
occidente, weber y américa latina heterogénea. un intento de diálogo con el anti-eurocentrismo

guillermo rochabrún s.

*Y creo que no hay salvación para Indo-América sin la ciencia
y el pensamiento europeos u occidentales.*

JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

1. Resistiendo la clonación histórica

La formalización y expansión de las ciencias sociales que tuvo lugar en la primera mitad del siglo xx fue portadora de un halo de universalidad a partir de su cuño decididamente moderno y occidental. Este talante se ensambla con un parecer que proviene de tiempos coloniales, según el cual el continente americano solamente podía producir resultados imperfectos y de calidad inferior. Tal punto de vista siempre fue cuestionado desde este continente, en especial desde las regiones iberoamericanas, pero esta impugnación cobró mayor empuje y densidad a lo largo del siglo xx.

Los caminos de esta réplica han sido varios. Un ejemplo lo constituye sostener que América Latina está (y para bien) más allá de los parámetros de la Ilustración europea. Ahí se encuentran ciertas formas de entender el «realismo mágico» o algunos indigenismos epistémicos. Otro ejemplo es postular que Indoamérica es un pueblo-continente dotado de su propio espacio-tiempo histórico (Víctor Raúl Haya de la Torre). O también que, siendo arrastrada por y subordinada al mundo desarrollado, debe emanciparse pero para ir —más o menos— por el mismo rumbo: el desarrollo. Digamos que una constante en la producción artística, literaria, intelectual y científica de y sobre América Latina ha venido siendo la búsqueda de su singularidad, de su diferencia con el patrón histórico europeo.¹

¹ En las ciencias sociales modernas, esta búsqueda puede detectarse hasta en Gino Germani y la sociología de la modernización —hace ya medio siglo—

Correlativamente, en la autoimagen predominante en el mundo occidental, Occidente —y no solamente en sus manifestaciones cronológicamente «modernas»— se considera como el realizador por excelencia de logros de validez universal. Tal visión se sustenta en:

- a) La presunta universalidad de la razón instrumental que Occidente llevaría a su ampliación sistemática, y que tendría sus máximas expresiones en el desarrollo científico-tecnológico, la lógica y la filosofía occidentales, amén de categorías como el individuo e instituciones como el derecho occidental y el Estado. La aceptación de estos logros por pueblos no occidentales sería la mayor evidencia a su favor.
- b) El dominio económico y político-militar de Occidente, de alcance virtualmente universal, lo cual convertiría, de facto, a su cultura en una cultura de alcance planetario.²

Ambos argumentos se han sumado entre sí y —claro está— se han confundido de múltiples maneras.

La imposible «clonación» de Europa en América Latina ha llevado a múltiples intentos por proponer caminos propios, que no es del caso enumerar. Como quiera que fuese, según ellos, no somos Europa; sin embargo, ¿qué somos?, ¿no somos, en todo caso, parte de Occidente más que otra cosa?, ¿cabe seguir pensando en una identidad tercermundista? Finalmente, dados los temores ante el futuro y la general insatisfacción por el presente, así como por mucho de nuestro pasado, ¿qué deberíamos tratar de ser?

La gran masa del pensamiento latinoamericano, cuando menos desde fines del siglo XIX, se inscribe dentro de esta problemática. A ella, pertenecen, en el Perú, en particular, la obra de José Carlos Mariátegui y los escritos iniciales de Haya de la Torre, además de los textos de Víctor Andrés Belaunde, Jorge Basadre e Hildebrando Castro Pozo, entre muchos otros. Muestras más recientes de esta producción en el pensamiento latinoamericano son los textos de las primeras épocas de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) y, como hija pródiga de estas, la teoría de la dependencia y sus secuelas, así como también la renovación en los estudios históricos que cobró gran impulso en la década de 1970. Tan solo en los últimos tiempos, con la confluencia del neoliberalismo, la expansión de regímenes políticos basados en elecciones libres y el auge de discursos «globalizadores», este corpus intelectual cedió

mediante análisis que constataban patrones históricos diferentes entre Europa y América Latina. Ciertamente, en su mirada, las diferencias tendían a ser vistas como problemáticas, de modo que la meta era reducirlas en sus aristas más significativas. Si, en América Latina, la urbanización había precedido a la industrialización —y se asumía, simplistamente, que, en la Europa industrializada, había sido al revés—, la meta era lograr un «equilibrio» entre ambos procesos y se asumía que algo así se había logrado en los primeros países industrializados. Si aquí había empezado a darse un proceso de modernización, el problema estaba en la persistencia de lo tradicional. De manera que, en la búsqueda de su singularidad, América Latina se miraba en el espejo de Europa y, por extensión, en el del «mundo desarrollado». Cfr. GERMANI, Gino. *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969, p. 23 y ss.

² Con respecto a este punto, la sociología convencional guardó silencio y Weber dijo muy poco.

posiciones. Sin embargo, las reacciones posteriores ante puntos de vista universalizantes —y, en particular, las respuestas que recusan la globalización capitalista— han vuelto a conferirle, al menos parcialmente, dinamismo y presencia bajo formas que quieren ser nuevas, como muchas iniciativas que se agrupan —por ejemplo— en el Foro Social Mundial (FSM).³ Ahí se sitúan, en particular, algunos discursos que denuncian y rechazan el eurocentrismo. Veamos de qué se trata.

2. El pensamiento anti-eurocéntrico

En los últimos tiempos, en varias partes del mundo, han surgido diversas corrientes que denuncian la concepción eurocéntrica con la que las áreas exteriores al mundo occidental desarrollado habrían sido vistas por este. Entre estos enfoques críticos, pueden encontrarse los estudios sobre subalteridad que se originaron en la India, así como los planteamientos de Immanuel Wallerstein, muy vinculados, a su vez, al FSM. Aquí hay que colocar también los escritos de Aníbal Quijano —quien trabaja estrechamente asociado con Wallerstein— sobre la colonialidad del poder. ¿Qué decir al respecto?

Convengamos que 'eurocentrismo' no es un término que posea, en estos momentos, un significado académico suficientemente claro ni formalizado. Ante todo, el vocablo alude a una referencia básicamente geográfica, carente de por sí de todo significado analítico. Consciente de que no se irá muy lejos sin conseguir una mínima precisión conceptual, Quijano propone entender al eurocentrismo como

[...] la *perspectiva de conocimiento* que fue elaborada sistemáticamente desde el siglo xvii en Europa como expresión del proceso de eurocentramiento del patrón de poder colonial/moderno/capitalista. En otros términos, como *expresión de las experiencias de colonialismo*, y de colonialidad del poder, de las necesidades y experiencias del capitalismo y del eurocentramiento de tal patrón de poder. Fue mundialmente impuesta y admitida en los siglos siguientes como la única legítima racionalidad. En todo caso, como la racionalidad hegemónica, *el modo dominante de producción de conocimiento*. Para lo que aquí interesa, entre sus elementos principales, es pertinente destacar, sobre todo, el dualismo radical entre «razón» y «cuerpo» y entre «sujeto» y «objeto» en la producción del conocimiento; tal dualismo radical está asociado a la propensión reduccionista y homogenizante de su

