este modo, Oriente aparece en Hegel como el pasado del pensamiento sobre la libertad y dicha libertad se realiza en Occidente. Se trata de una estrategia de dominación.

3. En América Latina, por su parte, lo que tenemos es una teorización diferente a los estudios poscoloniales de tipo anglosajón (conocidos como “Postcolonial Studies”). En América Latina la crítica poscolonial ha existido desde el siglo XVI. ¿Dónde poner, entonces, la genealogía de la teoría crítica?

Podemos considerar los siguientes hitos: 1) la obra de Mariátegui, 2) la teoría de la dependencia, 3) en análisis del sistema-mundo de I. Wallerstein y 4) la filosofía de la liberación.

**1) Mariátegui.** Pensador peruano que tuvo mucha influencia de Gramsci. Mariátegui, entre las décadas de los 20's y 30's se plantea la pregunta ¿cómo puede haber un marxismo latinoamericano? En el caso de Perú ¿quiénes serían “el proletariado” de Marx, acaso los indígenas? Mariátegui ve necesario transformar la teoría marxista y, en sus conocidos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* plantea el importante concepto de **heterogeneidad estructural**. (la noción de heterogeneidad estructural intenta dar cuenta del proceso capitalista-colonial, en el cual el sistema capitalista logra articular elementos y lógicas de origen diverso en América Latina: salario, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción simple, así como identidades sociales de tipo racial: “indio”, “mestizo”, “blanco”, “negro”, etc.).

El concepto de heterogeneidad indica que coexisten distintos modos de producción, que el modo de producción feudal y capitalista coexisten, sin contradecirse, lo cual corrige la visión lineal marxista. Si nos fijamos, Mariátegui hace algo parecido a lo que plantea Mao con respecto a China, en la cual ocurre una revolución que no viene de la clase obrera, sino de los campesinos.

Además, el concepto de heterogeneidad estructural hace una crítica al eurocentrismo (en el cual se ubica también el marxismo) a partir de la realidad peruana.

**2) La teoría de la dependencia.** Aparece en los 70's la teoría de la dependencia, que emerge frente a la teoría desarrollista, la cual planteaba que el desarrollo de América Latina requería de la educación y la transferencia de tecnología. Frente a ello, la teoría de la dependencia (asociada a nombres como Cardoso, Dos Santos, Gunder Frank, Mauro Marini, Faletto), que asimila el concepto de heterogeneidad estructural, plantea que desarrollo y subdesarrollo son dos caras de la misma moneda: son correlativas y por tanto coexisten de manera codependiente, esa es la heterogeneidad estructural.

**3) El sistema – mundo de Wallerstein.** Lo que plantea Wallerstein es que el capitalismo no es posible a nivel nacional o por mérito de una nación. El capitalismo es una economía global, a nivel de mundo. Es por ello que los centros de poder económico y socio – político, se desarrollan en función de las periferias. Es por eso que se tiene que hablar de una función – centro y de una función – periferia. La función – periferia consiste en proveer de recursos y de mano de obra barata al centro.

**4) La filosofía de la liberación.** Uno de sus principales representantes es Enrique Dussel. La filosofía de la liberación es una fuente importante de los estudios poscoloniales porque desarrolla una crítica al eurocentrismo. El eurocentrismo no tiene que ver con una geografía, históricamente sí que tiene que ver pero en principio no se limita a lo geográfico.

El eurocentrismo es una postura epistémico: Europa se construye en un discurso con sus prácticas y, por tanto, se requiere un análisis crítico de dicho discurso.

Dussel muestra cómo los discursos sobre la modernidad de Hegel, Husserl, Heidegger y Habermas indican, y muestran como verdad meridiana, que la modernidad es un fenómeno intra europeo. Por ejemplo, en Habermas está claro que la modernidad se da en Europa por un proceso cuyos hitos son el Renacimiento, la Reforma protestante, la Revolución francesa, la aparición de la nueva ciencia y la industrialización. Habermas señala que en todo este proceso hay una unidad espiritual, una evolución en la cual es irrelevante el contacto con los otros, fuera de Europa. Entonces, Dussel señala como el mito de Europa, el eurocentrismo como postura epistémico, se fundamenta en la creencia de una unidad espiritual totalmente autocentrada, autorreferencial. Frente a ello, Dussel señala que dicha postura se equivoca al ignorar que la modernidad se constituye con relación a eventos mundiales, de un sistema–mundo. En esta perspectiva se tienen que repensar las ciencias sociales y su manera habitual de considerar fenómenos de la modernidad, por ejemplo cuando se considera que la revolución francesa es un evento que se comprende sólo como algo mundial, en relación por ejemplo a la colonialidad.

