



Revista de Estudios Sociales | Facultad de Ciencias Sociales | Fundación Social

Revista de Estudios Sociales

ISSN: 0123-885X

res@uniandes.edu.co

Universidad de Los Andes

Colombia

Arias Vanegas, Julio

Seres, cuerpos y espíritus del clima, ¿pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas?

Revista de Estudios Sociales, núm. 27, agosto, 2007, pp. 16-30

Universidad de Los Andes

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81502702>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# Seres, cuerpos y espíritus del clima, ¿pensamiento racial en la obra de Francisco José de Caldas?\*

POR Julio Arias Vanegas\*\*

FECHA DE RECEPCIÓN: 1 DE JUNIO DE 2007  
FECHA DE MODIFICACIÓN: 4 DE JULIO DE 2007  
FECHA DE ACEPTACIÓN: 19 DE JULIO DE 2007

## RESUMEN

En este artículo el autor estudia una particular conceptualización de las diferencias humanas y de las jerarquías de principios del siglo XIX, entre éstas la del criollo neogranadino Francisco José de Caldas, con el fin de explorar sus relaciones y su lugar específico en una genealogía de lo racial. La llamada Disputa del Nuevo Mundo, el Semanario del Nuevo Reino de Granada y en particular la obra de Caldas han sido trabajadas en torno a temas como la Ilustración neogranadina y la construcción del conocimiento científico. Teniendo en mente estos avances, el texto se concentra en las articulaciones alrededor de las concepciones de lo humano, el cuerpo, el clima y la naturaleza en Caldas. Desde allí se muestra la especificidad histórica de estas concepciones, que no pueden ser leídas anacrónicamente desde el pensamiento racial, aunque se entrelacen con muchas de las transformaciones que lo hicieron posible, como son los saberes expertos naturalistas, la *colonialidad del poder* y el *horizonte de la civilización*.

## PALABRAS CLAVE

*Pensamiento racial, clima, genealogía, Francisco José de Caldas, Nuevo Reino de Granada.*

## Beings, Bodies and Spirits of the Climate: Ideas of Race in the Work of Francisco José de Caldas?

### ABSTRACT

In this article the author examines how the New Granadan Creole, Francisco José de Caldas, conceptualized human differences and the hierarchies between people at the beginning of the nineteenth century in order to explore his place within, and relations to, a genealogy of racial thought. Scholars have studied the so-called *Disputa del Nuevo Mundo*, the *Semanario del Nuevo Reino de Granada* and especially the work of Caldas in terms of such topics as the New Granadan Enlightenment and the construction of scientific knowledge. With these advances in mind, the article focuses on the articulations between conceptions of what is human, the body, climate and nature, in Caldas. Its main purpose is to show the historic specificity of these conceptions, which should not be read anachronistically from a racial perspective, even though they are intertwined with many of the transformations that made them possible, such as the expert knowledge of naturalists, the *coloniality of power* and the *horizon of civilization*.

### KEY WORDS

*Ideas of race, climate, genealogy, Francisco José de Caldas, New Kingdom of Granada.*

## Seres, corpos, e espíritos do clima, ¿Pensamento racial na obra de Francisco José de Caldas?

### RESUMO

Neste artigo, estuda-se uma particular conceituação das diferenças humanas e de algumas de suas hierarquias: a do criollo (*Homem Bom*) neogranadino Francisco José de Caldas, nos começos do século XIX, com o fim de explorar suas relações com seu lugar específico em uma genealogia do racial. A chamada *Disputa del Nuevo Mundo*, o *Semanario del Nuevo Reino de Granada* e em particular a obra de Caldas tem sido trabalhadas em torno a temas como a Ilustração neogranadina e a construção do conhecimento científico. Tendo em mente esses avanços, este texto concentra-se nas articulações ao redor das concepções do humano, do corpo, do clima e natureza na obra de Caldas. Para, desde esse ponto, mostrar a especificidade histórica destas concepções, que não podem ser lidas de forma anacrônica desde o pensamento racial; embora estas entrelacem-se com muitas das transformações que o fizeram possível, como são os saberes especialistas naturistas, a colonialidade do poder e o horizonte da civilização.

### PALAVRAS CHAVE

*Pensamento racial, clima, genealogia, Francisco José de Caldas, Novo Reino de Granada.*

\* Agradezco las permanentes discusiones con Katherine Bonil, Claudia Leal y Eduardo Restrepo, quienes han motivado mucho de lo que aquí escribo.

\*\* Antropólogo, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia; Magíster en Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia; actual profesor del Departamento de Antropología, Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: julioariasvanegas@gmail.com

E

**N**el año de 1808 se generó un nutrido debate respecto del tipo y la forma del influjo del clima sobre los hombres en las páginas del recién creado *Semanario del Nuevo Reyno de Granada* (1808-1810), protagonizado por su fundador Francisco José de Caldas. El debate se inició claramente en febrero de 1808, con la crítica de Diego María Tanco a la afirmación que hiciera Caldas en su *Estado de la Geografía del Virreinato de Santa Fé de Bogotá...*<sup>1</sup> sobre la influencia directa de las temperaturas y las producciones en el carácter y las costumbres de los pueblos (Caldas, 1808a, Pp. 21). Por el contrario Tanco insistió en la educación como el principal factor en la diferenciación moral entre los hombres. Esto provocó la replica de Caldas en *El influjo del clima sobre los seres organizados*, uno de sus textos más referenciados. Allí, Caldas se propone determinar “cuál es el poder del clima, y hasta donde llega su imperio sobre los seres organizados”; presentando sus ideas como un punto medio entre aquéllos que otorgan todo el poder al clima -Buffon y Montesquieu- y quienes no consideran, en medida alguna, su influjo -Saint Pierre- (Gerbi, 1982, 388-390; Castaño, Nieto y Ojeda, 2005a). A éste le seguiría la publicación del *Ensayo sobre el influjo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada*, de Francisco Antonio de Ulloa, que proponía por una comprensión de “la correspondencia física y moral de los diversos pueblos que habitan este N. R. de Granada” para perfeccionar “nuestros métodos de educación” (Ulloa, 1808, Pp. 276).

Estos artículos, como muchos más en el *Semanario* a diferencia del de Tanco (Castaño, Nieto y Ojeda, 2005a), tenían el propósito de cuestionar las proposiciones radicales de naturalistas, filósofos y literatos europeos sobre la innegable y extendida degeneración de la naturaleza y los hombres americanos. En particular, estos artículos replicaban las tesis de Buffon y De Pauw<sup>2</sup>. Aunque muchos de los planteamientos de estos naturalistas utilizaban la figura del indio americano, para los criollos implicaron todo un reto de identificación y diferenciación, por cuanto se vieron cobijados por las mismas consideraciones ge-

nerales sobre la innegable degeneración de la naturaleza y de la humanidad americana. Los textos de Caldas y Ulloa para la Nueva Granada y de Hipólito Unánue (1806), para Perú, por ejemplo, fueron fruto de este contexto de lucha y posicionamiento identitario. Textos que no negaron de tajo el influjo del clima, sino que lo rearticulaban bajo sus particulares concepciones, y como una vía privilegiada de marcar identidades y diferencias jerárquicas en el orden colonial interno.

La llamada Disputa del Nuevo Mundo, el *Semanario* y la obra de Caldas además de ser estudiadas desde esta configuración de identidades (Castro, 2005), han sido analizadas en torno al proceso de formación de la Ilustración neogranadina, desde su comunidad de intérpretes y productores (Silva, 2002) y sobre la producción del conocimiento ilustrado y la autoridad científica como prácticas políticas (Castaño, Nieto y Ojeda, 2005a; Nieto, 2007). Aunque parte de estos temas, el punto central de este artículo es otro: analizar la comprensión particular de lo humano, sus diferencias, jerarquías y taxonomías, desde el enunciado del influjo del clima, y específicamente en torno a los planteamientos de Caldas en este debate<sup>3</sup>, que es el tema de la primera sección. El objetivo es insistir en la especificidad histórica de estos planteamientos, a partir de un trabajo detallado de los mismos, que permita cuestionar los enunciados generalizadores y anacrónicos en una historia del pensamiento racial<sup>4</sup>. Sin duda alguna, el estu-

3 Caldas, nacido en Popayán en 1771 y miembro, aunque no en las posiciones más nobles, de la élite payanesa y santafereña, fue uno de los ilustrados criollos más reconocidos de principios del siglo XIX en la Nueva Granada; en parte por su cercanía con José Celestino Mutis, quien, por ejemplo, lo conectó con Humboldt en su viaje por América, por su participación en la Expedición Botánica, y por ser el fundador y principal figura del *Semanario...*, una de las publicaciones más significativas de la Ilustración neogranadina. Aunque estudió jurisprudencia como muchos de los jóvenes criollos, tomó el camino de la ciencia, en lo que sin duda alguna fue un abanderado de los conocimientos astronómicos, geográficos, botánicos y cartográficos (Bateyman, 1998; Silva, 2002; Nieto, 2007). En la ‘Historia de Colombia’ Caldas ocupa un gran pedestal, además de su catalogación como el primer sabio nacional, su figura hace parte de los próceres de la Independencia, y especialmente de los sacrificados, ya que fue fusilado por la reconquista española en 1816. Es tanta la trascendencia de su figura, que entre otras entidades, el Instituto Colombiano para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología lleva su nombre completo (Nieto, 2007, p. 87).

4 Sobre los ilustrados neogranadinos, la obra y el pensamiento de Caldas, *El Semanario*, su red de lectores y colaboradores, recientemente se han hecho importantes trabajos como los citados de Silva y los distintos textos de Castaño, Nieto y Ojeda. Para entender el lugar del *Semanario* y de Caldas en una historia de la ciencia enfocada en “las prácticas científicas” y en sus redes de producción y reproducción de conocimiento, revisar en especial el libro de Nieto (2007). Este trabajo condensa muchos de los elementos para comprender las formas en que se producía la ciencia en este contexto, temas que desbordan los intereses de este artículo y que, a diferencia de las perspectivas de ese trabajo, se enfoca en un problema particular del saber y sus contenidos detallados y específicos.

