

GENEALOGÍA DE LAS HERENCIAS COLONIALES. ENTREVISTA A SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

Fernando Hernández González*

Tania Rodríguez Mora**

En 1996 Santiago Castro-Gómez publicó en España *Crítica de la razón latinoamericana*. Los temas y las problemáticas ahí expuestos fueron provocativos y a la vez estimulantes. El libro propone un desmontaje de los llamados discursos latinoamericanistas, tanto en su aspecto liberacionista como historicista. El término “crítica”, que aparecía en el título, se refería a un proceso de re-categorización teórica de los fundamentos del pensamiento latinoamericano, y para este objetivo se inspiraba en el método genealógico de raigambre nietzscheano, continuado en las obras de Michel Foucault, y retomado por Santiago Castro-Gómez de una manera muy original, para iniciar y articular una saludable re-lectura de “la tradición”. Aunque se dirigía al conjunto del pensamiento social latinoamericano (liberacionismo, historicismo, dependentismo) dedicó especial atención a la historia de las ideas practicada hasta ese momento en América Latina, ligada indudablemente a la figura intelectual de Don Leopoldo Zea. El libro suscitó reacciones, incluso virulentas, de los distintos grupos intelectuales adheridos al paradigma latinoamericanista, cuya necesidad de revitalización se había hecho patente ya en la década de los ochenta. Su perspectiva generó polémicas en torno al postmodernismo y a la globalización, pero con el paso del tiempo esta obra seminal de Castro-Gómez se constituyó en una nueva plataforma para debatir, construir y deconstruir la tradición latinoamericanista. En 2011, y debido al impacto de esta obra en

* Maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM. Profesor de tiempo completo de la Academia de Historia y Sociedad Contemporánea de la UACM. Correo electrónico: fernaher2000@yahoo.com.mx

** Doctora en Sociología por El Colegio de México. Profesora de tiempo completo de la Academia de Ciencias Sociales de la UACM. Correo electrónico: taniarodmor@yahoo.com.mx

la escena de las ciencias sociales de la región, se reeditó la *Crítica de la razón latinoamericana*.

En la actualidad, el Dr. Castro-Gómez es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá), en donde forma parte del Departamento de Estudios Culturales, desde donde ha impulsado el debate y la reflexión crítica sobre las formas de hacer ciencia social “desde América Latina”. Sus contribuciones se plasman en libros clave como *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate* (1998); *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial* (1999); *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina* (2000); *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder* (2002), y *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007).

Durante la primera década del presente siglo, el autor llevó el análisis genealógico al ámbito de la historia colombiana, como puede verse en sus libros *La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos oníricos* (2009), que son punto de referencia para re-pensar la historia de los países de la región desde una visión que escapa de la tradición nacional y la homogenización de los procesos socio-culturales.

Santiago Castro-Gómez estudió filosofía en la Universidad de Santo Tomás de Bogotá. Es maestro en filosofía por la Eberhard-Klars Universitât Tübingen en Alemania, y su doctorado en filosofía lo realizó en la Universidad de Frankfurt (Alemania). Sin lugar a dudas, Santiago Castro-Gómez es hoy una de las figuras intelectuales más importantes de América Latina. Sus aportaciones teóricas y su crítica inteligente a la tradición latinoamericanista son imprescindibles para comprender el devenir de la crítica social en la región.

—Uno de los rasgos destacados de tu trabajo como investigador es el uso que haces del método genealógico. ¿Cómo fue que llegaste a su utilización para hacer la crítica del pensamiento latinoamericano? ¿Cómo redefines su uso en tus libros *La hybris del punto cero* (2005) y *Tejidos Oníricos* (2009)?