Los eventos que constituyen la modernidad ocurren gracias a la interacción de Europa con los otros. Lo que se debe reconocer es que hay un pensamiento migrante. En el siglo XVI comienza una circulación de mano de obra, de mercancías, etc.

La teoría social funciona como discurso colonial y dicha teoría funciona de manera práctica, por lo cual se coloca en la subjetividad misma.

Se requieren, por tanto, otras categorías. Aquí entra en escena Walter Mignolo, quien había estudiado con R. Barthes. En *El lado oscuro del Renacimiento (The Dark side of Renaissance, 1985)*,

Mignolo combate la idea eurocéntrica del Renacimiento y propone que éste no es un fenómeno europeo, sino un fenómeno mundial.

Lo que hay, antes de la modernidad, antes del siglo XVI, son sistemas regionales de comunicación, son procesos intra – uterinos en la Europa medieval (como los llama Dussel). El primer sistema – mundo tiene como centro España y, sin esa condición de mundialidad no hay Renacimiento. El sistema – mundo del siglo XVI es una condición empírica para el Renacimiento.

Dussel señala, en parte siguiendo a Mignolo, que hay una primera modernidad cuyo centro es España y que lo que suele llamarse la modernidad de los siglos XVIII y XIX no es sino una segunda modernidad. Por tanto, lo que tenemos en el siglo XVI es ya una racionalidad moderna, solo que no es burguesa, pero que emerge gracias al sistema mundo del siglo XVI, con la colonización que le permite a España controlar el circuito del Atlántico. Esta primera modernidad se puede reconocer por:

- a) la administración del sistema – mundo supone una ratio, una razón burocrática del imperio de Carlos V.
- b) Se generan pregunta filosóficas auténticamente modernas. El primer debate moderno fue entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, en Sevilla, en el cual se juega la pregunta sobre si es legítimo esclavizar a los indígenas de América.
- c) El nacimiento de la cartografía tiene lugar en los siglos XVI y XVII, dicha cartografía incorpora una matematización de la perspectiva y con ello se genera una “mirada universal” sobre el espacio geográfico. Esto es lo que denomino **la hybris del punto cero**, que mañana veremos con más detalle. Se trata, en todo caso, de una perspectiva moderna que opera como el Deus absconditis, como una objetividad metodológica que rompe con la doxa y que genera una epistemología que parte del punto cero, es decir como representación de la realidad.

4. Debates teóricos. Se abren diversos debates teóricos en este escenario que hemos dibujado de manera sucinta. Uno de ellos tiene que ver con el análisis del sistema – mundo de Wallerstein, porque hay una economía–mundo en el origen de la primera modernidad y porque dicha modernidad tiene que ver con éste nivel económico. Pero éste análisis también puede verse desde otra perspectiva no exactamente económica, sino más bien como una cultura o, mejor dicho, una geo cultura. Aquí entran discursos imaginarios que están en la base de la infraestructura económica o, dicho de otro modo, discursos imaginarios que operan en las practicas que constituyen esa economía – mundo que configura la modernidad.

Otro debate teórico se abre con respecto a los “Postcolonial Studies”, pues la perspectiva latinoamericana o de estudios poscoloniales le reclama a los “Postcolonial Studies” que sean consecuentes con el siglo XVI, que se tiene que trazar una genalogía hasta allí, es decir que la teoría crítica comienza en el siglo XVI. Un ejemplo de ello lo tenemos con el trabajo crítico del indio – criollo Guamán Poma (). Con Guamán Poma se da una gnososis de frontera, una epistemología de inmigrante o desplazado. Lo que hace Guamán Poma es interpelar críticamente al imperio español, teniendo presente la posibilidad de renovar críticamente este mundo (aquí vemos el talante moderno de su

trabajo crítico). Es posible indicar que la teoría crítica siempre se ubica en las fronteras (¿no es acaso así en el caso de Marx o de Th. Adorno?).

Recordemos aquí que hacer una genealogía, en éste caso de la modernidad y de la teoría crítica, consiste en hacer una ontología del presente, porque lo que nos estamos preguntando es **¿qué nos constituye hoy?**. Se trata, para decirlo en términos de Deleuze, de “hacer máquina” el siglo XVI con el siglo XXI. Tal es la importancia del debate entre los estudios poscoloniales con los “Postcolonial Studies”.