1 Uno de los primeros artículos del *Semanario*, publicado en enero de 1808, y el cual sería reconocido como uno de sus textos más significativos en la historia del pensamiento geográfico colombiano.

2 Para Buffon todas las especies animales americanas eran inferiores y débiles, debido a las condiciones climáticas del continente: húmedo, caliente, no estacional y tropical. América era un continente habitado por una naturaleza “salvaje, hostil y frígida”, que los hombres no habían podido domesticar por sus condiciones físicas y su falta de crecimiento físico-moral, tanto individual como poblacional (Gerbi, 1982, pp. 7-42; Duchet, 1975, pp. 221-242).

dio de lo racial necesita de una historización radical, como principio político y académico. En este sentido, muchas de las conceptualizaciones de Caldas sobre las diferencias jerárquicas entre los hombres son muy distantes del concepto de raza producido a lo largo del siglo XIX en el mundo moderno/colonial. Sin que ello signifique que tales ideas no tengan un lugar en la configuración de un pensamiento racial y sean parte de las sedimentaciones a partir de las cuales se potenció el concepto de raza. A esto aludo, en la segunda sección, con la fuerza metodológica que tiene la genealogía en la comprensión de este problema.

### EL INFLUJO DEL CLIMA...

En *El influjo*, Caldas desde el inicio cuestiona la forma en que los naturalistas, literatos y filósofos europeos, y también Tanco, habían producido sus ideas acerca del influjo o no del clima sobre los hombres, y de esta manera se sitúa en la posición privilegiada del verdadero hombre de ciencia, aquél que se guía por los principios ilustrados de consecución del conocimiento experto: la observación directa, el empirismo razonado, la experiencia sensible de la naturaleza y la no especulación,

Deponiendo todo espíritu de partido y toda autoridad, examinaremos con la sonda de la mano y siempre guiados por la antorcha de la observación, cuál es el poder del clima y hasta donde llega su imperio sobre los seres organizados. La autoridad, la simple autoridad, desnuda de apoyos, no tiene ninguna fuerza en esta materia (...) poco importa si la razón y la experiencia no lo confirman (Caldas, 1808b, p 137).

De allí que Caldas utilice recurrentemente la figura de la experiencia directa, los datos de campo y la perspectiva del viaje en su escritura, como formas para construir objetividad, y así naturalizar por medio de la incuestionable observación directa la diferenciación entre los hombres del Reino.

Esta asombrosa variedad de producciones, de temperaturas y de presión, en lugares tan poco distantes, es preciso que haya influido sobre el carácter y las costumbres de los pueblos que habitan la base de la cordillera, o sobre ella. En efecto !qué rasgos tan diferentes y decisivos no se advierten entre el hombre de la costa y el de cima de los Andes! El ojo menos penetrante y observador distingue al Momoxino del Pamplonés (...) Hay pocos puntos sobre la superficie del globo más ventajosos para observar, y se pudo decir para tocar, el influjo del clima y de los alimentos sobre la constitución física del hombre, sobre sus carácter, sus virtudes y sus vicios (1808a, p. 21).

Si es evidente que el calor, el frío, la electricidad, la presión atmosférica y todo lo que constituye el clima, hace impresiones profundas sobre el cuerpo del hombre, es también evidente que las hace sobre su espíritu (Caldas, 1808b, p. 139).

De esta manera, la presencia de distintos hombres según los climas resultaba innegable, cualquiera los podía observar, ellos estaban ahí para ser sentidos. Además, en la misma escritura, por medio de unas conexiones simples, pero que resultaban poderosas desde la autoridad científica, era posible la relación entre clima y constitución física y moral. Desde la mera retórica científica el lector era convencido de esa relación: en Caldas estaban en el mismo lugar, y a partir del “es preciso”, “es evidente” y “en efecto”, resultaban un deber ser incuestionable<sup>5</sup>. Y estas conexiones no las establecía cualquiera, sino alguien que desde su misma firma dejaba claro su lugar en la producción de conocimiento<sup>6</sup>; además, quien a pesar de insistir en la fuerza de la experiencia directa a lo largo de sus textos presentaba una larga lista de autores, de “genios extraordinarios”, de autoridades que le permitían hacer autorizadas sus proposiciones<sup>7</sup>. Ello era central en Caldas: sus afirmaciones estaban sustentadas en un sin fin de autores, y echaba mano de quien pudiera en el estado del conocimiento experto de la época, así entraran en contradicción con muchas de sus creencias centrales y sus tradiciones epistemológicas<sup>8</sup>.

Éste es el papel que cumplen sus extensas notas al pie, un texto paralelo que sólo tiene una conexión superficial, pero poderosa, con las ideas del cuerpo del texto:

- 5 Respecto a esta retórica en Buffon, Todorov explica que “La figura principal del determinismo monista, tal como lo practica Buffon, es precisamente este tipo de coordinación: mediante la fuerza de una coma, de una conjunción, de una enumeración, el autor sugiere sin afirmar (...) Al disponerse a tratar en las mismas páginas las diferencias físicas y culturales, Buffon procede como si la correlación entre las dos estuviera ya establecida” (Todorov, 1989, p. 127).
- 6 Su firma en el *Semanario* era “Don Francisco José de Caldas, individuo meritorio de la Expedición Botánica de Santa Fé de Bogotá, y encargado del observatorio astronómico de esta capital”. Una firma que expresa la relación entre honor social (Silva, 2002, p.597) y autoridad científica (Castaño, Nieto y Ojeda, 2005a, p.95).
- 7 Como lo muestran Castaño, Nieto y Ojeda (2005a) un punto articulador de la escritura de Caldas y de la producción del conocimiento ilustrado es la definición de la autoridad científica: quién y cómo puede hablar en nombre de la ciencia; y esa autoridad “se construye en la medida que entran en escena aliados confiables y, por lo tanto, sus puntos de vista se presentan de manera colectiva” (Castaño, Nieto y Ojeda, 2005a, p. 102).
- 8 Caldas fue un asiduo lector y divulgador del conocimiento científico europeo. Siempre estuvo preocupado por aumentar y actualizar su biblioteca (Nieto, 2007). Lavoasier, Cuvier, Buffon, D'Alembert, Humboldt, Daubenton y De Paw, entre otros, hacían parte de sus escritos; aunque no fueran sus más importantes fundamentos de saber.

una conexión retórica y de autoridad científica. Precisamente ha sido una de las notas al pie en *El influjo*, uno de los textos más citados en el momento de demostrar el discurso racista de Caldas –y uno de los pocos donde aparece la palabra raza<sup>9</sup>:

Una bóveda espaciosa, un cerebro dilatado bajo de ella, una frente elevada y prominente, y un ángulo facial que se acerque a los 90°, anuncian grandes talentos, el calor de Homero y la profundidad de Newton. Por el contrario, una frente angosta y comprimida hacia atrás, un cerebro pequeño, un cráneo estrecho, y un ángulo facial agudo son los indicios más seguros de la pequeñez de las ideas y de la limitación (...) El Europeo tiene 85° y el Africano 70°. ¡Qué diferencia entre estas dos razas del género humano! Las artes, las ciencias, la humanidad, el imperio de la tierra es el patrimonio de la primera; la estolidez, la barbarie y la ignorancia son los dotes de la segunda” (Caldas, 1808b, p. 145).

Así, estas afirmaciones son unas de las tantas que Caldas reproducía en su esfuerzo por autorizar sus ideas sobre el influjo del clima, sin trabajarlas con cierto detalle ni incorporarlas integralmente a sus conceptualizaciones centrales; en este caso retoma las ideas de Cuvier (1806) en sus *Lecciones de anatomía comparada*. Sin embargo, la presencia de estas ideas indica la existencia de varios fundamentos generales que hicieron posible la posterior diferenciación físico-moral entre los hombres. Veamos esta serie de operaciones y articulaciones conceptuales en Caldas.

En primer lugar, la afirmación del influjo del clima pasaba por la definición de una entidad particular, y diferenciada de otras, en la comprensión de lo humano: la constitución física. Con ésta Caldas se refería a “la robustez o la debilidad de los órganos, el diferente grado de irritabilidad del sistema muscular, y de sensibilidad en el nervioso, el estado de los sólidos y de los fluidos, la abundancia, escasez y consistencia de éstos, la más o menos libre circulación, en fin, el estado de las funciones animales” (Caldas, 1808b, p. 138). Es el reconocimiento de la materialidad de lo humano, bajo la forma e idea de una dimensión, “una parte” específica. A esto justamente se refería con el concepto de seres organizados, que no sólo incluía a los hombres, sino a éstos como unos más entre los animales, “el cuerpo del hombre, como el de todos los animales, está sujeto a todas las leyes de la materia: pesa, se mueve

y se divide; el calor lo dilata, el frío lo contrae, se humedece, se seca, en una palabra, recibe las impresiones de todos los cuerpos que lo rodean” (Caldas, 1808b, p. 139). Ese cuerpo organizado del hombre, con una forma y un contenido complejo, compuesto por sistemas y fluidos, se cruzaba en algunos fragmentos de Caldas con una visión mecanicista, “altera todas las funciones de la máquina” (1808a, p. 139), en donde la organización de la máquina era alterada por una entidad, así mismo, exterior a ella. Entre máquina, materia, ser organizado, sistemas diferenciados, sólidos, fluidos, funciones y animalidad, el cuerpo era objeto de los principios de las incipientes anatomía, fisiología, física y química. En particular, aquí es claro el papel del saber médico sobre el carácter físico de lo humano: desde la “fábrica” de Vesalio, el cuerpo máquina de la anatomía o el cuerpo hidráulico de cierta fisiología, éste fue comprendido como una entidad material, limitada, individual y cognoscible bajo los métodos de las ciencias; una entidad, cuya imagen proveniente de las temerosas autopsias y disecciones, podía ser medida, pesada, descrita y segmentada (Laín, 1983).