—Primero que todo, muchas gracias por invitarme a conversar. Hace ya muchos años que no voy a México, así que me alegra poder relacionarme a través de su revista con el público mexicano interesado

en estos temas. La pregunta que hacen es compleja y necesito algo de tiempo para elaborar la respuesta. Como saben, fue Nietzsche quien propuso la genealogía como método para rastrear el nacimiento de los valores (bien, mal, justicia, altruismo, etcétera), mostrando que estos tienen una historia y que se forman al interior de unos juegos de fuerzas, es decir, que no remiten a ningún “origen”. En Nietzsche, por tanto, la genealogía opera como una crítica de los valores morales, que radicaliza el concepto de “crítica” introducido por Kant. En Foucault, por su parte, la genealogía 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 como 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 específico.

Pues bien, cuando escribí *Crítica de la razón latinoamericana* en 1996 apenas estaba comenzando a utilizar la genealogía como método para hacer un tipo de “crítica” que se oponía frontalmente a la “historia de las ideas”, que por aquella época era el método usado por la filosofía latinoamericana. Lo que hacían estos historiadores de las ideas, muy inspirados en los trabajos de Leopoldo Zea, era indagar cómo un puñado de pensadores latinoamericanos (Bolívar, Rodó, Martí, Vasconcelos, Reyes, etcétera) han venido descubriendo que “América Latina” es una entidad histórica y cultural que se diferencia esencialmente de Europa. Ahora bien, lo que diferencia la genealogía de este tipo de investigación es precisamente que el signifiante “Latinoamérica” no es visto como designando una entidad cultural o territorial *previa* a las relaciones de poder que la producen, y de la cual unos sujetos ilustrados pueden “tomar conciencia”. Desde una investigación genealógica, “América Latina” no es “origen” sino *efecto de verdad*, de tal modo que lo que se procura analizar es el funcionamiento histórico de los discursos que han producido tal efecto. El objeto de estudio no es, pues, Latinoamérica como cosa-en-sí, sino el *Latinoamericanismo* como conjunto heterogéneo de discursos que producen narrativamente una verdad sobre “lo latinoamericano”,

cuyo *valor* fue agenciado políticamente a través de regímenes nacional-populistas durante todo el siglo XX. Como pueden ver, se trata de un procedimiento radicalmente diferente al que proponía en ese momento la filosofía latinoamericana en clave de historia de las ideas.

Ahora bien, aunque ya en la época en que escribí *Crítica de la razón latinoamericana* había empezado a familiarizarme con las teorías poscoloniales, sobre todo con la obra de Said, fue apenas más tarde que conocí el trabajo de la red modernidad/colonialidad y me vinculé a ella de forma activa durante varios años. Lo que entendí a partir de los trabajos de Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Edgardo Lander, Arturo Escobar y otros autores, es que una cosa es el *colonialismo* y otra cosa muy distinta es la *colonialidad*. Las ciencias sociales de la región han hablado hasta la saciedad del “colonialismo”, mostrando cómo la violencia, la desigualdad, el saqueo de los recursos naturales, las ideologías, etcétera, fueron implementadas en esta parte del mundo gracias a la dominación colonial europea que comenzó en 1492. Pero de lo que no han hablado mucho es de la “colonialidad”, es decir, del modo en que esas violencias y desigualdades se han vuelto una *herencia histórica* que permea el modo de ser de los sujetos en estos países hasta hoy, y que funciona con una lógica *distinta* a la de las instituciones políticas y los modos de dominación colonial o neocolonial. Lo que quiero decir es lo siguiente: 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. Si bien ambos fenómenos se encontraban al comienzo genéticamente ligados (siglos XVI-XVIII), la colonialidad se desarrolló históricamente como un fenómeno relativamente independiente del colonialismo después de las guerras de independencia.

En mis libros *La hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos* me ocupo entonces del problema de cómo hacer una historia de la colonialidad

en Colombia. Cómo narrar un tipo de experiencia que no se despliega en el ámbito de la racionalidad de las instituciones sociales, sobre todo de la economía, sino en la microfísica del poder, a partir de la cual se producen las subjetividades y los modos de valoración. Y es aquí donde aparece nuevamente la genealogía como el método adecuado para trazar este tipo de historia. Puedo decir entonces que, en esos dos libros, la genealogía es el método que me permite ofrecer una alternativa al “análisis del sistema-mundo”, que es el método utilizado por autores como Quijano, Mignolo y Grosfoguel para narrar la historia de las herencias coloniales en América Latina. La genealogía, por el contrario, no está centrada en una macro-sociología histórica de carácter molar, sino que opera como una analítica de las tecnologías de conducción colonial de la conducta que han operado en la historia de Colombia.