Otro debate teórico, otro frente, se abre con respecto a las nuevas formas de colonialidad, según indican teóricos como Hardt & Negri (Imperio, Multitudes), lo que se ejemplifica con la explotación de los conocimientos locales por parte de las multinacionales, usando para ello la biotecnología. Se trata de conocimientos tradicionales que son revalorizados por el mercado neoliberal, de manera que poblaciones indígenas son ahora considerados lugares de producción de capital, son ahora activos para el capital. En éste contexto los indígenas son ahora considerados “guardianes del patrimonio inmaterial”.

En éste contexto, la poscolonialidad se resemantiza, muta a otro modo de significado.

Hemos de considerar que lo local también necesita movimiento y no se debe demonizar lo global en nombre de lo local.

La teoría crítica poscolonial es una gnosis de frontera y, hay que recordarlo, la gnosis de frontera no es un lugar cómodo. Requiere un temple, el temple de poder dejar certezas. El problema es cuando están muy marcadas las certezas.

No hay que perder de vista el tema geopolítico, el tema del mundo como unidad, si no la teoría crítica perdería mucho.

Deberían leer a Ramón Grosfoguel (Puerto Rico), quien tiene un libro llamado *Colonial subjects* y otros, donde habla de las migraciones en términos globales. Hay que ver cómo los gobiernos establecen, frente a la migración de gente, modelos del “migrante – modelo” (cf. los estudios de Sayad), frente a ello Sandro Mezzadra habla del “derecho de fuga”.

## **2ª Sesión. 19 de julio de 2006.** Sala de Seminarios Martín – Baró.

Hoy hablaré más a partir de la investigación que presento en mi libro *La Hybris del punto cero*.

En cierto modo lo que hago es una genealogía de la Ilustración, a partir de la idea de Kant, quien plantea en su artículo *¿Qué es la Ilustración?* como una mayoría de edad, como el logro de una heteronomía, como el paso a la madurez. Es el llamado de Kant a la razón como criterio de juicio.

Cassirer también habla de la Ilustración y tiene una visión más amplia que Kant. Para Cassirer la Ilustración es un momento de gestación del ser humano, una liberación de las cadenas teológicas.

Habermas sigue la misma línea, habla de madurez cognitiva y comunicativa. Maneja la teoría de la evolución social que tiene que ver con la psicología de Kohlberg y de Piaget. Para Habermas las sociedades tienen mecanismos de aprendizaje como los niños, por ello la Ilustración es un momento de madurez cognitiva en la cual se generan principios universales y no meras normas concretas (como la ley del Talión: ojo por ojo...). Habermas reinterpreta a Kant en clave de psicología evolutiva.

Horkheimer y Adorno. En la *Dialéctica de la Ilustración*, se despliega un tipo de actitud hacia los demás, una racionalidad desemboca en Auschwitz, pues la afirmación ilustrada de la razón conlleva la destrucción e instrumentalización del ser humano.

Frente a esto, lo que yo quiero plantear es lo siguiente:

1ª tesis: la Ilustración no es un fenómeno europeo, sino un fenómeno mundial.

**Nota:** cabría, por ejemplo, preguntarse cómo se podría leer la conferencia de Foucault “¿Qué es la crítica? (Crítica y Kläurung)”, del 27 de mayo de 1978, donde reinterpreta el texto de Kant y lo piensa con relación a la tarea de las CCSS, pero desde una crítica poscolonial que, indica la necesidad de salir del ámbito epistémico intra europeo.

2ª tesis: hay diversos lugares donde se da la Ilustración, hay diferentes lugares de enunciación, locus enuntiationis, que tiene diversos lugares de enunciación, marcados por una historia local de saber/poder. Esto permite reconocer una situacionalidad en la producción del conocimiento.

Para indagar en éstas tesis, mi investigación se centra en el Virreinato de Nueva Granada, en lo que hoy es Colombia, Venezuela y Ecuador. En parte, lo que me pregunto es ¿qué es la Ilustración en España? Carlos III echa mano de la Ilustración para la gobernabilidad en sus colonias. No es posible pensar la Ilustración sin entender la experiencia de la colonialidad.

Pero hay también un segundo interés en mi investigación. Me interesa la historia de la ciencia, es decir la historia de las ideas científicas y los artefactos tecnológicos.