Pero también es cierto que a lo que se refería Caldas en su definición de la constitución física (1808b, p.138) –a pesar de su cita sobre “la estructura huesosa”- era al funcionamiento animal, a las fuerzas, potencias, sistemas y fluidos internos de los seres organizados; lo que en la medicina de finales del XVIII entraba en los marcos de la fisiología<sup>10</sup>. Una conceptualización en la que las menciones a la apariencia física son mínimas -aunque significativas como marcadores como explicaré adelante-.

Esta concepción de la constitución física expresa una particular comprensión de lo humano, como un ser constituido por dos “partes” o “sustancias” diferenciadas: el cuerpo (material) y el espíritu (intangible) -en los términos más recurrentes de *El influjo*: “...(si) hace impresiones profundas sobre el cuerpo del hombre, es también evidente que las hace sobre su

10 En ciertas tradiciones médicas de finales del siglo XVIII, el cuerpo físico era también dividido entre la forma y su composición (incluso muerto), a cargo de la anatomía, y el contenido funcional, que le daba la vida, fuerza y movimiento al cuerpo, a cargo de la fisiología (Laín, 1983; Argiola y Montiel, 1993). En la medicina inscrita en la tradición judeocristiana esto se traducía en la centralidad de la fisiología. Aquello que hacía del cuerpo algo vivo, con movimiento, con fuerza, sería el alma. Por ello, en la tradición hispanoamericana, y teniendo en cuenta la oposición entre medicina y cirugía, se consideraba que el oficio del cirujano no era digno para los eclesiásticos, como el del médico: un saber de mayor trascendencia en la comprensión interior de lo humano (Ronderos, 2004; Amaya, 2005). Además, tanto en la medicina, por ejemplo, en Mutis como en la higiene moral de la época, se establecía una división cuerpo-alma, en la que desde un incipiente sensualismo, la segunda era la sustancia con capacidad de sentir dentro de la máquina corpórea (Cifuentes, 2001).

9 Palabras más o palabras menos, ha sido recientemente citado en cuatro textos: Cunin (2003, p. 71), Langebaek (2004, pp. 333-334), Múnera (2005, p. 75) y Castro (2005, p. 266).

espíritu (...) Cuando su parte material sufre alguna alteración, su espíritu participa de ella" (Caldas, 1808b, p. 139). En Caldas esta oposición-diferenciación provenía de la tradición judeocristiana, en la que ese otro del cuerpo era el alma, "El hombre es un compuesto de dos sustancias esencialmente diferentes: de un puñado de polvo que la arrastra sobre la tierra y le confunde con los brutos, y de aquel soplo divino que le eleva y le pone al frente de la creación" (Caldas, 1808b, p. 138). El pensamiento moderno en los marcos del cristianismo retomó esta oposición, pero poniendo en un mismo nivel las dos entidades y haciendo del cuerpo físico el elemento central de la constitución de lo humano (Pedraza, 1999). Como iré precisando, en Caldas ello no era tan claro, ya que el alma resultaba, en buena medida, el elemento central en la definición de la humanidad; en ese soplo divino era a fin de cuentas donde se ubicaba lo humano sobre todas las especies, y el cuerpo, ese compuesto de tierra y polvo, era lo que compartía con el resto de la creación, con los otros animales. La humanidad sobre la animalidad, ese problema central y definitorio de la Ilustración, en la tradición judeocristiana encuentra su sentido en el alma. En Caldas el cuerpo era esa manifestación animal de la creación, aunque, como lo hemos visto, desde la Ilustración sería una entidad cada vez más central y reconocida, y no sólo a la manera del cristianismo premoderno como un simple contenedor del alma.

El punto interesante aquí es que para hacer posible la diferenciación físico-moral era necesario dividir lo humano en dos entidades opuestas, y de forma paralela trazar su unidad e interconexión, "Estas dos partes están íntimamente unidas, y no puede padecer la una sin envolver en su desgracia a la otra" (Caldas, 1808b, p. 138). En Caldas esta unidad no fue sólo retórica, incorporaba unas ideas particulares de estos seres organizados con espíritu-alma en sus relaciones con el clima.

Para Caldas el clima no estaba solamente compuesto por los grados de calor y de frío -la temperatura-, sino por las cargas eléctricas, la presión atmosférica, el oxígeno, los ríos, las montañas, las selvas, los vientos y las lluvias, y la relación de éstos con los seres vivientes: plantas y animales. Después de hacer esta serie de definiciones, procede a detallar el influjo de cada uno de estos componentes, utilizando ejemplos de distintos climas, animales y pueblos a lo largo del globo y de la Nueva Granada.

En el análisis del primer agente: el calor y el frío, es donde resultaba más clara la presencia de los saberes sobre las leyes de la materia, como la anatomía y la física, y en ese sentido una mirada de la afección del clima sobre la apariencia externa: color de piel, estructura de la armazón huesosa, el pelo, la estatura, los párpados, la forma de la nariz y los la-

bios, todos los cuales aparecían como signos y componentes de la belleza. Pero no hay mucho detalle al respecto. Sólo, de nuevo, la conexión entre la temperatura y esta composición externa, la cual, según sus ejemplos, hacía que el habitante de los extremos fríos no fuera bello, mientras que el africano, cercano al ecuador, era bien proporcionado, voluptuoso, con un talle hermoso, regular en sus facciones, y desafiante con el "ébano en su negrura" (Caldas, 1808b, p. 148). Lo interesante es que esa composición bella del africano esté en el mismo lugar de un carácter lascivo, perezoso, idólatra, cruel y licencioso. ¿Cómo, entonces, el clima inflamado produce un cuerpo bello, que a su vez se relaciona con unas costumbres tan licenciosas? La única relación parece estar presente en la cita sobre la anatomía, porque la constitución física externa en ningún otro momento aparece como determinante de la constitución moral. Caldas refiriéndose a los animales lo señalaba muy claramente:

Mas lo que debe fijar nuestra atención no son las impresiones exteriores, no los matices de los colores en su pelo, son sí los hábitos internos que constituyen el carácter esencial y distintivo de su especie. La fuerza, el valor, la rabia, la sangre y la carnicería, parece que son las dotes de los que viven en la zona ardiente. Estas terribles calidades se disminuyen con el calor, se templan y se equilibran con el clima (Caldas, 1808b, p. 150).

No obstante, en las descripciones de los pueblos del "País", Caldas sí recurrió de forma considerable a la apariencia externa. En primer término, porque ésta se constituyó en un marcador, una señal valiosa de distinción. Valiosa, en tanto fue fruto de la mayor atención que el naturalismo fue prestando a lo físico en sus taxonomías. Las descripciones físicas son centrales en "las pinturas" de las que hablaba Caldas (1808b, p.161), para distinguir a un pueblo de otro. Este ejercicio pictórico se hizo muy común de allí en adelante, en el marco de los saberes y técnicas naturalistas: "...(el negro) robusto, sano, bien constituido y desnudo" (1808a, p.26), "El Indio de las costas del Océano Pacífico es de estatura mediana, rehecho, membrudo; sus facciones aunque no bellas, nada tienen de desagradable" (1808b, p.161), "El mulato (...) Es alto, bien proporcionado, su paso firme, su posición derecha y erguida; su semblante serio, el mirar oblicuo y feroz" (1808b, p.163), "estos (los Indios de los Andes) son más blancos y de carácter más dulce. Las mujeres tienen belleza, y se vuelven a ver los rasgos y los perfiles delicados de este sexo" (1808b, p.166). Por otro lado, si bien no hay una necesaria relación determinante y causal entre la valoración de la constitución física externa y la constitución moral-social, éstas, además de estar en los mismos espacios del texto, se relacionan en la medida en que cierto carácter y vida social y moral se ex-

presa en algunos rasgos como la mirada, la desnudez, y en el juicio de la belleza. Sin embargo, esto de nuevo muestra la centralidad de la dimensión inmaterial de lo humano, y cómo esa "otra" parte física es sobre todo un reflejo de la primera. Un reflejo de la acción del clima sobre el carácter, la moralidad y la vida social.

Pero en este sentido, ¿qué es el clima?, ¿qué es la naturaleza? y ¿cuál es la relación de esos agentes de la naturaleza con la moral? Por una lado, Caldas hacía parte de una tradición de comprensión de la naturaleza en la que se conjugaba la idea de ésta como una gran entidad de creación divina (como se expresa con fuerza desde Santo Tomás), con un orden, una armonía, una economía y unas leyes específicas (como lo insisten Linneo, Buffon y Mutis entre otros), y un gran organismo (desde el Renacimiento en pensadores como Bruno y Paracelso), donde los elementos interrelacionados por distintas fuerzas, en particular el principio vital de Dios, generan el movimiento. En ese cruce, la naturaleza resultaba ser una gran entidad ordenada armoniosamente por el Creador, en la que los hombres estaban dispuestos e interrelacionados con los demás seres vivos, todos los cuales eran partes constitutivas de este orden que asimismo los dominaba y contenía.

En este contexto, no estaba claramente constituida una relación de completa exterioridad entre Naturaleza y Hombre -como sí se empieza a consolidar en ciertas vertientes hijas de la Ilustración-, en buena parte porque la comprensión sobre la naturaleza, los hombres, la salud, el cuerpo y, en esa medida, el influjo del clima, estaban articulados alrededor de una amplia y duradera tradición de pensamiento: el hipocratismo. El mismo enunciado del influjo del clima tan común en el siglo XVIII<sup>11</sup> sólo fue posible en tanto el hipocratismo primaba en el conocimiento experto y práctico de lo humano -a partir de distintas rearticulaciones: desde la interpretación propiamente médica de Galeno, a su revisión y ampliación en la medicina inglesa, francesa e hispanoamericana, desde el siglo XVI hasta el XVII, y su amarre con la fisiología y la higiene pública del siglo XVIII-. Y es justamente el hipocratismo el que de manera más general y consistente explica en Caldas el influjo del clima<sup>12</sup>. Así, hu-

mores, temperamentos, fluidos, influjo, clima, aires, aguas, alimentos, bebidas, impresiones, potencias, dietas, balance, equilibrio, sanguíneo, bilioso, colérico son algunos de los conceptos recurrentes en Caldas, Unanue y Ulloa<sup>13</sup>. Si bien buena parte de la medicina "científico moderna" del XIX descalificó al hipocratismo, éste seguía siendo la doctrina médica más aceptada, particularmente en Hispanoamérica. Aquí, el neohipocratismo o galenismo humanista se constituía en el nodo de la comprensión del cuerpo, la salud y el clima, por cuanto se articulaba con el pensamiento judeocristiano, con la fisiología y con las concepciones higienistas de la vida en ciudad<sup>14</sup>.