³ «El FSM [Foro Social Mundial] es un espacio de debate democrático de ideas, profundizamiento [sic] de la reflexión, formulación de propuestas, cambio de experiencias y articulación de movimientos sociales, red, ONG's y otras organizaciones de la sociedad civil que se oponen al neoliberalismo y al dominio del mundo por el capital y por cualquier forma de imperialismo. Después del primer encuentro mundial, realizado en 2001, se configuró como un proceso mundial permanente de búsqueda y construcción de alternativas políticas a las neoliberales. Esta definición está en la *Carta de principios*, principal documento del FSM» (FORO SOCIAL MUNDIAL (FSM). *Foro Social Mundial. Un otro mundo es posible* [en línea]. San Pablo: FSM, 2006. <<http://www.forumsocialmundial.org.br>>).

modo de definir e identificar, sobre todo en la percepción de la experiencia social, sea en su versión ahistórica, que percibe aislados o separados los fenómenos o los objetos y no requiere en consecuencia ninguna idea de totalidad, sea en la que admite una idea de totalidad evolucionista, organicista o sistemicista, incluida la que presupone un macrosujeto histórico [las cursivas son nuestras].⁴

Más específicamente, la experiencia de la colonización del mundo habría llevado no solamente a la construcción de la dualidad europeo/no europeo, sino a una forma dualista de categorizar. «Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa [...]. Esta perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar del eurocentrismo, se impuso como mundialmente hegemónica en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo».⁵

Quijano agrega como características epistemológicas centrales rasgos como el evolucionismo y el dualismo.⁶ Será necesario, alguna vez, examinar críticamente estos planteamientos, pero ello nos llevaría demasiado lejos en este momento. Haremos, por ahora, solamente algunas observaciones. Como se puede apreciar, aquí, el 'eurocentrismo' refiere a un campo del conocimiento, la cultura y la visión del mundo asociados por Quijano al fenómeno del colonialismo. Es fácil percibir que, con el término, se busca incluir fenómenos tales como racionalismo, empirismo, cientificismo, liberalismo, individualismo, contractualismo, pensamiento secularizado, creencia en el progreso, pragmatismo, etc., los cuales son valorados negativamente. No atañe, por el contrario, a historia, política o economía, salvo que se refiera a las maneras de pensarlas. Sin embargo, en otros momentos, el propio Quijano extiende el concepto en esa dirección; por ejemplo, cuando considera como un elemento esencial del fenómeno la clasificación racial de la humanidad. Las evidencias

⁴ QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder, globalización y democracia». En Aníbal Quijano. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual, 2001. También en PAJUELO, Ramón. *El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder* [en línea]. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, 2006. <<http://www.globalcult.org.ve/pdf/Pajuelo.pdf>>. Asimismo, puede encontrarse en QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, globalización y democracia* [en línea]. [Santiago de Chile]: Banco de datos RRojas, 2005. <<http://www.rrojasdatabank.org/pfpc/quijan02.pdf>>. Como muchos otros textos suyos, este y el que citamos a continuación ofrecen una extraordinaria riqueza de ideas a las que no pretendemos hacer justicia aquí, así como ciertas constantes de su pensamiento de las que tomo distancia, pero que no discutiré ahora.

⁵ QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO, 2000, p. 211.

⁶ Ib., loc. cit. Un útil recuento de la trayectoria intelectual de Quijano se encuentra en PAJUELO, Ramón. «El lugar de la utopía: aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder». En Daniel Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, CEAP, FACES y Universidad Central de Venezuela, 2000. También en PAJUELO, Ramón. *El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder* [en línea]. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, 2006. <<http://www.globalcult.org.ve/pdf/Pajuelo.pdf>>.

históricas apuntan a que ella apareció recién con la conquista europea de América y se constituyó, además, en un factor de dominación de importancia histórica crucial.

Si algún término ya consagrado guarda con ello una cierta afinidad conceptual, vendría a ser el 'etnocentrismo'.⁷ Visto desde ahí, el eurocentrismo sería el etnocentrismo de los occidentales, modernos, blancos por añadidura. Sin embargo, como lo ha señalado en alguna entrevista, Quijano hace un deslinde, porque no quiere arrastrar en el concepto a todo lo europeo. Por mi parte, quiero dar otras razones. Para empezar, el concepto 'etnocentrismo' tiene tanto (a) una connotación de valor negativa —por la cual rechaza al fenómeno— como (b) una connotación analítica: detecta una predisposición inserta, en principio, en toda cultura a favor de sí misma frente a las demás. En segundo lugar, quien detecta el etnocentrismo es el antropólogo en las sociedades que estudia, pero también en él mismo y sus colegas. En este último ámbito, su efecto es profundamente reflexivo. Sin embargo, frente al primero, no tiene nada que plantear, pues no puede exigir a una sociedad determinada que «deje de ser etnocéntrica». En cambio, referido a la mirada antropológica, el etnocentrismo es un sesgo que debe ser evitado como parte de las exigencias de objetividad de toda ciencia.⁸ En otras palabras, el antropólogo que rechaza el etnocentrismo en la antropología lo hace desde una perspectiva, cuando menos racionalista, que busca ser objetiva y universalizante, es decir, que muy bien podría ser considerada eurocéntrica en esos sentidos.

En cambio, en la noción de 'eurocentrismo', la función valorativa es diferente, pues, para que el término tenga sentido, debe suponerse la existencia de puntos de vista alternativos —no eurocéntricos—, los cuales, a su vez, podrían ser muy diversos entre sí. Es decir, se podría recusar al eurocentrismo por no ser «verdadero», pero también por ser insuficientemente universal y postular, en consecuencia, otra universalidad, así como también podría ser cuestionado desde una mirada particular, «exótica», occidentalmente hablando. Se le puede rechazar teniendo en perspectiva que las mismas sociedades occidentales modernas lo superen, como también que solo el mundo «exótico» se libere de él.

Es claro que, en el uso de Quijano/Wallerstein, la denuncia se hace desde ángulos que son plenamente occidentales y europeos: un pensamiento secular, racional, que asume una concepción multilineal y heterogénea del tiempo y de la historia, en un horizonte de universalidad y de liberación total, por mencionar solamente algunos tópicos. Esto se hace posible porque hay un segundo conjunto de ítems, tan «eurocentrados» como los primeros, pero que

⁷ Hasta donde sabemos, el término fue acuñado por el pionero de la sociología norteamericana, William Graham Sumner, cuya orientación era claramente darwinista. Sumner define el etnocentrismo como la visión de las cosas según las cuales «[...] el propio grupo es el centro de todo, y todos los demás son jerarquizados con referencia a él. [...] Cada grupo alimenta su propio orgullo y vanidad, se jacta de ser superior, exalta a sus propias divinidades y mira con desprecio a los extraños» (SUMNER, Graham. *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Nueva York: Dover Publications, 1940 [1906], pp. 27-28).