—Algunos críticos de tu trabajo señalan que corres el “peligro” de caer en posiciones anti-humanistas por desconocer la importancia del sujeto, argumento que se ha utilizado muy reiteradamente para criticar a una de tus principales influencias filosóficas: Michael Foucault. ¿Qué opinas al respecto?

—No he desconocido nunca la “importancia del sujeto”. Todo lo contrario, mis investigaciones se centran precisamente en los procesos de subjetivación en Colombia, más concretamente, en las técnicas a partir de las cuales se ha buscado gobernar la conducta de los sujetos. Lo que sí combato es la idea del sujeto *soberano*, es decir, la tesis de que las relaciones con los demás, con el conocimiento y con uno mismo puedan ser remitidas a la actividad de un sujeto que opera con *anterioridad* a las técnicas y prácticas que lo producen. Creo que esto lo explica muy bien Foucault en la última fase de su obra, por desgracia muy poco conocida por la mayoría de sus críticos, que se centran exclusivamente en los textos anteriores a 1978. Pero después de esa fecha, Foucault modificó notablemente su analítica del poder, anteriormente centrada en el modelo bélico, y mostró que la subjetividad es una variable *independiente* tanto del poder como del saber, de tal modo que hablar de “libertad” no conlleva necesariamente reintroducir el humanismo que había criticado antes. La autonomía del sujeto no consiste en sustraerse a las relaciones de poder, sino en utilizar estratégicamente unas técnicas

para la conducción de la propia conducta que establezcan líneas de fuga frente a las formas de gubernamentalidad hegemónicas. De este problema me he ocupado con amplitud en uno de mis últimos libros.¹

—Nos parece interesante que, pese a la crítica que has realizado a la historia de las ideas de América Latina, hagas referencia a autores de la tradición latinoamericana o hispanoamericana en tu trabajo re-significándolos. Nos llama particularmente la atención tu lectura del filósofo español José Ortega y Gasset. ¿Cómo valoras su contribución y qué otros autores del “panteón” de la filosofía en español te interesan?

—Ortega fue siempre un personaje interesante para mí, pero no porque hace “filosofía en español”, sino porque a través de su obra se plantea por primera vez en América Latina el problema del *historicismo*, que es el punto de partida de mi propia reflexión. Con el término “historicismo” me refiero a esa tradición filosófica, nacida en el siglo XIX en Alemania, que afirma el carácter histórico de la existencia humana. Simplificando demasiado, diría que esto significa por lo menos tres cosas. Primero, que el estudio de las acciones humanas no puede ser reducido a una mera *descripción* de hechos, derivada metodológicamente de las ciencias naturales, sino que demanda una comprensión no naturalista del modo en que los hombres se *comportan* socialmente. Segundo, que todos estos modos de conducirse, si bien no son completamente aleatorios, no pueden entenderse sino como radicalmente *históricos*, es decir, que no pueden ser estudiados a partir de una perspectiva universalista o totalizante, centrada en algún concepto de “naturaleza humana”, lo cual conlleva, entre otras cosas, la renuncia a postular de antemano unas metas generales que le den sentido a los procesos históricos de la humanidad en su conjunto. De lo que se trata, precisamente, es de estudiar la génesis radicalmente histórica de las prácticas, los valores, las racionalidades, resaltando su carácter singular y contingente, abandonando así cualquier modelo universal de carácter metafísico y ontológico. Tercero, que las preguntas que hacemos al pasado se hacen siempre desde una experiencia *presente*, desde unos modos de

¹ CASTRO-GÓMEZ, S. (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

valoración (éticos y políticos) y unas relaciones múltiples de poder que atraviesan no sólo a quien hace las preguntas, sino que operan como condiciones de posibilidad a partir de las cuales esas preguntas son posibles *aquí y ahora*.