En términos generales, la explicación del influjo en Caldas comprendía al clima como un conjunto de fuerzas interrelacionadas que atravesaban a todos los seres organizados, como seres que fluyen en o son parte de éstas (1808b, p. 138). De allí la recurrencia de la noción de humor, como conexión entre el ser organizado -el microcosmos- y el clima -el macrocosmos. Los humores eran los directamente afectados por el clima y los alimentos, siendo potenciados, disminuidos o renovados. El estado humoral de cada persona definía su temperamento y éste señalaba unas características somáticas y un carácter particular. En Caldas esta visión hipocrática se concentraba en señalar que cada temperamento tenía unas potencias; el clima al definir los temperamentos, por la vía de los humores, actuaba sobre estas potencias definiendo las inclinaciones, las que, a su vez, llevaban al hombre bien sea a la virtud o bien, al vicio. El

13 Los principios del hipocratismo, contenidos en el *Corpus Hippocraticum* (S.V a.C., aprox) dominaron buena parte de la medicina hasta el siglo XIX, a partir de la interpretación que Galeno hizo de éstos, seis siglos después. En un sentido general, la doctrina hipocrática tiene en la naturaleza (*physis*) su concepto central; naturaleza en sus dos acepciones: la naturaleza universal: el orden armonioso, el principio y fundamento de todo, y la naturaleza de las cosas: la constitución específica de cada cosa. Aquí reside el centro del pensamiento hipocrático: cada *physis* particular, por ejemplo la *physis* humana (el microcosmos) es una diversificación, una porción, de la *physis* universal (el macrocosmos). Esto sustenta una antropología particular: el hombre es un mundo en pequeño, "el individuo humano es una parte del cosmos envuelta por ese cosmos al que pertenece y en constante relación con él" (Laín, 1970, p. 124). Así, la medicina hipocrática, preocupada por los cambios de salud a enfermedad, planteó que esta última era la perdida de la armonía entre macrocosmos y microcosmos, siendo el re establecimiento de dicha armonía el propósito de tal medicina. Su segundo concepto central han sido los humores (*khymós*): aquellos fluidos que al ser resultado de la mezcla de los elementos primarios (tierra, agua, aire y fuego) son los directamente influenciados por la naturaleza; en ellos se evidencia fácilmente la conexión entre macrocosmos y microcosmos.

14 Esto es bastante evidente en los planes de estudio elaborados por Mutis (1801, 1804), reformador de la medicina neogranadina en el contexto Borbón y en los tratados y planes de higiene pública y urbana de finales del XVIII y principios del XIX, fundamentados en principios hipocráticos, como el aerismo (Alzate, 1999; Ci-fuentes, 2001).

11 Glacken (1967) muestra la centralidad de este enunciado en los saberes y discursos del siglo XVIII.

12 Es interesante que en *El influjo* Caldas no citó a Hipócrates ni a Galeno ni a autores reconocidos en ese marco ni siquiera a Mutis, su maestro y quien escribió varios textos relacionados (Alzate, 1999). Seguramente Caldas no los reconocía como autoridades en el contexto de las teorías recientes; aun cuando sus ideas hacían parte de esta tradición, él estaba completamente 'atravesado' por el eurocentrismo "moderno", que en ciertos casos empieza a ver en el hipocratismo "la doctrina de la antigüedad" (Argiola y Montiel, 1993; Quevedo y Miranda, 1993).

clima “obrando sobre su espíritu, obra sobre sus potencias; obrando sobre sus potencias, obra sobre sus inclinaciones, y por consiguiente, sobre sus virtudes y su vicios” (1808b, p.139) y la carga eléctrica, por ejemplo, “tiene una acción poderosa sobre nuestros órganos, y por consiguiente sobre nuestras potencias” (1808b, p.184).

Con cada uno de los agentes que va analizando Caldas, la presencia del hipocratismo (fisiológico, podríamos decir) va siendo más clara. Si en principio, con el análisis del frío y el calor, tenía lugar la anatomía y su acción sobre la apariencia corporal, después ésta se va desdibujando. Caldas se refiere a estos agentes como fluidos o sustancias. Por ejemplo, la carga eléctrica la identifica como un “fluido (que) sabemos que acelera la circulación, la secreción de los humores y también la transpiración” (1808b, p.181). En el análisis de la presión atmosférica y el oxígeno Caldas prueba la incidencia de los pisos térmicos en la constitución de los pueblos: aquéllos que habitan en los valles profundos son oprimidos por todo el peso del aire, limitándoles sus “funciones imaginativas”; además, en estos climas el aire es más denso y el oxígeno es menos puro, lo que explica la modorra y la lentitud de los movimientos de sus hombres. Lo interesante es que con estos fluidos, Caldas retoma los desarrollos de la química (cita a Lavoiser) y de la física, y los lee desde la matriz de relaciones de la tradición hipocrática: “Por el contrario, en Santa Fé, en Quito y en todos los pueblos elevados de la cordillera, el aire se enrarece y el calor disminuye. De aquí menos transpiración, menores las pérdidas y menores las reparaciones que necesita el individuo. ¡Qué efectos, qué variaciones en las fuerzas, en los humores, en la inclinaciones, en el ingenio, en los gustos, en las virtudes y en los vicios! Yo lo dejo a la consideración de los físicos” (1808b, p. 177).

Los vientos eran otro factor relacionado en este orden; parece estar presente el famoso tratado hipocrático *Sobre los aires, las aguas y los lugares...* donde prima la idea de la enfermedad como una alteración en el *neuma* (aire), el elemento principal que conecta los cuerpos con la naturaleza. De esta manera, los buenos vientos son necesarios para la purificación, mientras que los vientos de los climas húmedos pueden traer la putrefacción y la enfermedad. Así, el problema de las tierras donde impera el calor, en los valles profundos, es que el aire es denso, los vientos no soplan y no traen consigo la purificación y la renovación de los humores; allí el hombre se desgasta por la pérdida de sus fluidos, por la sudoración excesiva, sus humores se agotan y se necesitan muchos esfuerzos para repararlos. En este orden de ideas, Caldas presenta la oposición entre las montañas y las selvas. Sobre las montañas no se detiene en adjetivos positivos para calificarlas, allí se ha asentado “felizmente”

la civilización y desde sus alturas brotan los manantiales de aguas puras, que renuevan la constitución física de los hombres. De estas alturas Caldas desciende hasta las selvas, el punto más bajo de la jerarquía climática, donde el agua no purifica sino que al extenderse sobre todas las tierras las humedece a un punto dañino para los hombres.

Así, en Caldas no es posible una imagen de la naturaleza como una entidad completamente externa a lo humano. Desde las distintas interconexiones que establece, ancladas en el hipocratismo y la teoría humoral, los cuerpos de los seres organizados fluyen en un clima, el que de esta manera los influye -valga la redundancia. Por ello el enunciado del influjo del clima en Caldas debe ser entendido como uno muy distinto del determinismo ambiental; definirlo así sería un anacronismo que ocultaría la particular forma de comprender el clima, distinta de las nociones de ambiente o medio físico, donde no hay una determinación absoluta desde el ambiente como un ‘afuera’ de los hombres.

En este sentido, es significativo cómo además del clima -o podríamos decir como parte de éste- Caldas señala la importancia de los alimentos, “...si el clima hace impresiones sobre los seres vivientes, los alimentos los hacen más profundas. (...) la sangre, el fluido nervioso y todos los humores se renuevan y se forman de los alimentos” (1808b, p. 140), “...los demás agentes del clima sólo nos tocan, por decirlo así en la corteza; los alimentos llevan sus efectos a lo más íntimo de nuestro cuerpo (...) renovando nuestros humores, encienden o apagan el fuego de las pasiones” (1808b, p. 193), “La Religión santa que tenemos la dicha de profesar, la Religión, que conoce bien nuestras pasiones y sus remedios, nos ordena la abstinencia, el ayuno y la mortificación. Una constitución sanguínea y biliosa es fuerte, irritable y colérica: necesita temperarse con alimentos análogos para disminuir los estímulos energéticos de su máquina” (1808b, p. 194). Aunque Caldas no nos dice mucho más al respecto, en este punto sobresalen algunos temas centrales de su argumentación (1) los humores son los elementos articuladores del influjo del clima, en una lectura inmersa en el hipocratismo; 2) en este marco, la preocupación por el influjo del clima pasa por identificar la armonía o el desequilibrio entre los distintos elementos que fluyen en la naturaleza –incluidos los hombres-; 3) desde los humores se altera la parte más importante de los hombres y de sus cuerpos: la íntima y más profunda; 4) allí las pasiones, los temperamentos, las potencias definen las inclinaciones hacia la virtud o el vicio; 5) por ello el clima y los alimentos influyen, pero en relación con la acción de una vida con principios morales guiados por la religión católica y la sociedad civilizada. Sólo en este marco son claras las siguientes palabras de Caldas sobre los Andes:

Un culto reglado, unos principios de moral, y de justicia, una sociedad bien formada y cuyo yugo no se puede sacudir impunemente: un cielo despejado y sereno, un aire suave, una temperatura benigna, han producido costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas. El amor, esta zona tórrida del corazón humano, no tiene esos furores, esas cruelezas, ese carácter sanguinario y feroz del mulato de la costa. Aquí (en los Andes) se ha puesto en equilibrio con el clima (Caldas, 1808b, p. 167)

En esta cita, el signo ortográfico (:) conecta la doble interrelación entre el clima y la vida moral y civilizada en los Andes. Allí no sólo el clima influye en las costumbres y el carácter de los hombres, sino que, por el contrario, los hombres, como uno de los elementos del orden natural, que además se potencian por medio de los principios de una vida ilustrada y religiosa, también pueden definir a la naturaleza. O mejor aún, ambos se interdefinen; así, los dos puntos (:) pueden implicar armonía o desequilibrio. De esta manera, el clima no es un determinante exclusivo sobre los hombres, y en buena medida porque esa otra entidad -además de lo físico- el espíritu-alma resulta más significativa en la definición de lo humano. En ello la Ilustración y el cristianismo se conjugaron para quebrar de fondo la idea de un posible determinismo absoluto del clima.