⁸ A partir de aquí, el etnocentrismo ha conducido al relativismo cultural y ha llevado a cuestras todos sus pros y sus contras.

no tienen, para Quijano/Wallerstein, la misma connotación negativa. Este segundo conjunto queda tácito, implícito, por no decir oculto, de modo que se soslaya su origen común con los ítems rechazados, es decir, la misma matriz tiene un contenido profundamente ambivalente. Esta ambivalencia —o dualidad— no es exclusiva de Occidente, aunque es aquí donde, al menos los occidentales, podemos percibirla con más claridad que en otros mundos culturales.

En conclusión, el problema central que veo a la categoría de 'eurocentrismo' es que implica escindir, arbitrariamente, en dos una matriz cultural única, con lo que se procede a una suerte de cirugía intelectual donde se separa lo que es indeseable (lo eurocentrista) para ciertos juicios de valor de lo que es positivamente valorado (y, por tanto, no eurocentrista) desde esos mismos puntos de vista. En esa matriz, coexiste lo homogéneo y lo heterogéneo, lo continuo y lo discontinuo, así como la causalidad mecánica, los procesos dialécticos y la comprensión hermenéutica. Se trata de dicotomías (o tricotomías) que, por ejemplo, no se agrupan ni agruparon con facilidad según el eje derecha-izquierda o capitalismo-socialismo, sino que, por el contrario, se confundieron.

En las ciencias sociales, es Max Weber quien se presenta como la figura más importante en cuanto a la reflexión sobre el eje occidente-no occidente. Weber ha sido la fuente principal del enfoque de la modernización, es el sociólogo de la racionalidad instrumental, etc. ¿Es él la más clara encarnación del eurocentrismo entre los sociólogos? Tratemos de ver, de manera obligadamente somera, cómo se sitúa Weber ante la universalidad de Occidente y la apreciación de otras culturas.

3. Weber y las coordenadas del pensamiento eurocentrista

3.1. ¿Qué es, para Weber, lo moderno-occidental?

En el marco de ciertas dimensiones de la acción social que considera universales,⁹ Weber va a sostener que, en el mundo occidental moderno, destacan dos rasgos. En primer lugar, el aspecto finalista de la acción cobra un predominio inusitado, pues subordina —y, en último término, tiende a sacrificar— a las otras dimensiones. La racionalidad con arreglo a fines es asociada por él no tanto a la ciencia y su desarrollo, o a la racionalización en las artes, o inclusive al derecho, sino a la técnica, la burocratización y el capitalismo. El tenor con el cual hace esta constatación es profundamente pesimista. Con respecto al capitalismo, su evaluación es casi tan negativa como la de Karl Marx y ahí está para mostrarlo su descorazonamiento ante la «jaula de hierro» y la burocratización de la vida. Su distancia frente a Marx se debe, sobre todo, a que Weber no avizora una alternativa, de modo que augura un futuro sombrío, no al capitalismo, sino a la civilización europea como tal. Así, se puede

⁹ Fines, valores, emociones y hábitos serían su núcleo irreductible. Son las dimensiones que reconoce de la acción social o, si se prefiere, son formas típico-ideales de esta. Cfr. WEBER, Max. *Economía y sociedad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1969, pp. 20-21.

entender que la profunda simpatía sentida por Weber hacia los obreros corre- se paralela a su antipatía hacia los socialistas, porque consideraba que todo socialismo era poco menos que utópico —para usar términos del *Manifiesto comunista*— y desembocaría en una burocratización aún mayor a la produci- da por la racionalidad moderna.¹⁰

En segundo lugar —y esto tiene un mayor alcance que lo anterior—, la otra característica definitoria de Occidente moderno ocurre al interior de los valores. Ella concierne tanto (a) a la autonomía —incluso la oposición— entre sus esferas principales: lo verdadero (el conocimiento, la ciencia), lo bueno (la ética) y lo bello (la estética), como (b) al relativismo en los valores. Así, «[...] algo puede ser sagrado, no solo aunque no sea bello, sino *porque* no lo es y *en la medida* en que no lo es. [...] algo puede ser bello, no solo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. [...] Por último, perte- nece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aun- que no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno».¹¹

Sin embargo —a diferencia de la primera característica—, para Weber, esta autonomía no es exclusiva de Occidente moderno. El politeísmo no es una novedad en la historia universal y ni siquiera lo ha sido para Europa. Es una «vieja verdad vuelta a aprender», pero ahora «[...] los numerosos dioses antiguos, desmitificados y *convertidos en poderes impersonales* salen de sus tumbas, quieren dominar nuestras vidas y recomienzan entre ellos *la eterna lucha*».¹²

¿Ofrece Weber alguna explicación a este fenómeno? La respuesta sería, básicamente, negativa, pues en sus escritos encontramos tan solo una constatación de este y una afirmación muy clara de su importancia. No obstante, hurgando en sus análisis, podríamos encontrar algunas pistas, que son sociales antes que culturales: (a) en el papel singular que la ciudad tuvo en Occidente, así como (b) en la separación entre el hogar y el trabajo. Para Weber, solo en Occidente la ciudad fue un centro de actividades ajenas a los poderes tradicio- nales, de ahí que la constitución del burgo tuviera como correlato la formación de un grupo de gentes libres que le fuera característico: la burguesía. Por otro lado, la diferenciación y separación entre el hogar y las actividades económicas liberó a estas últimas de todo tipo de vínculos «tradicionales» y permitió decan- tar relaciones puramente contractuales, en particular las relaciones estricta- mente económicas. Separar la economía del resto de las esferas pudo traer consigo la contraposición entre lo secular de lo sagrado y, finalmente, entre lo justo y lo bello.

La valoración que Weber hace de esta autonomía es ambivalente, pues, a la vez, genera tanto libertad como incertidumbre, es decir, un vacío existen- cial. ¿Habría que aspirar, entonces, a una matriz cultural donde lo bueno, lo verdadero y lo bello se reintegren? ¿Entre su independencia total y su integra- ción plena, quedan otras opciones? ¿Tiene algo que decir al respecto el discurs- o anti-eurocéntrico?

¹⁰ WEBER, Max. *Economía y sociedad.*, pp. 83-87.

¹¹ WEBER, Max. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 216.

¹² *Ib.*, p. 218.

3.2. Weber ante Occidente moderno

Como quiera que fuese, el temperamento de Weber es, palmariamente, diferente al espíritu de celebración con que, en las décadas de 1950 y 1960 —es decir, en plena Guerra Fría—, la teoría de la modernización vio la transformación occidentalizante y modernizante de la faz de la Tierra, para lo cual distorsionó y simplificó, de manera bastante grosera, lo que el propio Weber pensaba y sentía.¹³ La teoría de la modernización se sitúa netamente en un paradigma evolucionista integrador, pues, mientras que postula el carácter múltiple de la modernización, la estilización que hace de la modernidad occidental lleva a postular un equilibrio entre todas las dimensiones consideradas. Sería, más bien, la arritmia en la modernización de las sociedades tradicionales, provocada, fundamentalmente, por la persistencia de las formas premodernas, lo que llevaría al desencadenamiento de los múltiples conflictos que la caracterizarían. No es el caso referir, ahora, cómo tal estilización ha distorsionado muy fuertemente los procesos históricos reales de la historia europea en lo que han tenido de conflictivos y violentos.