Digo entonces que a través de Ortega se discuten por primera vez en América Latina este tipo de problemas levantados por el historicismo, pero que lamentablemente fueron leídos a partir de un filtro “nacionalista” (sobre todo en México, hacia la década de 1950), lo cual desvirtuó sus contenidos filosóficos y los convirtió en un simple asunto de historiografía: la “historia de las ideas”. Me parece que fue precisamente la instrumentalización política de la obra de Ortega lo que desembocó en ese laberinto denominado “filosofía latinoamericana”. Yo creo que es necesario volver “atrás” de esas lecturas latinoamericanistas y retomar el camino de los problemas filosóficos planteados por el historicismo de Ortega para releerlos en clave genealógica. De lo que se trata, en últimas, es de mostrar que las preocupaciones de autores como Nietzsche y Foucault en torno a la genealogía no son completamente novedosas, sino que deben ser leídas en la tradición de una *crítica de la razón histórica* a la que pertenecen también autores como Dilthey, Troeltsch, Meineke y Ortega. Re-andar, entonces, el camino de Ortega, y des-andar el de la filosofía latinoamericana es un trabajo de largo aliento que espero realizar alguna vez.

—Desde tu libro *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) hasta tus trabajos más recientes has señalado que los discursos latinoamericanistas, en sus vertientes tanto liberacionista como historicista, tienden a configurar exterioridades que operan como fundamentos de una serie de mecanismos de exclusión, y como puntos de partida para la elaboración de continuidades históricas que ignoran u ocultan las múltiples historias que desbordan esas identidades culturales preconcebidas y omnicomprensivas, del tipo “los latinoamericanos somos...”, “los indios son...” “Occidente ha sido...” ¿Qué tan vigente consideras esta crítica?

—El Latinoamericanismo y el populismo funcionan muy bien juntos. Mientras persista esa geopolítica que margina a los países de América Latina en nombre de intereses coloniales, siempre tendrá cabida en la región el surgimiento de regímenes populistas, con su retórica de

la exterioridad y la autenticidad. Es como un círculo vicioso. En estos países, la crítica al imperialismo parece caer indefectiblemente en un lenguaje binario y maniqueo que postula la existencia de algún ámbito de “otredad” epistémica, social o política, de cuyas energías fundamentales deberíamos alimentarnos. El Latinoamericanismo es un conjunto de discursos que postulan un modo auténtico de valoración, propio de la “América profunda”, de la “sabiduría popular” o de los “conocimientos ancestrales”, que aunque oculto bajo la lógica de la dominación colonialista, impulsa sin embargo, “desde abajo”, todas las luchas por la liberación en el continente. Yo creo que esta es una peligrosa retórica de la cual debemos separarnos. Precisamente, lo que han mostrado mis libros es que atacando la lógica del *colonialismo* no desaparecerá automáticamente la experiencia de la *colonialidad*. Debemos entender que una cosa son las luchas anti-imperialistas, y otra muy distinta son las *prácticas decoloniales*, porque éstas no están dirigidas primariamente a combatir factores externos, sino a transfigurar las formas de valoración y de gobierno a través de las cuales hemos devenido sujetos.

—¿Qué significación tiene la re-edición de tu *Crítica de la razón latinoamericana*? ¿Significa un balance de tu propio trabajo? ¿Consideras que esta nueva edición es pertinente en el contexto de una especie de “segunda oleada latinoamericanista” asociada a la existencia de gobiernos populistas o de centro-izquierda en algunos países de la región?