Por un lado, uno de los principios del pensamiento Ilustrado en la definición de lo humano fue su control y dominio sobre la naturaleza. Desde la conjunción del hipocratismo con el cristianismo era posible pensar que el orden natural podía ser influenciado por el hombre. Sin embargo, la Ilustración potenció ello aún más por medio de una nueva entidad todo poderosa: la razón, la voluntad del hombre sobre la naturaleza e, incluso, sobre sí, que haría posible su libertad, por encima de cualquier determinación externa. Por ello Caldas desde el principio anuncia que “El clima influye es verdad; pero aumentando o disminuyendo solamente los estímulos de la máquina, quedando siempre nuestra voluntad libre para abrazar el bien o el mal. La virtud o el vicio siempre serán el resultado de nuestra elección en todas las temperaturas y en todas las latitudes” (1808b, p. 140). Aquí, a diferencia de muchas de las ideas de *El influjo*, el hombre moderno opera con toda su fuerza, la fuerza de la razón, como una entidad separada de la máquina (la mera corporalidad). Así, el influjo que Caldas tanto explica durante todo su texto queda reducido a la simple afección sobre lo físico, simple porque no opera sobre la dimensión definitoria de lo humano. No obstante, al seguir sus jerarquías climáticas, esta fuerza de la razón y de la voluntad del hombre sólo corresponde a algunos, a aquéllos que sigan los principios de una vida civilizada,

como la sociabilidad, la educación y la religiosidad, que justamente hagan posible la consecución de tal razón<sup>15</sup>.

Pero, por otro lado, hay un hecho más poderoso que la misma razón, y que puede pasar inadvertido en una lectura rápida de *El influjo*. Desde el principio Caldas le pregunta a sus lectores si acaso su propuesta sobre el influjo del clima “¿es afirmar que la moral, que las nociones de lo justo y lo injusto, grabadas profundamente por una mano invisible en nuestros corazones, pueden ser trastornadas por el clima?” (1808b, p. 139). Y la respuesta es contundente: el clima no influye del todo en la constitución moral de los hombres, porque hay algo más fuerte que la determina: la presencia de Dios. Y no sólo el clima no influye del todo, sino que ni siquiera el principio ilustrado de la educación es determinante. En el pensamiento de Caldas no puede haber algo más allá de la acción de Dios, “Demasiado sé que los principios de la justicia son eternos, que ninguna convención, que ningún ejemplo, ningún influjo los puede alterar. Sé también que para justificarnos no bastan la educación y los ejemplos; es necesaria la Gracia. Pero un profano no puede entrar en el Santuario, y esta materia, digna de Bossuet y de Pascal, es demasiado sublime y está fuera de mi alcance” (1808b, p. 140 -en negrita en el original-). Caldas lo resalta: frente a la Gracia no hay nada qué hacer, Dios la otorga o no, claro que está mediada por una vida moral y por la entrega absoluta (la Fe). Esta concepción es muy distinta de un determinismo ambiental o racial y, además, quiebra la idea de la autodeterminación de los hombres desde la razón, que asimismo rompía con el influjo absoluto del clima. En una Ilustración católica, la autodeterminación sólo es un primer momento, ayudado por la elección de los verdaderos principios morales, que está determinado por la cercanía a Dios y la espera de su Gracia. El punto central aquí es que la comprensión de lo humano se ancla particularmente en el Alma. De allí que Caldas hable del influjo del clima sobre los seres, los cuerpos y los espíritus, los cuales son distintas expresiones del Alma, y no en sí del influjo sobre ésta. Una antropología que implica la presencia absoluta de Dios, de la llamada Providencia como rectora única del mundo<sup>16</sup>.

15 Al respecto son interesantes las palabras de Ulloa sobre los habitantes de una de las ciudades más importantes del orden colonial, con una élite comerciante e ilustrada, “hay temperaturas inflamadas que no han podido variar la feliz organización del hombre. Sé que los naturales de Cartagena son vivaces y de una imaginación brillante y hermosa, sin embargo que nacen en la parte más humilde de los Andes” (Ulloa, 1808, p. 295).

16 Por tal razón Caldas cita en esta materia, de la cual se considera profano, a Jacques Bénigne Bossuet y Blaise Pascal: dos importantes “providencialistas” (y el segundo también matemático) del siglo XVII; figuras que representan esa conjunción entre conocimiento intelectual y catolicismo, tal y como se expresa en el criollo.

## HACIA UNA GENEALOGÍA DEL PENSAMIENTO RACIAL

En varios pasajes de este texto he señalado que muchas de las ideas de Caldas no pueden ser comprendidas desde el concepto de raza que emerge a lo largo del siglo XIX en el mundo moderno/colonial<sup>17</sup>. Con ello no quiero decir que exista un concepto limitado y rígido de raza, un modelo que debe ser verificado en cada caso específico, sino que éste debe ser comprendido como un concepto históricamente situado, en el que se articulan distintos discursos y saberes sobre las diferencias jerárquicas entre los hombres, en un horizonte político, económico y de conocimiento específico. Mi objetivo al examinar las conceptualizaciones de Caldas no es determinar si cumplen o no con el concepto de raza, sino evidenciar sus especificidades y su lugar en la configuración de éste. Ser horizonte de producción de conocimiento fue parte de esa fundamentación de la formación discursiva de lo racial. Justamente, lo poderoso de las categorías y taxonómicas raciales es que se sustentan en y rearticulan diversas historias de diferenciación discriminatoria y jerárquica (Goldberg, 1993; Poole, 1997; de la Cadena, 2004). No obstante, al mismo tiempo es importante insistir en la especificidad de estas otras formas de diferenciación y en que no tendrían que desembocar necesariamente en la imposición y hegemonía de lo racial. La genealogía resulta, así, una perspectiva metodológica valiosa que propone examinar las distintas líneas de emergencia que han ido constituyendo un objeto particular, las múltiples sedimentaciones y continuidades que lo atraviesan, pero también las variaciones, contingencias y otras historias que pudieron ser<sup>18</sup>. A continuación presento un breve

bosquejo de las conceptualizaciones que implican pensar las diferencias desde una perspectiva racial, y explorar el lugar de Caldas en esta genealogía de lo racial y de los contextos en que emergió.

En primer lugar, pensar en términos raciales implica una transformación antropológica fundamental: la distinción–oposición de dos entidades en la definición de lo humano. El concepto de raza sólo es posible en la medida en que lo humano sea dividido en una parte físico-material y en una “otra” como el alma, el espíritu, la razón, la mente; las cuales, entremezcladas o no, procedentes de diversas historias, aluden a una dimensión inmaterial que da sentido a lo humano frente a otros seres físicos. Como lo ha mostrado Todorov (1989), desde mediados del siglo XVIII lo racial empieza a emerger en cuanto es enunciada la separación entre lo físico y lo moral, para luego relacionarlo, encontrar un vínculo determinante entre los dos. De esta manera, las categorías raciales pasan por unir e interdefinir dos entidades ilusoriamente separadas. Pero es en su separación que encuentra sentido. Éste es uno de los puntos para insistir en la modernidad de esta conceptualización.

En segundo lugar, fue necesario que se presentara un cambio sustancial en la forma de concebir la relación entre estas dos entidades. Lo que abre el concepto de raza, en su modernidad, es una mayor preocupación o centralidad sobre la dimensión física. El pensamiento racial pone casi al mismo nivel la constitución física y la constitución moral, porque es desde la primera en donde se logra definir la segunda. Así, si bien la raza pasa por una jerarquía–oposición entre cuerpo físico y ese otro inmaterial, donde lo que importa es determinar y definir esa inmaterialidad característica de lo humano, lo hace desde una mayor atención hacia lo físico. Lo que comparten los enunciados raciales con claridad desde el XIX, es esa nueva dimensión y valoración de la constitución física, desde su apariencia externa, como marcador, o su composición interna como vehículo y determinante en la constitución social-moral.

17 Son varios los autores, por ejemplo Goldberg (1993) con fuerza, quienes conciben lo racial como una construcción central de la modernidad, sobre todo en términos del conocimiento. Sin embargo, a ello hay que vincular la dimensión colonial, no como algo externo ni una supervivencia, sino como constitutivo de la modernidad desde el siglo XVI (Quijano, 2000). Sin embargo, mi perspectiva pasa por situar la emergencia de lo racial en unas transformaciones profundas en el conocimiento, que no operan desde los orígenes del mundo colonial, sino en su extensión y radicalización a partir del siglo XVIII. Este vínculo entre lo colonial, la modernidad y lo racial lo han señalado ya con fuerza Stoler (1995), y para América latina Poole (1997), Wade (1997) y de la Cadena (2004).