Así, pues, en contraste con Weber, otras miradas a la modernidad van a convertir la dimensión instrumental de la vida social en una suerte de proceso absoluto y postularán, explícita o implícitamente, que, ante ella, las otras desaparecen. Estas otras miradas pueden ya sea aprobar o rechazar este curso. La teoría de la modernización tiende a corresponder a lo primero en la medida en que lo tradicional entorpece a lo moderno y esto es colocado como la meta por lograr.¹⁴ Una visión contraria había florecido, más bien, a fines del siglo XVIII e inicios del XIX en pensadores conservadores como, entre otros, Louis de Bonald, Joseph De Maistre y Edmund Burke, para quienes la razón era inferior al orden natural de las cosas. Posteriormente, va a perdurar de manera subordinada a las versiones modernizantes, por ejemplo, en distintos discursos estéticos antimodernos.

En el curso de este desarrollo y, en particular, en la situación límite a la que llegamos a fines del siglo XX, todas las premisas convencionales sobre el mundo moderno han sido cuestionadas muchas veces y desde muy distintos puntos de vista. En particular, sobre todo en las últimas décadas, se ha criticado la noción de progreso, o la visión reductora y unidimensional de este al campo del crecimiento económico, o el aplastamiento de la diversidad cultural, etc. Cabe preguntarse, claro está, desde qué lugar se hacen estas recusaciones y en

¹³ Hitos de esa atmósfera fueron, por ejemplo, las tesis de la industrialización como el futuro de todas las sociedades o del «fin de las ideologías», planteadas, respectivamente, por Clark Kerr y Daniel Bell. Fue una versión en pequeña escala de la gran celebración neoliberal de fines de la década de 1980.

¹⁴ Con respecto a este proceso, el marxismo es ambiguo. Lo aprueba en la medida en que lo instrumental se corresponde con el desarrollo de las fuerzas productivas, que tiende a ser visto como el curso mismo y meta de la historia. Lo rechaza en la medida en que, para cierta veta del pensamiento de Marx, la acción instrumental (sobre todo, en su forma contractual) significa un empobrecimiento de las relaciones sociales y de la vida humana. En términos más históricos y políticos, hay una «misión histórica» que el capitalismo, incluyendo el colonialismo y el imperialismo, cumple, la cual debe ser, a la vez, acelerada y abreviada por la acción revolucionaria.

nombre de qué se plantean. Como hemos apuntado, en líneas generales, pueden hacerse (a) desde una postura anti-occidental y/o anti-universalista, o también (b) en nombre de un universalismo distinto. Hay, pues, varios caminos posibles.

La ubicación de Weber frente al problema de una concepción eurocéntrica en su pensamiento tiene varios ángulos. Por una parte, él se consideraba un «hijo del mundo cultural europeo moderno», mientras que, por otra, como testigo del siglo xx, consideraba que le había tocado vivir en una época en la cual ya no se podía sostener un marco definido de valores.

Hace cuarenta años [hacia 1880], entre los estudios que cultivaba nuestra disciplina era creencia difundida que, en el dominio de las valoraciones político-prácticas, solo una de las tomas de posición posibles tenía que ser *éticamente* justa. [...] Pero hoy, como puede demostrarse con facilidad, ya no creen en ello los defensores de la formulación de valoraciones desde la cátedra. La legitimidad de estas ya no es pretendida en nombre de una exigencia ética cuyos postulados de justicia [...] estaban en parte configurados, y en parte parecían estarlo como (relativamente) simples y ante todo (relativamente) impersonales [...]. Antes bien, es pretendida (en virtud de un desarrollo inevitable) en nombre de un multicolor ramillete de valoraciones culturales.¹⁵

Si bien en el párrafo anterior se está refiriendo al problema de la expresión de valores desde la cátedra, la observación tiene un alcance mucho más general: alude a una cultura occidental en crisis interna debido a su propio desarrollo inmanente.

Entonces, ¿es Weber un pensador eurocentrista? Y si así fuera, ¿en qué términos lo sería? La respuesta no es fácil. Si algo queda claro a partir de sus textos, es su postura trágica frente al mundo moderno, pero ello no basta para responder a la pregunta. Lo que sigue es un conjunto fragmentario y provisional de reflexiones al respecto.

3.3. Dualismo

Según el planteamiento de Quijano, a primera vista, Weber podría ser un candidato de fuerza a corresponder con los cánones eurocéntricos. De hecho, si no todas, al menos muchas de sus más importantes categorías conceptuales asumen la forma de una oposición dual: comunidad y sociedad, magia frente a religión, racional e irracional, acción racional con arreglo a fines frente a todas las otras formas de acción, racionalidad material y racionalidad formal, patrimonialismo y feudalismo, burocrático y no burocrático, ética de la convicción y ética de la responsabilidad, etc. Sin embargo, Weber no tendía a ver estas dualidades como extremos entre los que transcurría una evolución o como

¹⁵ WEBER, MAX. «El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1973, pp. 224-225. El texto original es de 1917, por lo que Weber alude al período que culminó con la guerra franco-prusiana en 1870, la unificación alemana y los años inmediatamente posteriores.

una oscilación, sino como tensiones entre polos insuperables. Se trata de una dialéctica de tesis y antítesis, pero que no incluye ninguna síntesis necesaria.¹⁶

3.4. Evolucionismo y universalidad

En segundo lugar —y esto tiene mayor importancia que lo anterior—, la preocupación que atraviesa toda la vida intelectual de Weber¹⁷ es no solamente la peculiaridad de la cultura occidental moderna, centralmente europea, sino estar persuadido del alcance universal de sus desarrollos culturales. «Tratar de los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo occidental europeo implica necesaria y legítimamente plantearlos desde la siguiente problemática: ¿qué serie de circunstancias han llevado a que precisamente en el suelo de Occidente, y solo aquí, se hayan dado ciertas manifestaciones culturales, las mismas que —al menos tal y como solemos representárnoslas— se encuentran en una dirección evolutiva de alcance y validez universales».¹⁸

El punto clave puede estar en la expresión «dirección evolutiva» (*Entwicklungsrichtung*). De hecho, ella excluye al colonialismo como factor que pudiera validar estos desarrollos: si los hitos culturales de Occidente se extienden por el mundo, sería por su valor intrínseco. En tal sentido, aunque Weber, al igual que Marx, nunca estudió la transformación japonesa que siguió a la Revolución Meiji, seguramente hubiese considerado la modernización de este país —lograda a través de trascendentales decisiones políticas propias y no por una imposición colonial ni ante ella— como el mejor ejemplo de dicha universalidad.