—Hay varias razones que motivaron la re-edición. En primer lugar, me da la impresión de que, a pesar de la excelente recepción que tuvo hace quince años, *Crítica de la razón latinoamericana* no fue un libro bien comprendido en su tiempo. Se le interpretó como una especie de “manifiesto posmoderno” y como una apología de los “estudios culturales”. Casi todas las reseñas que se escribieron sobre el libro hacían énfasis en lo mismo. Hoy reconozco que el lenguaje vanguardista con que fue escrito el libro dio pie a todas estas lecturas. No había sopesado aún el gran poder que tienen las herencias coloniales en América Latina y su vinculación intrínseca y patológica con la modernidad. Mi visión de la modernidad era todavía muy eurocentrada. Pero más allá de todas estas debilidades en el diagnóstico, hay en el libro una propuesta

de re-significación de la filosofía latinoamericana que no fue apreciada debidamente por los críticos. Me pareció entonces que, decantado ya el debate sobre la posmodernidad, el tiempo estaba maduro para una nueva edición del libro, presentándolo como el primer eslabón de un amplio proyecto genealógico que comenzaría a materializarse en mis libros *La hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos*. Proyecto cuyo arco podría trazarse del siguiente modo: de la filosofía latinoamericana a la ontología crítica del presente en Colombia, o quizás más precisamente: de la historia de las ideas a una genealogía de las tecnologías de gobierno a partir de las cuales hemos sido subjetivados en un país como Colombia, marcado por las herencias coloniales. Un proyecto genealógico que busca salir del laberinto de la filosofía latinoamericana y proponer algo creativo en su lugar.

Un segundo factor que impulsó la re-edición del libro tiene que ver con lo que ustedes acaban de decir. Como efecto perverso de la emergencia de algunos gobiernos populistas en la región, se ha venido reactualizando la idea de que es posible acudir a una instancia de exterioridad cultural con respecto a “Occidente”, desde la cual se articularían determinados proyectos de liberación. Recordemos que esta fue, precisamente, la pretensión de los discursos latinoamericanistas en el siglo pasado. Sin embargo, y tal vez debido al gran protagonismo de algunos movimientos indígenas en los procesos políticos del mundo andino, se ha popularizado un discurso según el cual, las poblaciones indígenas y afro-descendientes son “sujetos-otros” que poseen formas de conocer y de actuar, ubicadas en la *exterioridad* del mundo occidental. En eso, seguramente, consiste la “segunda oleada del latinoamericanismo” que ustedes mencionan. Por desgracia, y esto es algo que debo lamentar, algunos conceptos de la red modernidad/colonialidad han sido leídos como soportes teóricos de esta visión. Se quiere leer el “giro decolonial” en clave de esencialismo cultural. La re-edición de *Crítica de la razón latinoamericana* obedece entonces al intento de desmarcarme con urgencia de esta lectura “pachamámica”. Lo que quiero dejar claro es que mi genealogía de las herencias coloniales nada en absoluto tiene que ver con la búsqueda de los orígenes, o con la recuperación de alguna verdad oculta, sino que crece a partir de una deconstrucción de las identidades

culturales como la que propuse quince años atrás. El retoque que he dado al capítulo seis del libro (*“Razón poscolonial y filosofía latinoamericana”*) apunta precisamente en esa dirección.

—¿Cómo caracterizarías ese proyecto de pasar de una filosofía latinoamericana a una ontología crítica del presente en Colombia?

—Bueno, yo diría que mi proyecto busca responder a la pregunta: ¿cómo relacionarnos con el pasado? ¿Cómo narrar la historia de un pasado que se encuentra todavía presente? Recuerden que la modernidad es un proyecto de desapego del pasado, de ruptura radical con lo que fue y de anticipación constante del porvenir. La perspectiva de la modernidad/colonialidad, por el contrario, afirma que en estos países el pasado no se ha ido, que sigue actuando en el presente y sobre-determina incluso nuestros anticipos futuristas. Lo que he querido investigar en mis libros *La hybris del punto cero* y *Tejidos Oníricos* es el modo como nos relacionamos con el pasado en un país marcado fuertemente por las herencias coloniales. ¿Cómo narrar el pasado desde un presente atravesado por los modos de valoración que arrastran la colonialidad del poder, del saber y del ser? ¿Cómo construir una narrativa del pasado que escape a las tentaciones del humanismo filosófico, del autoctonismo epistémico y del populismo político? Desde luego, y esto se relaciona con lo ya dicho en torno al historicismo, la narrativa del pasado tiene como objetivo participar en una lucha por la significación del presente. Una lucha que, desde mi perspectiva en particular, debería orientarse a promover una *transvaloración* de las herencias coloniales, lo que con Ramón Grosfoguel hemos llamado “el giro decolonial”.²