18 En este tema y perspectiva la obra de Foucault es inaugural y crucial (1976, 2000). Sus planteamientos han merecido múltiples análisis y usos en relación con lo racial. En especial el libro de Stoler de 1995, implicó una de las primeras revaloraciones críticas al respecto. Stoler critica la ausencia del orden colonial en el análisis de Foucault sobre el racismo, la biopolítica y la sexualidad, tachándolo de eurocentrista. Es evidente que Foucault no tenía en el centro de sus análisis la dimensión colonial, al estar enfocado en la Europa burguesa e industrial decimonónica. Es evidente que no vio de manera clara la otra cara de la moneda, la que hizo posible el mundo que él analizaba. Pero sus líneas con-

ceptuales sí dan pistas para entender esa relación entre el orden colonial y el racismo. Así mismo, lo que a mí más me interesa de Foucault, no es tanto sus contenidos, sino sus planteamientos metodológicos. Y en ello su obra marca un giro fundamental después de 1976 al volcarse con fuerza en la genealogía, esa otra manera de entender la historia en sí misma, y la historia de los saberes, sus disputas y sus zonas oscurecidas. Son algunas de sus reflexiones metodológicas las que tengo presente en este artículo. Para el caso latinoamericano, Poole (1997), en su trabajo sobre la economía visual en los Andes peruanos, retoma la propuesta genealógica, además de revisar, con Stoler, el trazado mismo de la genealogía del racismo en un contexto (pos)colonial. También de la Cadena (2006) retoma las consideraciones metodológicas de la genealogía en un reciente artículo.

Un tercer elemento aún más significativo aquí es lo que parafraseando a Wade (1997, p. 13) podemos llamar 'la biologización de las diferencias naturales'. El concepto de raza se hace común en la explicación de las diferencias y la constitución humana en tanto lo físico material -externo e interno- son aprehendidos en términos biológicos (Goldberg, 1993; Stoler, 1995; Wade, 1997). Con ello me refiero en un sentido más amplio a la emergencia de una serie de saberes y discursos, que desde la historia natural de la segunda mitad del siglo XVIII intentan comprender por medio de leyes y operaciones científicas específicas el mundo natural. Leyes que, aunque pueden concebir la existencia de Dios como rector del mundo, se constituyen como un conocimiento secular, cada vez más "otro" del religioso. Una transformación que Foucault (1976) identificaría claramente en su genealogía del racismo y de la biopolítica, y que implica ver al mundo natural como una entidad que puede ser conocida, limitada, segmentada e intervenida en sus diferentes manifestaciones por la ciencia y la técnica. Esta biologización interviene con fuerza en un marcador de diferencias recurrente antes y en otros contextos distintos de la racialización de la vida social: la apariencia corporal externa -o más bien lo que desde dicha serie de conceptualizaciones concebimos de esta manera: como exterioridad y apariencia. Las facciones, el color de la piel, la talla, la forma del pelo, por ejemplo, no sólo empiezan a ser biologizadas, sino que por esta vía se hacen marcadores más potentes y con mayor trascendencia. Desde la perspectiva biológico-científica y naturalista, que hace posible el racismo, esos rasgos se hacen más evidentes y más claros, la mirada se enfoca y se agudiza más al respecto<sup>19</sup>.

Lo que aquí subyace es lo que Descola ha señalado como la piedra angular del pensamiento moderno: la oposición entre la Naturaleza y lo Humano–Cultural como dos entidades ontológicamente distinguibles. Éste ya no es solamente el sentido de una naturaleza como esencia de las cosas, sino como una entidad en sí, con una esencia (biológica) y externa a otra entidad. Un sentido desacralizado de la naturaleza, aunque se le conciba como creación divina. Es en este marco que podemos pensar que raza y cultura son conceptos procedentes del mismo horizonte de conocimiento, de la misma oposición fundacional, y no de simples opuestos en donde el segundo superaría al primero<sup>20</sup>.

19 Esta mirada se va concentrando cada vez más durante el siglo XIX con la mediación de tecnologías, consideradas objetivas, como la fotografía (Poole, 1997).

20 De esta manera podemos leer la investigación de la Cadena (2004) en Cuzco y las discusiones de Wade (2003) sobre las dificultades de distinguir un racismo biológico de uno cultural. Ambas, cultura y raza, son construcciones culturales, que implican una dimensión biológica (Goldberg, 1993).

Raza es un concepto que parte de estas distintas separaciones: naturalezas físicas externas al hombre, y éste en sí mismo con una naturaleza física, externa e interna, que determina y a su vez es reflejo de su ser social-moral. Lo que es interesante en este punto es que lo racial resulta ser el enlace entre estas distintas separaciones, es decir, la raza emerge desde la fuerte tensión ilustrada entre la naturalización (biologización) y desnaturalización de lo humano (distinguir al hombre como entidad especial del resto de la naturaleza). En este sentido, las jerarquías raciales, sumadas a la distinción ilustrada entre civilización y barbarie, se cruzan con la oposición entre Civilización-Cultura y Naturaleza. Las razas inferiores y bárbaras lo son, en tanto más naturales y distantes de la cultura, en esa perspectiva historicista, propia de la modernidad y que habita el centro mismo del pensamiento racial<sup>21</sup>.

Como he insistido la idea no es producir una definición concreta de raza para tratar de imponerla y medir con ella distintas "variaciones" o "interpretaciones" -actitud en la que se funda la misma política conceptual homogeneizante y científica de ciertos racismos (de la Cadena, 2006)-, sino intentar precisar los presupuestos y conceptualizaciones generales, situados históricamente, en los que se inscribe el pensamiento racial y que hicieron posible su recurrencia y hegemonía en diversos contextos en los dos últimos siglos. La de Caldas no es, entonces, una noción errada o incompleta sobre lo racial, sino un contexto de enunciación específico en estas diversas líneas, que se cruzan en la emergencia del pensamiento a este respecto. El contexto de Caldas, así, hace posible introducir otras condiciones de posibilidad, políticas y epistemológicas, a esta genealogía.

Sin duda alguna, toda la dedicación de Caldas en este asunto cobra sentido en una lucha por la definición y diferenciación identitaria. Valga reiterar algo en apariencia obvio: este es el tema central en la producción de categorías y taxonomías raciales. Y es allí donde para él era necesario crear unos principios científicos que sustentaran las diferencias jerárquicas entre los habitantes del Nuevo Reino, en el contexto del orden colonial. Un orden del que Caldas era fruto, pero que también él empezaba a quebrar en ciertos valores. Por un lado, Caldas era un sujeto relativamente marginal en medio de la posesión de capitales interrelacionados y centrales en el orden colonial<sup>22</sup>. Ante lo que Silva llama una "nobleza

21 En sí mismo el concepto de raza es historicista: alude a un origen, traza una historia de procedencia y de descendencia –de allí que en muchos contextos se cruce con el concepto de "linaje"– y asimismo genera y se sustenta en una historia unilineal y progresista, en el que las razas son dispuestas.

22 Capitales que durante el siglo XVIII no aludían a esquemas raciales, aunque los podamos confundir y olvidar en su especificidad por éstos, que más adelante los rearticularían. Al respecto, Chávez (2007) se detiene sintéticamente.

insegura" (2002, p. 597), Caldas encuentra en la ciencia un lugar para ser reconocido en ese orden<sup>23</sup>.

Esa búsqueda de reconocimiento por medio de la ciencia, Caldas abre el camino a la racialización de las diferencias. El concepto de raza sólo es enunciable desde la configuración de la ciencia moderna como régimen privilegiado en la producción de conocimiento. Es desde los saberes expertos naturalistas y biológicos que emergen las categorías y taxonomías raciales. Lo que hace la ciencia moderna desde su pretendida autoridad y sus recursos científicos es encumbrar, al nivel de la experticia autorizada, las largas historias de discriminación y jerarquización entre pueblos, por medio de lo racial. Justamente, son tales saberes expertos los que hacen posible esta nueva mirada sobre la Naturaleza y esas múltiples oposiciones e interrelaciones entre distintas entidades naturales-biológicas<sup>24</sup>. Por ello desde mi perspectiva es redundante hablar de racismo científico; no hay tal por fuera de la científicación de la experiencia y el conocimiento. Así mismo, la recurrencia de lo racial se presentó en tanto fue posible una mayor mediación de la experiencia; en tanto las ciencias naturales y sus productos fueron considerados como los medios fundamentales para conocer y aprehender la realidad, y, por supuesto, en tanto una serie de entidades y tecnologías (como la academia, la escuela y los medios de comunicación) ampliaran y fortalecieran esa mediación de la experiencia. En Caldas vemos cómo se abre esta ruta de científicación de las diferencias jerárquicas humanas, en el que se enmarcaría el pensamiento racial.

Si bien, elementos de distinción social como el linaje, la pureza de sangre y el honor configuraron un orden fuertemente excluyente y diferenciador (Katzew, 2004; Carrera, 2003; Chávez, 2007) que reeditaría el pensamiento racial<sup>25</sup>, sobre todo el orden colonial en Hispanoamérica se constituyó en

23 La ciencia se constituía para él en una vía privilegiada para reforzar el honor social, en el difícil contexto de Popayán, donde la nobleza era asociada con la pertenencia a un grupo familiar particular, la posesión de unas propiedades heredadas y la dedicación a unas carreras especiales (Silva, 2002, pp. 595-597).

24 Con la categoría racialismo, a diferencia de racismo, Todorov (1989) explica esta serie de esfuerzos discursivos desde el científicismo, a partir del siglo XVIII, para establecer la existencia de las razas y las diferencias jerárquicas entre éstas. Sin embargo, tal distinción es problemática, primero, porque presupone una ahistoricidad universalista del racismo, y segundo, porque desde sus argumentos implica una separación entre teoría y práctica, razón y emoción; separación insostenible y de manera más evidente en los discursos y prácticas racistas.

25 Para revisar la especificidad de este orden colonial de diferenciación social frente a los esquemas raciales, además del artículo sintético de Chávez, ver el libro de Carrera (2003) sobre la pintura de castas en México. En este punto es útil recordar la crítica de Poole (1997) a la idea de que la raza es una creación del régimen

uno de los sedimentos fundamentales en la producción de categorías y taxonomías raciales en la medida en que potenció el problema de la clasificación y diferenciación entre pueblos homogeneizados y separados, relacionado con un lugar en el gobierno, el dominio de la fuerza de trabajo y el estatus legal. Una de las figuras fundamentales en el pensamiento racial es la población, entendida en términos biológico-económicos como lo explica Foucault (1976). Las categorías raciales aluden a poblaciones enteras, homogenizadas y distinguibles entre sí, a partir de ciertos rasgos en sus constituciones. También Todorov (1989) señala como uno de los principios del "racialismo" la primacía y determinación de la población sobre el individuo. Aunque en el régimen colonial la población no era pensada así, la diferencia colonial legalizada empezó a generar desde temprano, y con claridad en el XVIII (Katzew, 2004), tres grandes entidades geo-pueblacionales<sup>26</sup>: el esclavo etiope-negro, el indio y el español. Entidades con una posición específica en el orden legal, con un lugar o relación particular en el linaje religioso, y ya para el siglo XVIII con una procedencia territorial que determinaban el lugar en el gobierno (Katzew, 2004; Chávez, 2007).