3.5. Racionalidad y sentido

Weber distingue entre varios tipos o dimensiones de la acción; como sabemos, entre ellas, destaca, de manera especial, la acción racional con arreglo a fines. En esta preferencia, cuentan dos aspectos difíciles de separar: por un lado, su mayor simplicidad y universalidad de comprensión, y, por otro, su

¹⁶ Cfr. BENDIX, Reinhard. *Nation-Building and Citizenship. Studies of our Changing Social Order*. Nueva York: Wiley and Sons, 1964, cap. 2. La versión castellana ha sido publicada por la editorial argentina Amorrortu.

¹⁷ Puede estimarse ese lapso entre 1889 y 1920, es decir, entre el período que media entre la elaboración de su tesis doctoral sobre las empresas comerciales en la Edad Media y el año de su muerte.

¹⁸ WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión*. 2.^a ed. Madrid: Taurus, 1987, t. I, p. 11. Citamos de WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 53. Los especialistas suponen que ese fue el último texto que escribió en su vida. Weber se consideraba a sí mismo «hijo de la civilización europea moderna». ¿Qué implica esto? No es lo mismo definirse de esta manera que hacerlo como franco o como gallo en lo que, para nosotros, viene a ser el siglo III d. C., o como zulú en los tiempos de Chaka, al momento de la intervención colonial británica; porque solo en el primer caso hay una ambición de saber empírico y racional universal, así como una aspiración por conferir un sentido también universal a las cosas. Estas pretensiones no han existido sino en muy contados momentos, generalmente vinculados a religiones que han asumido políticas de conversión ecuménica. Las más importantes para nosotros son el cristianismo y el Islam.

peso en Occidente moderno. Las otras dimensiones tienen que ver con los valores, el aspecto expresivo de la acción y lo que hay de habitual en ella. Cabe destacar que estas otras dimensiones no son reductibles a una sola (por ejemplo, a lo tradicional). En las acciones concretas, estas otras dimensiones proporcionan legitimidad a la primera, si bien presentan mayores restricciones para poder ser entendidas espontáneamente. Weber atribuye a la modernidad occidental el desarrollarse fundamentalmente a partir de (o hacia) esa dimensión, pero, al mismo tiempo, tiene muy en claro que ella es muy frágil para sostenerse por sí misma sin auxilio de las otras. Al mismo tiempo, pueden encontrarse con ella en una tensión mayor o menor.

Veamos un ejemplo cualquiera que proporciona una imagen clara de lo que podríamos llamar una antropología weberiana, en el sentido filosófico del término, y que ha sido pasado por alto por la inmensa mayoría de los comentaristas. Un hombre necesita encender fuego y lo obtiene frotando dos trozos de madera. Hasta ahí, estamos dentro de marcos utilitaristas, compatibles —digamos— con el materialismo histórico. Sin embargo, según Weber, este hombre quiere tener una explicación de qué es el fuego, de por qué aparece. Y la encuentra (supongamos) en que el «espíritu» del fuego se encuentra encerrado en la madera y busca liberarse de esta, lo cual solamente se consigue si, además del roce, concurren circunstancias propiciatorias muy estrictas (ritos, actos ceremoniales) que deben ser respetadas. En este ejemplo, tenemos una acción finalista, pero que, a la vez, busca preservar un orden y obedece a los rituales que la tradición prescribe. No se trata solamente de una acción «tradicional», pues ella está, al mismo tiempo, orientada hacia la actualización de valores, ya que el orden en mención es un «deber ser». Por último, en la medida en que se requieren elementos «extra-cotidianos» o «mágicos», las circunstancias propiciatorias implican un «carisma». En el largo plazo, el desarrollo de la dimensión finalista desarrollará tensiones frente a algunas de las otras.

Hasta aquí, he parafraseado, con añadidos que buscan explicitar la idea, un caso planteado por el propio Weber en *Economía y sociedad*.¹⁹ En él, está presente (a) la gama de dimensiones tomadas en cuenta por él en la acción social, así como (b) la no atribución a priori de alguna jerarquía entre ellas. ¿Puede todo esto llevarnos hacia alguna apreciación sobre la sociología weberiana? Lo primero que se debe observar es que, en esta, no hay una opción valorativa por alguna de estas dimensiones o contra ella. Así como en el campo de la geometría no cabría estar a favor o en contra de la base, la altura o el espesor de un objeto, desde el ángulo del analista, todas las dimensiones de un fenómeno deben ser tomadas en cuenta por igual, porque son parte inherente de la realidad.

4. Racionalización y secularización (hurgando tras las apariencias)

A mi entender, el nudo de la problemática respecto al (no) eurocentrismo de Weber reside en las categorías de 'racionalidad' y 'racionalización', tan centrales a su pensamiento. Como bien ha dicho Yolanda Ruano de la Fuente,

¹⁹ WEBER, Max. *Economía y sociedad*., p. 328.

ambos términos están afectados por la anfibología de sus significados.²⁰ Al respecto, mi punto de vista es el siguiente.

La visión de la historia que se desprende de los textos de Weber postula el desarrollo de formas diversas de racionalización que implican la constitución de modos sistemáticos de pensamiento, los cuales se han dado, particularmente, a través de las grandes religiones universales. Para Weber, estas constituyen un avance frente a formas de pensamiento no articuladas, no sistemáticas, como es el caso de la magia. Es decir, en todos los casos previos al desarrollo occidental moderno, estos despliegues de la racionalidad se hicieron desde la religión —no contra ella— y, antes bien, estuvieron enfrentados con la magia o, más estrictamente, con los magos, en la medida en que ellos operaban por afuera de las estructuras eclesiales y competían con ellas.

Las diferencias más importantes entre magia y religión tienen que ver con que esta procura proporcionar una imagen coherente del mundo, y contestar preguntas cruciales y universales que los hombres se harían como parte de este desarrollo y a las cuales la magia no responde: por qué la desgracia, la enfermedad y la muerte. En particular, por qué acontece el mal no merecido. Es lo que Weber va a denominar «teodicea». La religión asume, así, la forma de un argumento. A diferencia de la magia, la cual consiste en la manipulación que, desde el mundo de los hombres, se hace sobre poderes suprahumanos, la solución a estos males pasa por una racionalización y formalización del comportamiento sobre la base de principios, lo cual constituye una ética. En contraste con lo que, en sentido estricto, es la magia, la religión implica una convocatoria colectiva y un cuerpo de intermediarios (sacerdotes) que forman una iglesia.

De acuerdo con los tipos de acción social, la magia es típicamente una acción racional con arreglo a fines, pues es eminentemente finalista y es ajena o indiferente a los valores, es decir, a una ética. En la magia, el bien y el mal están en razón de lo que ocurra con la persona afectada; no tienen una definición abstracta e impersonal. Por ello, el paso de la magia a la religión significa acceder a una forma de acción social mucho más compleja, donde los fines (inclusive los inmediatos) quedan bajo la influencia de valores, de criterios «universales» y, en última instancia, de un sentido de lo trascendente.²¹

La oposición entre religión y magia se traduce en muchas formas de relación; pero, en general, en ellas, la religión va a tratar de administrar la magia subordinándola a su propio marco de ritos y creencias. El célebre «desencantamiento del mundo» empieza a producirse a través del desarrollo de la religión, pues ella trae consigo un proceso de «des-magización». Como puede apreciarse, ello no tiene que ver, en principio, con ningún desarrollo de lo secular, rasgo que, por lo general, se atribuye típicamente a la experiencia europea moderna. Además, la religión construye una relación determinada entre el mundo terrenal y el ultraterrenal, la cual, a su vez, puede tomar varias formas. Así, puede orientar a los seres humanos a comprometerse en el mundo bajo

²⁰ Cfr. RUANO DE LA FUENTE, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta, 1996.