—Pasando a otro tema, ¿cuál es tu balance de dos décadas de trabajo de los estudios subalternos, poscoloniales o de-coloniales en América Latina, o de la etiqueta más amplia de los estudios culturales, en términos de su contribución al conocimiento de la región y de su alcance “indisciplinador” en las Ciencias Sociales? A partir de lo anterior, ¿cuál es tu visión del quehacer de los filósofos y “científicos sociales” en la región?

² CASTRO-GÓMEZ, S. Y GROSFOGUEL R. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Central/Siglo del Hombre Editores.

—Me parece que los llamados “estudios”, en todas sus variantes (culturales, poscoloniales, ambientales, literarios, de género, etcétera) han refrescado mucho el quehacer de las Ciencias Sociales en América Latina durante las últimas décadas. Han combatido con éxito los lenguajes binarios desde los cuales se postularon esos esencialismos de género, raza, sexo, etcétera, a los que ustedes se refieren. Sin embargo, me da la impresión de que el mayor logro ha sido mostrar que el significante “modernidad” no puede ser utilizado eurocéntricamente para describir los procesos históricos de América Latina. Los estudios culturales, por ejemplo, mostraron que en América Latina la modernidad no se *opone* a la tradición sino que, por el contrario, existe aquí una hibridación continua entre lo moderno y lo tradicional, sobre todo en el ámbito de la cultura popular. El filósofo Bolívar Echeverría recoge esta idea con su concepto del “ethos barroco” y enseña que nuestra inserción en la modernidad capitalista ha sido *distinta* a la de Europa y los Estados Unidos. Por su parte, los estudios poscoloniales señalaron que las herencias coloniales de América Latina no son un fenómeno que pertenece al “pasado de la modernidad”, y que desaparecerán en la medida en que se intensifiquen los procesos de modernización. Por el contrario, modernidad y colonialidad son como las dos caras de una misma moneda. Son fenómenos correlativos y mutuamente dependientes. En esta parte del mundo, la experiencia de la modernidad se ha dado siempre *a través* de la experiencia de la colonialidad. Yo creo que estos han sido aportes muy importantes para las Ciencias Sociales de la región.

—*Para concluir Santiago, nos gustaría que nos hablaras sobre los proyectos en que estás trabajando actualmente.*

—Hay varios proyectos circulando por mi mente. Por lo pronto quiero terminar el último libro de la serie “Genealogías de la colombianidad”, que analiza las formas de relacionamiento de los sujetos consigo mismos durante los años sesenta en Colombia. Aquí busco examinar las prácticas autónomas de subjetivación puestas en marcha por personajes como los nadaístas, hippies, rockeros, artistas, curas y estudiantes revolucionarios. El proyecto está ya bastante avanzado en su fase primera, la del levantamiento de archivo, pero falta todavía lo más duro.

De otro lado, ya tengo listo el manuscrito para un libro sobre Michel Foucault que vendría a complementar la *Historia de la gubernamentalidad* que publiqué hace dos años. Sería una especie de volumen II, en el que abordo el problema de la estética de la existencia en los últimos cursos dictados por el filósofo francés. Espero poder sentarme a terminar este libro el año que viene. Creo que con esto ya tengo suficiente trabajo por ahora.

FUENTES CONSULTADAS

- CASTRO-GÓMEZ, S. (1996), *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona: Puvill Ediciones.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (1998), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México: Miguel Ángel Porrúa.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (1999), *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*, Bogotá: Instituto Pensar.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2000), *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2002), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*, Quito: Abya-Yala Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005), *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Universidad Javeriana (tercera edición: 2010).
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores / Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Universidad Central / Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Y GROSFOGUEL R. (2007), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Universidad Central / Siglo del Hombre Editores.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2009), *Tejidos Oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*, Bogotá: Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2010), *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.