En la historia de la ciencia hay 3 bandos, uno dice que la ciencia es el despliegue de una racionalidad propia y no es posible su historia sino a partir de su lógica interna y nada tiene que ver con la cultura política, es una posición internalista. Otro bando piensa que la ciencia es una práctica social, la ciencia está influenciada por subjetividades, política, preferencias. Hay una posición intermedia, representada por T. Kuhn, pues su noción de paradigma científico está en relación con la sociedad, pero enclavado en una comunidad científica.

¿Cómo es posible hacer una historia de la ciencia desde la teoría poscolonial? Para ello, creo, hay que: 1) mirar los usos sociales del lenguaje científico por los criollos, quienes eran la clase emergente en la Nueva Granada. Este uso del lenguaje científico coincide con las representaciones que tienen los criollos respecto a los grupos poblacionales: negros, indios, etc. Se hacen taxonomías de la población.

2) hacer una ciencia comparada entre el discurso científico que es hoy hegemónico y que entro en guerra con otros tipos de conocimiento, con el fin quedar como única forma válida de generar

conocimiento. Veremos un ejemplo acerca de la salud y la enfermedad con respecto a la epidemia de viruela.

3) Mirar la relación entre ciencia y capitalismo. Es una idea que está presente en Marx, en el “fragmento sobre las máquinas” en los Grundrisse, que la alianza de las ciencias con la industria. Es una idea ya retomada por Horkheimer en su *Teoría tradicional y teoría crítica*.

Es ver la función de la ciencia en el proceso de expansión del capitalismo, por medio de las exploraciones científicas en el siglo XVIII, expediciones de tipo botánico.

**Nota:** en *La Hybris del punto cero*, en dice Castro – Gómez que Foucault tiene razón, en el capítulo quinto de *Las palabras y las cosas*, de la preeminencia de la botánica sobre otras disciplinas de la historia natural en ese siglo, pero se trata de una preeminencia económica, por la utilidad económica que tienen los vegetales sobre los productos animales o minerales (pp. 204 – 206). Es valiosa, me parece, el uso del pensamiento de Foucault en una investigación cuya visión de la poscolonialidad problematiza la investigación de Foucault sobre el significado de la episteme moderna. Entre otras cosas que emergen, me parece, está la relevancia que los procesos económicos tienen en la producción de conocimiento y en las formas de subjetividad y sujeción que contrae la modernidad occidental. Esto apunta a una positividad a partir de la investigación crítica poscolonial.

Un ejemplo lo hallamos en la disputa de José Celestino Mutis con López Ruiz en la Nueva Granada en el siglo XVIII, con respecto al conocimiento científico que permitirá comercializar mejor la quina, como terapéutica para la fiebre y su posicionamiento en el mercado internacional por parte de España.

Hay una serie de temas específicos que tienen relación con nuestra investigación.

1º ¿como se construye un individuo por la Ilustración en la colonialidad? Se construye el otro colonial americano. Es la hipótesis de que el nacimiento de las ciencias humanas (Foucault: el nacimiento de prácticas disciplinarias y las ciencias humanas) en su discurso construyen al otro colonial y conforman maneras de gobernarlos. Entonces, se construye al otro y se ejerce control sobre él.

Esto aparece en el nacimiento de la ciencia política moderna. Por ejemplo, Hobbes en su obra *El Leviatán* habla del estado de naturaleza y de la transferencia de los derechos naturales hacia el estado, para que éste tenga el monopolio de la violencia. Y lo que importa considerar aquí es que Hobbes toma su idea de “estado de la naturaleza” de la literatura de viajes a América, sobre la vida de los indígenas americanos según relatos de viajeros europeos. También Rousseau toma su noción de voluntad general de la misma literatura. La Ilustración considera posible descubrir leyes de comportamiento, como lo hace Adam Smith con su idea de “la mano invisible” en el mercado.

2º El discurso del progreso. En los trabajos de Turgot y Condorcet, matemáticos y economistas franceses, se puede reconocer una idea de evolución con respecto a los cuatro estados de la economía: cazadora, recolectores, agricultores y fábrica. Y ¿Cómo ilustran esa evolución? Toman ejemplos de textos de viajes de las Indias americanas. Al colocar a esos indígenas en “un estadio del pasado” en el presente, están construyendo un discurso colonial. Esto es economía política, funcionando como algo colonial.