²¹ Si llevásemos un rígido esquema modernizante hasta sus últimas consecuencias, este paso sería una involución, pues implicaría que una acción básicamente racional con arreglo a fines, como es la magia, ceda terreno ante las otras dimensiones de la acción social, presentes en la religión.

maneras específicas o puede impulsarlos a alejarse de este. Estas y otras alternativas constituyen otras tantas direcciones que puede tomar la racionalización de la vida.

En suma, la racionalidad, aquí, consiste en la inteligibilidad sistemática que se va consiguiendo sobre el sentido del mundo y de la vida. La racionalización sería el proceso de desarrollo y profundización de alguna forma de racionalidad entre las muchas posibles. Por ello, a mi entender, el término más adecuado para lo que Weber quiere expresar con 'racionalidad' sería 'inteligibilidad sistemática'.

Lo importante, para él, es que racionalidad y pensamiento religioso fueron de la mano, incluso en Occidente, hasta que advino la secularización occidental. Fue ella la que confinó a la racionalidad religiosa al campo de lo dogmático, de lo «irracional». La secularización —término, más bien, ausente en Weber como vocablo, aunque no como concepto— puede entenderse como «un paso más allá» en el proceso de racionalización y tiene lugar cuando la misma religión es cuestionada por un nuevo conjunto de preguntas,²² cuyas respuestas se van a buscar fuera de las fuerzas y deidades religiosas. La evaluación convencional que tenemos de la Ilustración —en gran medida, una imagen que ella se ha hecho de sí misma— es la de ser una situación (casi) única en la historia, en la cual la racionalización se aparta de la religión y se enfrenta a ella. La religión queda, así, confinada en un espacio que puede estar tanto antes como más allá de la razón, pero, en todo caso, fuera de ella.

Las grandes civilizaciones coinciden, en gran medida —y no sería por accidente—, con lo que Weber llama «religiones universales», calificativo que les confiere por su gran difusión. Esta, pienso yo, solo podría entenderse por su capacidad para responder a preguntas existenciales de alcance universal, tal como fueron colectivamente definidas e interpretadas en circunstancias singulares. Como puede apreciarse, Weber está no solo muy lejos sino que es diametralmente opuesto a confinar la razón en Occidente y, más aún, en Occidente moderno. En tal sentido, Weber no sería un representante del eurocentrismo, sino, antes bien, un adversario consecuente de este.

¿Qué decir en cuanto al evolucionismo? Aquí, de nuevo las apariencias engañan, aunque en una dirección inversa al tema de la racionalización. Usualmente, el pensamiento de Weber es entendido como ajeno a todo evolucionismo; sin embargo, esto no es exacto. En realidad, si bien él era muy escéptico frente a la idea moderno-occidental del progreso, al mismo tiempo, su visión de la historia era la de un proceso lineal y creciente de acceso a preguntas y respuestas sistemáticas que permiten dar sentido al mundo en todos sus aspectos. En este curso, podrían distinguirse dos o tres grandes etapas, si bien en Weber carecen de toda obligatoriedad o necesidad. Estas etapas serían la magia, la religión y el conocimiento secularizado. Implícitamente, estas fases sugieren un mayor o menor progreso en la racionalización.²³

²² Es más que un conjunto nuevo de respuestas a preguntas antiguas. El sentido de la vida, la posibilidad de vida más allá de la muerte y el tema de la salvación o la condenación van a quedar fuera o en el límite del pensamiento secularizado.

²³ Este criterio podría ser análogo a la distinción entre sociedades pre-estatales y sociedades con Estado (Georg Hegel) o sociedades sin clases y sociedades clasistas (Marx). Si bien, para Weber, no hay nada necesario en este curso, una vez que se accede a tal o cual etapa esta proporcionaría medios intelectuales más poderosos, como el acceso a nociones abstractas.

5. Diálogo entre culturas: ¿más allá de Weber?

Mientras Samuel Huntington ha caracterizado la escena contemporánea como un irremediable «choque de civilizaciones», hay quienes proponen el «diálogo entre culturas». Tanto una como otra posibilidad están ausentes en la obra y en el pensamiento de Weber. Sin embargo, desde los campos que este ilumina, podría haber algún interés por el diálogo intercultural como un recurso final ante ese trágico agotamiento espiritual de Occidente que acompaña al «desencantamiento». Irónicamente, categorías hoy tan actuales en las ciencias sociales como 'paradigmas' y 'discursos' van, en principio, en sentido contrario al postular, explícita o implícitamente, la no traducibilidad de unos y otros.²⁴

Muy lejos de estos planteamientos, sin pasar por las categorías de Weber y planteando como problema por resolver el eurocentrismo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos ha propuesto una «hermenéutica diatópica» como un camino por el que una cultura puede trascender sus propios límites e ir al encuentro de otras. Santos plantea que el diálogo intercultural necesita partir del reconocimiento de puntos débiles o incompletos en la propia cultura (la dólida imagen weberiana de Occidente podría ir en esa dirección). De esta manera, por ejemplo, Occidente moderno podría precaverse frente a flagrantes eurocentrismos, de modo que pueda neutralizarlos. Ilustrando la idea, Santos nos dice cómo desde el *dharma* de la cultura hindú (lo que mantiene y da cohesión y fuerza a cualquier cosa) los derechos humanos occidentales son incompletos, entre otras razones, porque Occidente otorga derechos solo a quien puede exigir deberes. El resultado es que la naturaleza y las generaciones venideras están excluidas. Inversamente, desde los derechos humanos, el *dharma* es incompleto, pues, al privilegiar la armonía, oculta las injusticias y desconoce el valor del conflicto como elemento de cambio. Explica Santos que, a diferencia del *dharma* especial, el *dharma* común otorga una «mismidad espiritual» a todas las criaturas y promueve un sentido de cuidado mutuo y de apartarse de la violencia y del daño; sería posible, así, una «concepción mestiza» de los derechos humanos. Sin embargo, todo esto requiere que una cultura esté insatisfecha consigo misma. Si bien Weber reconocía los puntos débiles de Occidente moderno, mirar hacia otras culturas estaba mucho más allá de su pensamiento.²⁵

6. ¿Es posible el diálogo entre desiguales?: sociedades coloniales y algo más

Visto este fascinante planteamiento desde una sociedad como la peruana, un problema que encuentro, al menos a juzgar por los ejemplos presentados

²⁴ El «choque de civilizaciones» se sitúa, fundamentalmente, en el plano de la política entendida como fuerza, violencia y guerra. Como veremos, el «diálogo entre culturas» es también político, pero va en una dirección jurídica y cultural.