Tanto en *El Influyo...* como en *El Estado...*, Caldas recurrentemente alude a estos pueblos -africanos, europeos, criollos, indios, negros, mulatos...-, utilizando en muy pocos pasajes la palabra raza para agruparlos; en particular cuando habla de Indio, Europeo y Africano. A diferencia de *El influjo*, en *El Estado* Caldas retrata este gran esquema:

Todos los habitantes (cerca de tres millones, incluso los bárbaros) de esta bella porción de la América, se pueden dividir en salvajes y en hombres civilizados. Los primeros son aquellas tribus errantes sin más artes que la caza y la pesca, sin otras leyes que sus usos, que mantienen su independencia con barbarie, y en quienes no se hallan otras virtudes que carecer

---

men colonial que sobrevive a la modernidad y que es necesario explicar ese hecho; una idea muy recurrente en la historiografía latinoamericana. Una idea que niega la modernidad misma de lo racial y la configuración de larga duración de la colonialidad.

26 Aunque es un tema por trabajar con detalle, me parece importante señalar que durante buena parte del régimen colonial el problema de la población, en el sentido racial-biológico-económico, no había emergido. De allí mi precisión por lo pueblacional, a pesar de las limitaciones del lenguaje. También dejo abierta una cuestión central en esta genealogía del pensamiento racial, si bien en estas citas de Caldas podemos estar pasando de lo geo-pueblacional a lo geo-poblacional, y como lo encontramos en Alzate (1999) y Castro (2005) la biopolítica está presente desde la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva Granada; creo que hay que precisar mejor el lugar de los planteamientos de Caldas en esta transformación general del mundo moderno que Foucault llamó la biopolítica.

de algunos vicios de los pueblos civilizados. Tales son las hordas del Darién, Chocó, Mainas, Sucumbíos, Orinoco, Andaqué, y Guajira. Los segundos son los que unidos en sociedad viven bajo las leyes suaves y humanas del Monarca español. Entre éstos se distinguen tres razas de origen diferente: el Indio indígena del país, el Europeo su conquistador, y el Africano introducido después del descubrimiento del Nuevo Mundo. Entiendo por Europeos no sólo los que han nacido en esa parte de la tierra, sino también sus hijos, que, conservando la pureza de su origen, jamás se han mezclado con las demás castas. A éstos se conoce en la América con el nombre de Criollos, y constituyen la nobleza del nuevo continente cuando sus padres la han tenido en su país natal. De la mezcla del indio, del europeo y del negro, cruzados de todos modos y proporciones diferentes, proviene el mestizo, el cuarterón, el mulato, etc., y forman el pueblo bajo de esta colonia (Caldas, 1808a, p. 22 –con negrita en el original-).

Esta cita condensa muchos de los elementos de este orden, aunque hay que aclarar que es el único párrafo de sus dos textos en donde Caldas hace un retrato de este tipo y con una pretensión poblacional generalizante. Y esto es lo primero que hay que señalar: en este párrafo, como en un par más (1808b, Pp. 146, 147), se empieza a imponer la política conceptual del racismo, proveniente de los saberes expertos noreuropeos, como lo explica De la Cadena (2006)<sup>27</sup>. En estos pasajes el uso de la palabra raza intenta agrupar en tres grandes entidades geo-poblacionales -con un origen poblacional y geográfico común- la variedad de pueblos del Reino. Entidades que si bien tienen una historia compleja en el orden colonial, a partir de la imposición conceptual racial comienzan a ser leídas desde categorías y taxonomías raciales. Éste es un tema muy delicado, porque desde el siglo XIX la trilogía racial va tomando fuerza hasta atravesar nuestra lectura actual, desde la cual podemos caer en un anacronismo al leer la densa trama de diferenciaciones sociales del régimen colonial.

Al respecto, es importante la recurrencia en Caldas, no sólo en esta cita extensa de la noción de casta: “Algunos indios

27 Por el contrario, para Cañizares (2001), quien estudia a criollos como Caldas, el pensamiento racial surge en el régimen colonial hispanoamericano y es de allí retomado por los viajeros europeos. Esto tiene varias limitaciones en el marco de estas políticas conceptuales. En primer lugar, como lo he insistido, niega las especificidades de las formas de diferenciación desarrolladas en la colonialidad temprana, e incluso hasta el siglo XVIII, que no se traducen necesariamente en el concepto de raza. Además, que una perspectiva crítica del eurocentrismo no se reduce a invertir el orden del origen de las cosas y su difusión, a mostrar lo que estaba ocurriendo por fuera y antes en Europa.

a medio civilizar, pocas castas, muchos negros” (1808a, p.26), “el Indio y las demás castas que viven sobre la cordillera” (1808b, p. 166), “(en los Andes) Las castas todas han cedido a la benigna influencia del clima” (1808b, p. 167). En el criollo, casta alude al pueblo bajo del orden colonial, a los pueblos mezclados como los mulatos, que habitan junto con los indios y africanos en los diversos puntos geográficos del Reino, y que en este sentido pueden verse influidos por climas benignos como el de los Andes. Si bien en Caldas no hay descripciones fuertes sobre las castas, es claro que éstas ocupan el último escalón en tal orden rígido y estamental, en tanto lo quebraba y problematizaba esa primera diferencia colonial legalizada<sup>28</sup>.

Teniendo presente estas precisiones, es claro que desde el orden colonial que retrata Caldas y en sus distintas jerarquías y taxonomías sobre los habitantes del Reino, está presente lo que Quijano (2000) ha conceptualizado como la colonialidad del poder: el patrón de clasificación y gobierno de los pueblos en el mundo moderno/colonial. Desde este patrón cada pueblo ocupa una posición específica en las formas de gobierno y en la distribución y dominio de la fuerza de trabajo en la configuración del sistema mundo capitalista<sup>29</sup>. En Caldas éste se evidencia sobre todo en la definición de una identidad criolla. Sin duda, la definición de esta identidad, liminal entre Europa y América, es el gran esfuerzo de Caldas. En su texto, vemos cómo por un lado, lo criollo es formulado desde los criterios del linaje y la nobleza donde no importa el lugar de nacimiento, exponiendo así los valores centrales del orden aristocrático colonial. Pero por otro lado, es así y enunciado como criollo, por cuanto esta conciencia emergió a finales del XVIII desde una diferencia colonial impuesta por la arbitrariedad distinción del territorio de nacimiento. En esta tensión de identidades: de pretendida nobleza criolla ante el mundo, atravesadas por el proble-

28 Así, la mezcla era el signo del pueblo bajo, entre los cuales figuraba el mestizo como una de sus posibilidades. Ello es una expresión más de este orden colonial muy distinto del orden simbólico que produce la nación a lo largo del XIX. Como lo he señalado en otra parte (Arias, 2005), en el Caldas de principios del XIX, y habría que revisar en los años de 1810, no hay un principio de unidad nacional. Para él, lo que comparten los criollos con los otros pueblos del Reino, es sólo el mismo territorio, que los primeros reclaman para su gobierno. Por ello, la noción de patria en Caldas, no puede ser confundida con la idea de nación. En la primera sólo hay una ligazón con el lugar de nacimiento, un “patriotismo territorial”. Por esto, la insistencia en la nación o en un protonacionalismo a principios del XIX es problemática en tanto expresa una teleología nacionalista de la historia política.

29 En una genealogía del pensamiento racial es necesario tener presente la configuración del capitalismo como eje central, en tanto las relaciones de producción, trabajo y distribución han estado atravesadas por la definición jerárquica de entidades poblacionales-raciales; -además de Quijano (2000), revisar Balibar y Wallerstein (1988)-.

ma del autogobierno de sí, de su patria y de los pueblos que la habitan, es que Caldas escribe sus textos.

En ese marco, y en parte como respuesta a la mencionada tensión, estos textos están escritos desde un nuevo horizonte de sentido y de identidad colectiva para la segunda mitad del siglo XVIII: el de la civilización ilustrada. Una identidad que en principio no remite a un lugar de origen, sino a una comunidad global de hombres ilustrados, racionales, letrados, sociables, cultos, con valores morales, y por esta vía con dominio de sí y autogobernados, y en el caso de Caldas, cristianos y eurodescendientes. Porque el horizonte de la civilización es claramente eurocéntrico o, mejor aún, es desde este horizonte que emerge Europa como centro del mundo moderno/colonial. Y en Caldas este eurocentrismo civilizador es claro desde su esquema general del orden colonial, su linaje, sus incipientes menciones a la raza, sus largas citas, su construcción del conocimiento, su inscripción en el naturalismo, y hasta en su patriotismo territorial<sup>30</sup>.

Es desde este lenguaje de la civilización (barbarie, artes, salvaje, industria, sociedad, leyes, laboriosidad, vida sedentaria, freno a los deseos) que se entienden las jerarquías entre pueblos que traza Caldas. En sus descripciones de estos pueblos encontramos muchos de los elementos centrales de la argumentación de Caldas que he ido desarrollando en este artículo, y con ello quiero terminar por el momento, para insistir en los matices y especificidades de esta conceptualización. En primer lugar, la taxonomía de Caldas no se agota en el esquema de las tres grandes razas que enumera en *El Estado*; especialmente éstas no aparecen como tres grandes poblaciones con constituciones físicas y morales homogéneas. Por ejemplo, en sus descripciones de los Indios, distingue claramente en lo físico y, sobre todo, en las costumbres y vida social a los que habitan las costas del Pacífico de los que viven en los Andes (1808b, pp.161-166)<sup>31</sup>.