Conde Buffon. Hace una historia de la tierra y dice que tiene mas tiempo. Centrado en el enfriamiento de la tierra. Tanto los animales como las personas de zonas más frías son superiores a los de zonas más calientes. Esto se vincula con la academia prusiana.

En los alemanes hay un interés por las razas. Johann F. Blumenbach y su teoría de las razas, que se basa en una teoría del clima: plantea que la capacidad moral depende del clima. Los climas cálidos no favorecen la capacidad moral. Kant, por su parte, plantea una moral basada en el imperativo categórico, que es universal, pero que no todos los pueblos pueden desarrollar. ¿Qué pueblos pueden desarrollar el imperativo categórico? No todos, según Kant, sino sólo ciertas razas, y la taxonomía racial está relacionada con el clima. Hay que leer los textos de antropología de Kant. Aunque se les llama obras menores, en realidad Kant enseñó antropología y geografía física de forma continua durante mas de 40 años. Y es sorprendente mirar las ideas raciales que Kant tiene sobre los negros; creía en cambio, que la humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca.

Otro debate vinculado es la pregunta ¿qué le pasa a un europeo si vive en el clima cálido? Se dice que se convierte en un europeo, por el clima más cálido, es decir que el uso de su raciocinio y la capacidad moral se disminuyen.

¿Qué significa la idea de progreso? Es la eliminación de simultaneidad de diferentes modos de conocimiento y de su producción. Elimina la simultaneidad epistémico, las cosas no coexisten, esto en el siglo 18.

Un segundo punto de mi investigación es la idea del imaginario de la blancura.

¿Qué hace que los criollos ilustrados se diferencien de los ilustrados de Europa? No “llegan” las ideas, sino que hay una traducción, una reapropiación de la Ilustración. El discurso de la “limpieza de sangre”. El tipo de subjetividad en los productores de la ciencia, porque el conocimiento es situado y por tanto lo es entre los criollos ilustrados.

Estos criollos creían que eran nobles, mejores que las castas (negros, indios, mestizos) y podían (y debían) documentar su limpieza de sangre.

Bourdieu habla de “habitus” y de “capital simbólico cultural”. Qué tipos de insignias culturales usaban los criollos; su capital más fuerte era “ser blanco”. La blancura no era el color de la piel, sino que era un imaginario constituido por unas prácticas: consistía en estar casado por la iglesia católica “in facie ecclesiae” (en la forma de la iglesia). Es decir, que la legítima blancura y la decencia se obtenían por medio del matrimonio eclesiástico.

Esto se asocia con el uso del “don” al dirigirse a alguien, es el reconocimiento de uno que es “blanco” o el uso de “caballero”. También se asocia con el uso de determinada vestimenta o el uso de títulos de nobleza. Los criollos del siglo XVIII hacían genealogías ficticias para demostrar su blancura, las construían ellos mismos. Entre lo que daba nobleza estaba el descender de un primer poblador, es decir de un conquistador. Hidalgo (hijo de algo). Hay una estructura de subjetividad.

Hay un paralelo entre la limpieza de sangre y la limpieza epistémico. Esto es lo que quiero decir cuando afirmo que hay hybris del punto cero.

La ilustración sirve para la emergencia de la burguesía como clase (Norbert Elías) y, en cambio, ocurre lo contrario en América Latina, pues los actores son los “nobles” y “las castas”. Se trata del uso de la ciencia como instrumento de guerra.

Se dan taxonomías de castas, que son grados de impureza de la sangre: está el ejemplo de los 16 tipos de sangre en uno de estos cuadros de castas:

1. De español e india, *mestizo*.
2. De mestizo y española, *castizo*.
3. De castizo y española, *español*.
4. De español y negra, *mulato*.
5. De mulato y española, *morisco*.
6. De morisco y española, *chino*.
7. De chino e india, *salta atrás*.
8. De salta atrás y mulata, *lobo*.
9. De lobo y china, *jíbaro*.
10. De jíbaro y mulata, *albarazado*.
11. De albarazado y negra, *cambujo*.
12. De cambujo e india, *zambaigo*.
13. De zambaigo y loba, *calpamulato*.
14. De calpamulato y cambuja, *tente en el aire*.
15. De tente en el aire y mulata, *no te entiendo*.
16. De no te entiendo e india, *torna atrás*.

En este imaginario de la blancura, te puedes mover socialmente si te “blanqueas”, es decir si durante 5 generaciones hay un emparentamiento (por medio de matrimonios) con blancos o blancas, por eso se habla de quinterones 5ª generación.