²⁵ SANTOS, Boaventura de Souza. «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». *Análisis político*, n.º 31, mayo-agosto, 1997, pp. 2-15. También en *El otro derecho*, n.º 26, 2002.

por Santos, radica en que, en principio, el diálogo requeriría de niveles de desarrollo cultural —¿de racionalidad?— comparables. ¿Qué ocurre cuando ello parece no tener lugar?²⁶

Si utilizásemos el esquema evolutivo que presentamos hace unos párrafos atrás para analizar el caso peruano, ¿qué encontraríamos? En nuestro medio, existe una ingente y creciente masa de estudios etnohistóricos y antropológicos sobre los tópicos más diversos. Sin embargo —y lamentablemente—, son ajenos a la problemática de la racionalización. Así, los discursos sobre la multiculturalidad, por lo general, asumen acriticamente la igualdad entre las culturas y se enfrentan al abismo del relativismo cultural. Se trata de discursos herederos del pensamiento liberal clásico, el cual ha sido llevado al plano de las colectividades. La antropología fundamenta su *ethos* en la noción de etnocentrismo, ya examinada en páginas anteriores, con lo cual llega a resultados análogos. Ignora, así, el problema de la racionalización de la cultura (porque, seamos claros, no es que lo haya descartado tras examinarlo, sino que lo ha pasado por alto).

Esto marca una diferencia, por ejemplo, con nuestros pensadores «clásicos», como Mariátegui y Belaunde, así como —de nuevo— con el propio Quijano. Coincidentemente, todos ellos se ocuparon del tema y destacaron la diferencia en los niveles de racionalización que han conformado los mundos socioculturales en el territorio peruano. Así, Mariátegui estimaba que la religión solar incaica no pudo sobrevivir por ser estrictamente dependiente del poder político y por carecer de categorías que pudiesen enfrentar a la teología católica.²⁷ Por el contrario, las religiones locales prehispánicas sí podrían sobrevivir, en una condición más o menos clandestina, por tener —dicho en términos weberianos— un carácter más bien «mágico», ligado a los ciclos naturales y, sobre todo, agrícolas, que apenas si requieren de un cuerpo sacerdotal o de una iglesia. Polemizando con Mariátegui, Belaunde, por una parte, remarca la ausencia de unidad religiosa en el Imperio (una «confederación de fetichismos») y, por otra, que recién con el cristianismo la política deja de ser estrictamente teocrática.²⁸ Hay, pues, convergencia entre las apreciaciones de ambos, las cuales se sitúan claramente en el campo de la racionalización, amén de la diferenciación interna de la estructura social, otro tema central del pensamiento weberiano.

Más contemporáneamente —¿todavía dentro del eurocentrismo?—, Quijano decía de los mundos andinos prehispánicos que no habían alcanzado aún «el grado de objetivación y formalización [...], esto es un grado equivalente de “intelectualización” [al logrado por las culturas hindú, arábica y china]». Sin embargo, aquí agrega el componente político, que, en los argumentos de los otros dos pensadores, no aparece suficientemente explícito, y, aunque sea

²⁶ No tengo la menor idea de qué piensa Santos con respecto a la radical igualdad o desigualdad entre culturas, pero de ello no depende la siguiente reflexión.

²⁷ Al respecto, Mariátegui afirmaba: «La religión incaica carecía de poder espiritual para resistir al Evangelio» (MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 13.ª ed. Lima: Amauta, 1968, p. 130).

²⁸ BELAUNDE, Víctor Andrés. «La realidad nacional». En Víctor Andrés Belaunde. *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, t. III, p. 79. También cfr. BELAUNDE, Víctor Andrés. «Peruanidad». En Víctor Andrés Belaunde. *Obras completas*. Lima: Lumen, 1987, t. V.

mucho lo que se escape en una formulación tan sucinta, afirma lo siguiente: «En tales condiciones, la destrucción de las sociedades indígenas de América Latina implicó a la larga el *progresivo deterioro del universo cultural indio* [es decir, indígena], su incapacidad para generar sus propios intelectuales, y competir con la cultura de los dominadores [las cursivas son nuestras]». ²⁹

Esto abre una rendija hacia un razonamiento contrafáctico, es decir, ¿qué hubiera ocurrido con esos niveles de intelectualización sin la conquista española o, aun si tras ella, los indígenas hubieran mantenido sus propios intelectuales? Mariátegui y Belaunde no se plantean este interrogante, pero lo que aquí interesa no es lo contrafáctico como tal, sino la pregunta por las condiciones bajo las cuales una sociedad puede (o no) desplegar sus posibilidades, así como la pregunta por cuáles son estas y cómo determinarlo. Una cultura es algo más de lo que ella misma es en cualquier momento de su trayectoria.

De una u otra manera, los tres autores reconocen, para el caso peruano, la diferencia entre magia y religión, sin que aparezca una manera de resolver la heterogeneidad así constituida más que a través de la aculturación en el catolicismo, sustentada enérgicamente por Belaunde. Su réplica a Mariátegui forma parte de una controversia originada desde las campañas de evangelización y extirpación de idolatrías que se prolonga hasta nuestros días: ¿logró la colonia —Quijano agregaría «la colonialidad»— una conversión del mundo indígena que implicara el acceso de este a rasgos centrales de la racionalidad occidental? ¿Tiene sentido, al respecto, una noción como la de 'sincretismo', asumida por la antropología contemporánea? ¿Puede haber sincretismo —y, en todo caso, en qué términos— entre una religión cuya razón de ser es el logro de una salvación ultramundana específica y conjuntos de creencias y rituales donde dicha salvación se encuentra por completo ausente? ¿Puede la liberación ser asumida —y en qué términos— por afuera de la idea de salvación? ¿Tenía razón Quijano cuando, en 1965, hablaba de los «mitos modernos», como el de Inkarri, que la población campesina indígena desarrollaba y que implicaban «cambios radicales en el modelo tradicional de interpretación de su mundo social»? ³⁰

7. A modo de recapitulación y conclusión

- a) El término 'eurocentrismo' es poco afortunado desde el punto de vista semántico. Una y otra vez, en su uso corriente, tiende a confundirse con 'europeo'. Atendiendo a su contenido efectivo, este requeriría, más bien, de una expresión tan alambicada —y horrenda— como 'etnocentrismo albo-moderno'. Al menos, así, se destaca la dimensión racial —tan central en el concepto— y se elimina la espuria referencia geográfica. Reconocemos, eso sí, que es una expresión estéticamente infeliz.

²⁹ QUIJANO, Aníbal. «Dominación y cultura». En *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980, pp. 29-30.

³⁰ QUIJANO, Aníbal. «El movimiento campesino en el Perú y sus líderes». En *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores, 1979, p. 140.