30 En buena medida la idea de civilización fue movilizada, a lo largo del sistema mundo en el siglo XVIII, por un conjunto de actores con relativa posición marginal en sus contextos locales (Elias, 1968). En el caso de los criollos su marginalidad estaba marcada por el ejercicio del gobierno. En Caldas la construcción del conocimiento sobre el influjo del clima desde la civilización, puede ser entendido como una vía para el posicionamiento social en medio de la marginalidad, además del gobierno, frente a la ciencia europea y la posesión de ciertos capitales nobiliarios.

31 Estos, además de los mulatos, son los únicos pueblos del País que Caldas analiza directamente. Cuando describe a los africanos como perezosos y a los hombres del norte, los lapones, como una raza infame y degenerada, Caldas está citando directamente a Buffon y sus figuras contrastantes de varias partes del globo (1808b, pp. 145-148).

En relación con esto, la constitución física no es central por sí misma ni determinante como tal en el establecimiento de las jerarquías entre pueblos. Y no es determinante ni en su interior ni exterior, porque el centro de la preocupación de lo humano está en la definición de una vida social guiada por principios morales y civilizados. En sus descripciones lo que importa es el carácter, el espíritu de estos pueblos para vivir en sociedad. Una sociedad sedentaria, trabajadora, sujeta a leyes, con frenos a las pasiones, pero con deseos de prosperar por medio de conocimientos de las artes, la industria y las ciencias, y con la guía de la Religión santa. Todas éstas, nociones que se desprenden de sus pinturas comparativas entre Indios de las costas y mulatos, e Indios y castas de los Andes. Los primeros en una vida sin leyes, sin necesidades, en semierrancia, autosustitentes, feroces, agrestes, indiferentes, sin inquietudes, y en medio de la desnudez. En los segundos, "el pudor, el recato, el vestido, las ocupaciones domésticas recobran todos sus derechos. Aquí no hay intrepidez, no se lucha con las ondas y con las fieras. Los campos, las meses, los rebaños, la dulce paz, los frutos de la tierra, los bienes de una vida sedentaria y laboriosa están derramados sobre los Andes" (1808b, p. 166). Descripciones que apuntan a pueblos de -posibles- trabajadores; desde este problema central es leída la constitución moral de los hombres, para el progreso del País, el que a su vez posibilita esa constitución. Por ello, Caldas no describe a los criollos, además de que esto se desprende de la definición de lo no criollo; ellos ocupan otra posición: la de hombres de conocimiento y de gobierno.

No sobra agregar algo evidente en todo este texto: esta primera gran diferenciación jerárquica se cruza con la gran jerarquía climática fruto de la sobrevaloración de la altitud y los pisos térmicos en distinción y diálogo con el modelo de los naturalistas europeos entre *países andinos*: "la zona tórrida del corazón humano", "el término superior donde ha llevado el hombre la cultura y los ganados" (Caldas, 1808b, p. 158), y *países ardientes*: el término inferior. Una jerarquía sustentada en la articulación de la tradición hipocrática, el régimen moral católico, los saberes expertos naturalistas y el proyecto civilizador. Una jerarquía que se desprende de esa lucha y posicionamiento de identidades, en medio de la configuración del eurocentrismo y en la definición del ejercicio de gobierno y del conocimiento interno.

## EN PERSPECTIVA

Aunque desde estos contextos se fue haciendo posible la emergencia del pensamiento racial, hasta ser hegémónico

en diversas condiciones, es importante señalar que esto no debió haber sido necesariamente así. Mi lectura de Caldas insiste en que tal y como él definía el influjo del clima no tenía cabida el concepto de raza; aunque la palabra y algunas de sus articulaciones se iban haciendo presentes en una progresiva imposición conceptual. Esta historización radical, desde la especificidad de Caldas, pretende alimentar la lucha conceptual por desestabilizar aún más el pensamiento racial, que con toda su carga y rearticulaciones sigue estando presente en nuestros días, hasta en el uso de otros conceptos semejantes como cultura. En este sentido, creo que la genealogía puede dar luces en tanto permite examinar las continuidades, las rearticulaciones, las múltiples líneas de emergencia, e insistir en las particularidades, los eventos-expresiones específicos que rompen las lecturas generalizantes. Precisamente esto fue lo que intenté hacer de manera contrastante en el segundo y en el primer acápite, respectivamente. Desde esta perspectiva es posible examinar otras formas de discriminación y diferenciación radicales y esenciales, pasadas y presentes, que juzgamos como raciales. Mi detenimiento en este asunto, en el precisar lo que implica el pensamiento racial, parte de la necesidad y de la convicción de comprender mejor en esta lucha conceptual las múltiples y entrelazadas formas de discriminación y exclusión, además de la racial, para así poder desarticularlas o, por lo menos, ponerlas en evidencia.

## REFERENCIAS

1. Alzate, A. (1999). *Los oficios médicos del sabio. Contribución al estudio del pensamiento higienista de José Celestino Mutis*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
2. Amaya, J.A. (2005). *Mutis, apóstol de Linneo*. Tomo 1. Bogotá: ICANH.
3. Argiola, E. y Montiel L. (1993). *La Corona de las ciencias naturales: medicina en el tránsito del siglo XVIII al XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigación Científica.
4. Arias, J. (2005). *Nación y diferencia en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
5. Balibar, E. y Wallerstein, I. (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: IEPALA.
6. Bateman, A. (1998). *Francisco José de Caldas. El hombre y el sabio*. Bogotá: Planeta.
7. Caldas, F.J. (1808a). Estado de la Geografía del Virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y el comercio. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol. 1. Bogotá: Minerva, 1942, 15-54.
8. Caldas, F.J. (1808b). Del influjo del clima sobre los seres organizados. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, Vol. 1. Bogotá: Editorial Minerva, 1942, 136-196.
9. Cañizares-Esguerra, J. (2001). *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press.
10. Carrera, M. (2003). *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press.
11. Castaño, P.; Nieto, M. y Ojeda, D. (2005a). El influjo del clima sobre los seres organizados y la retórica ilustrada en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada. *Historia Crítica*, 30, 91-114.
12. Castaño, P.; Nieto, M. y Ojeda, D. (2005b). Política, ciencia y geografía en el Semanario del Nuevo Reyno de Granada. *Nómadas*, 22, 114-124.
13. Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada 1750-1816*. Bogotá: CEJA-Instituto Pensar.
14. Chávez, M.E. (2007). Color, inferioridad y esclavización: la invención de la diferencia en los discursos de la colonialidad temprana. En C. Mosquera (Ed.), *Afroreparaciones*. Bogotá: CES-Universidad Nacional de Colombia.
15. Cifuentes, C. (2001). *Los discursos morales de la Colombia ilustrada*. Bogotá: Tesis de Antropología, Universidad de los Andes, material inédito.
16. Cunin, E. (2003). *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: IFEA-ICANH-Ediciones Uniandes.
17. De la Cadena, M. (2004). *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*. Lima: I.E.P.
18. De la Cadena, M. (2006). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística*, 61, 51-84.
19. Duchet, M. (1975). *La antropología de Buffon. Antropología e historia en el Siglo de las Luces*. México: Siglo Veintiuno Editores.

20. Elias, N. (1968). *El proceso de la civilización*. Bogotá: F.C.E. 1997.
21. Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Pi- queta.
22. Foucault, M. (2000). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
23. Gerbi, A. (1982). *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750 – 1900*. México: Fondo de Cultura Económica.
24. Glacken, C. (1967). *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales del siglo XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
25. Goldberg, D. (1993). *Racist Culture. Philosophy and the Politics of Making*. Oxford: Oxford University Press.
26. Katzew, I. (2004). *La pintura de castas*. Madrid: Turner.
27. Laín Entralgo, P. (1970). *La medicina hipocrática*. Madrid: Revista de Occidente.
28. Laín Entralgo, P. (Ed.) (1983). *Historia universal de la medicina*. Barcelona: Salvat.
29. Langebaek, C. (2004). Geografía y pasado prehispánico: la formación de una nación. En: D. Bonnet y F. Castañeda (Eds.), *El Nuevo Mundo. Problemas y debates*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
30. Múnera, A. (2005). *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano*. Bogotá: Editorial Planeta.
31. Nieto, M. (2007). *Orden natural y orden social. Ciencia y política en el Semanario del Nuevo Reino de Granada*. Madrid: CSIC.
32. Pedraza, Z. (1999). *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y la felicidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
33. Poole, D. (1997). *Vision, Race and Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.
34. Quevedo, E. y Miranda, N. (Eds.) (1993). Historia de la medicina. *Historia social de las ciencias en Colombia*. Tomo VII y VIII. Bogotá: Colciencias - Tercer Mundo.
35. Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina. La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
36. Ronderos, P. (2004). *Evidencias históricas de las prácticas médicas farmacéuticas en la Santafé del siglo XVII: el caso de muerte por purga*. Documento Ceso No. 66. Bogotá: Ediciones Uniandes.
37. Silva, R. (2002). *Los ilustrados de la Nueva Granada, 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: EAFIT-Banco de la República.
38. Stoler, A. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham: Duke University Press.
39. Todorov, T. (1989). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.
40. Ulloa, F. (1808). Ensayo sobre el influxo del clima en la educación física y moral del hombre del Nuevo Reyno de Granada. *Semanario del Nuevo Reino de Granada*, No 31, Julio, 274-297
41. Unanue, H. (1806). *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados en especial el hombre*. Lima: Comisión Nacional Peruana de Cooperación Intelectual, 1940.
42. Wade, P. (1997). *El significado de raza y etnicidad. Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya-Yala.
43. Wade, P. (2003). Race and Nation in Latin America: An Anthropological View. En: N. Appelbaum, A. Macpherson y K.A. Rosemblatt (Eds.), *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill-London: The University of North Carolina Press.