3º La biopolítica del imperio español.

Hay dos técnicas o uso de tecnologías, según Foucault, la disciplina, que aparece hacia el siglo XVIII, en la que se normalizan los cuerpos, con la creación de las prisiones, las escuelas, etc. El individuo puede así introyectar la normalidad. Y la segunda tecnología es el biopoder, que es el control de las poblaciones. Hay que tener en cuenta una diferencia metodológica con respecto a ambas tecnologías: la disciplina no tiene centro, no la ejerce alguien sobre otros, sino que está difuminada, es pues algo sin centro. En cambio, la biopolítica si tiene centro, es el Estado. Se trata de un

instrumento de gobernabilidad, una tecnología que considera la vida de la población y operan como políticas de estado.

¿Cómo el gobierno español de la segunda mitad del siglo XVIII se apropia de instrumentos de la Ilustración para gobernar sus colonias?

En América Latina no aparece la clase burguesa en el siglo XVIII y la tecnología que Foucault llama disciplinamiento se aplica únicamente en la burguesía.

El propósito de la biopolítica, por parte de los Borbones, de Carlos III, era recuperar la hegemonía del Atlántico (el primer sistema – mundo, en la terminología de Wallerstein) y para ello necesita manejar de otro modo sus colonias. Por eso se instrumentan varias reformas: en lo educativo, salud, en lo agrario y en la misma política administrativa.

Esto se ve claramente en dos ejemplos:

1º la universidad. La universidad estaba dominada por las órdenes religiosas: jesuitas, dominicos, franciscanos. Es el caso de la Universidad Javeriana. Para entrar en la universidad (o para salir) debías de ser blanco. El estudio en las universidades estaba centrado en el estudio de Aristóteles y Santo Tomás. Frente a ello, los Borbones quieren crear un nuevo tipo de perfil, un *homo economicus*, que es el sujeto productivo. Hay, entonces, una lucha por el capital simbólico del conocimiento, el capital universitario y los Borbones quieren que sean públicas las universidades.

2º Hay una reforma en el campo de la salud. La enfermedad era vista como un castigo divino. Así, por ejemplo, en la viruela vs la rebeldía de los comuneros, el mensaje era “no se rebelen contra el rey”. Se trata de una interpretación teológica. Pero más adelante, en 1802, la 2ª epidemia, dice Antonio Caballero y Góngora (quien era obispo y virrey de la Nueva Granada), que la viruela tiene causas sociales (y se asocia con etnias o razas que son, por naturaleza, contagiosas, por sus costumbres “inferiores”), que puede ser combatida con higiene, con la inoculación y con hospitalizaciones.

**Nota:** En el capítulo cuarto de *La Hybris del punto cero*, Santiago Castro comenta una polémica entre el Dr. José Celestino Mutis y Sebastián López Ruiz, español y criollo respectivamente, que se disputan el descubrimiento (y el control) de una mejor clase de quina, como remedio contra la fiebre. Es muy interesante como los argumentos por parte de Mutis contra López Ruiz son de carácter racista sino que, sobre todo, se centran en el estatus de la producción del conocimiento europeo y en las relaciones de amistad evidenciadas por la correspondencia entre Mutis y el famoso Linneo, cuyo prestigio científico era indudable. Como lo concluye muy bien Santiago Castro: “se es *alguien* en la historia de la ciencia cuando se obtiene públicamente el reconocimiento de la comunidad científica europea y en especial de alguien tan famoso como el ‘caballero Linneo’. Se es *nadie*, en cambio, cuando se posee la *mancha de la tierra* –como en el caso de López Ruiz–, o cuando los conocimientos obtenidos no son legítimos, es decir cuando no han sido aprendidos en las aulas universitarias o permanecen desconocidos por los europeos.” (p. 227)

## Referencias

---

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La poscolonialidad explicada a los niños*, Popayán: Universidad del Cauca – Instituto Pensar Universidad Javeriana.

Castro-Gómez, Santiago (2005), *La Hbris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750 – 1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Said, Edward W. (1995) *Orientalismo*, Barcelona: Ediciones de bolsillo, 2002.

## Formato de citación

---

Hernández Ramírez, Víctor. (2007). Colonialidad y poscolonialidad en Europa y América Latina. Apuntes y glosa de un seminario con Santiago Castro-Gómez. *Athenea Digital*, 11, 149-160. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/364/331>.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

**Reconocimiento:** Debe reconocer y citar al autor original.

**No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

**Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)