- b) Sin embargo, desde el punto de vista del contenido, la matriz a la que alude no puede ser recortada «a la medida» ni puede separarse, arbitrariamente, dominación y liberación. Por último, no hay uno sino múltiples eurocentrismos, desde los más flagrantes hasta los más sutiles. Por ello, uno siempre puede quedar como más o menos eurocentrista frente a recusaciones más radicales.
- Es desde el interior del mundo occidental que el pensamiento anti-eurocéntrico se constituye y se nutre. Por ejemplo, hasta donde se sabe, la categoría de 'etnocentrismo' fue acuñada en Occidente y solo en Occidente. El concepto de 'diálogo entre culturas' se estructura sobre la noción de 'diálogo', que, independientemente de que es originaria de Occidente, es central a Occidente moderno. Es desde ahí que se propone universalmente y hace pareja con una cierta concepción racional del ser humano.
 - Tanto en lo que recusa como en lo que demanda, el anti-eurocentrismo de Quijano y Wallerstein es también europeo, occidental y humanista, si no cristiano. No es ninguna novedad hablar de la afinidad entre la idea de liberación y la de salvación. ¿Pero es la primera un simple sucedáneo de la segunda?
- c) La expansión económica, cultural e ideológica de Occidente constituye un desafío para las formaciones sociales que le son exteriores. Es debido a esta que terminan encontrándose movimientos de «no alineados», «tercermundistas» y «anti-globalización», entre otros, tanto frente a Occidente como también entre sí a través de él. La única opción es, pues, trabajar al interior del movimiento universal que aquel ha creado e imprimir nuevos contenidos a la vieja agenda occidental: universalidad, derechos humanos, democracia, libertad, reconocimiento y liberación.
- d) En el plano personal, Weber fue siempre un hijo de la civilización occidental que, no obstante los intensos estudios que hizo de altas culturas asiáticas y a diferencia de algunos contemporáneos suyos, nunca fue atraído por ellas, ni siquiera por el mundo latino europeo, salvo como objeto de estudio en sus años de estudiante universitario.
- e) El doble interrogante de Weber de, por un lado, por qué solo en Occidente florecieron ciertos desarrollos culturales y, por otro, por qué estos tienen un alcance universal es, en realidad, una sola pregunta. Si no se les considerase universales, el primero tendría tanta relevancia como preguntarse por qué el «beso» que consiste en frotar una nariz contra otra se da solamente entre los esquimales. Hay, pues, un eurocentrismo de fondo en la pregunta weberiana, pero que tiene una base real: que Occidente ha planteado un desafío universal.
- f) El pensamiento de Weber puede ser útil de dos maneras para el desarrollo y clarificación de estos temas: por un lado, en virtud de la multidimensionalidad que reconoce a la acción social, lo cual lleva a preguntarse por las configuraciones que ella adquiere en cada cultura; por otro, al indagar por las configuraciones específicas que en las culturas existe entre lo verdadero, lo bueno y lo bello. Agregáramos, a esto último, lo útil.
- g) Aun considerando su pesimismo ante el futuro de Occidente, no se encuentra, en los textos de Weber, indicios de un cuestionamiento a la civilización occidental moderna desde desarrollos o categorías no occidentales. Weber es, además, ajeno a todo diálogo entre culturas, si bien este

acercamiento, en su época, fue propiciado por algunos intelectuales que podríamos llamar tardo-románticos. ¿Qué decir del interés actual de muchos occidentales por la búsqueda de respuestas existenciales y espirituales en las culturas del lejano Oriente?

- h) Lo que aparece con más claridad en Quijano es el esfuerzo por dejar de pensar el futuro de regiones como América Latina desde las categorías liberales de Occidente moderno: Estado-nación, democracia, etc. La condición colonial de América luso-española, así como del Caribe, es una realidad que no fue vivida ni conceptualizada por quienes fundaron y desarrollaron las ciencias sociales; por eso, desde ellas, es tan difícil dar cuenta de manera justa (es decir, objetiva) de su realidad histórica.
- i) Las reflexiones anti-eurocéntricas deben preguntarse si existe una heterogeneidad (y desigualdad) en cuanto a la racionalización en las formaciones sociales latinoamericanas y, si así fuera, qué implicaría ello políticamente: ¿pueden entrar en diálogo y debate con Occidente moderno o solamente pueden defenderse de él?

Bibliografía

BELAUNDE, Víctor Andrés

1987a [1930] «La realidad nacional». En Víctor Andrés Belaunde. *Obras completas*. Lima: Lumen, t. III.

1987b [1957] «Peruanidad». En Víctor Andrés Belaunde. *Obras completas*. Lima: Lumen, t. V.

BELL, Daniel

1964 *El fin de las ideologías*. Madrid: Tecnos.

BENDIX, Reinhard

1964 *Nation-Building and Citizenship. Studies of our Changing Social Order*. Nueva York: Wiley and Sons.

GERMANI, Gino

1969 *Sociología de la modernización. Estudios teóricos, metodológicos y aplicados a América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

KERR, Clark y otros

1963 *El industrialismo y el hombre industrial. Los problemas del trabajo y la dirección en el desarrollo económico*. Buenos Aires: EUDEBA.

MARIÁTEGUI, José Carlos

1968 *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 13.ª ed. Lima: Amauta.

PAJUELO, Ramón

2000 «El lugar de la utopía: aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder». En Daniel Mato (coord.). *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Caracas: CLACSO, CEAP, FACES y Universidad Central de Venezuela. También en PAJUELO, Ramón. *El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder* [en línea]. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, 2006. <<http://www.globalcult.org.ve/pdf/Pajuelo.pdf>>.

QUIJANO, Aníbal

- 1979 «El movimiento campesino en el Perú y sus líderes». En *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 1980 «Dominación y cultura». En *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- 2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En E. Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- 2001 «Colonialidad del poder, globalización y democracia». En Aníbal Quijano. *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual. También en PAJUELO, Ramón. *El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder* [en línea]. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, 2006. <<http://www.globalcult.org.ve/pdf/Pajuelo.pdf>>. Asimismo, en QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, globalización y democracia* [en línea]. [Santiago de Chile]: Banco de datos RRojas, 2005. <<http://www.rrojasdatabank.org/pfpc/quijan02.pdf>>.

RUANO DE LA FUENTE, Yolanda

- 1996 *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*. Madrid: Trotta.

SANTOS, Boaventura de Sousa

- 1997 «Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos». *Análisis político*, n.º 31, mayo-agosto, 1997, pp. 2-15. También en *El otro derecho*, n.º 26, junio, 2002.

SUMNER, William Graham

- 1940 [1906] *Folkways. A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners, Customs, Mores and Morals*. Nueva York: Dover Publications.

WEBER, Max

- 1969 *Economía y sociedad*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- 1973 [1917] «El sentido de la "neutralidad valorativa" de las ciencias sociológicas y económicas». En *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 1986 [1919] «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- 1987 [1920] *Ensayos sobre sociología de la religión*. 2.ª ed. Madrid: Taurus, 1987, t. I.
- 2004 [1904-1905] *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.