

S L O L L



X Alfonso Muñoz
Víktor Bensús

Quijano o la Liberación como (im)Posibilidad.



Es posible emanciparnos de la forma hegemónica de conocimiento? ¿Por qué habríamos de intentarlo? Estas son dos preguntas centrales que trataremos responder, brevemente, en este artículo. Esta reflexión no es gratuita, surge a partir de la lectura del texto de Anibal Quijano: *Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina*.

Quijano es representante de una corriente teórica conocida como *Antieurocentrismo*, cuyo fin puede resumirse en la búsqueda de formas de conocimiento que trasciendan la que ellos consideran hegemónica, es decir, el eurocentrismo. Una primera definición del eurocentrismo podría ser entenderlo como aquél tipo de conocimiento basado en la experiencia particular de la Europa Occidental y que fue impuesto a otras sociedades a través del expansionismo colonial y económico-capitalista propio de aquella perspectiva del mundo. Entonces, el eurocentrismo se nos presenta como una forma de ser, pensar y hacer particular de un grupo, pero impuesta a todos como verdad universal. Es esto último el punto de partida de los autores antieurocéntricos como Wallerstein o Quijano: develar las incoherencias, falacias e ilegitimidad de un sistema de carácter alienante.

El eurocentrismo se nos presenta como una forma de ser, pensar y hacer particular de un grupo, pero impuesta a todos como verdad universal

Ahora bien, lo que pretendemos hacer es una revisión crítica del análisis y propuesta de Quijano, no como una crítica estéril, sino con el fin de reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones que presenta el antieurocentrismo. ¿Qué diferencia nuestra perspectiva de la crítica estéril? Pues, el intento por renovar y refrescar los medios por los cuales se busca conseguir el fin de "combatir al eurocentrismo". Entonces bien, adelantamos que nuestra hipótesis afirma que no es posible un antieurocentrismo no-eurocéntrico (al menos desde la perspectiva que presenta Quijano), lo cual ya señala ciertas contradicciones dentro de la propuesta antieurocéntrica, las cuales es imperativo reconocer. Para esto, recurriremos a una base teórica enmarcada en la superación hegeliana a la *Crítica kantiana*, a saber, la noción de *Aufhebung*. Así mismo, partiremos de la noción de *síntoma* (social) recogida en la teoría lacaniana de análisis de ideologías, para la identificación de aquél elemento que permite identificar la necesidad de revisar aquello que Quijano propone. A continuación vamos a sintetizar brevemente el texto de Quijano.

Quijano entiende el eurocentrismo como *perspectiva de conocimiento* hegemónica. Para fines del presente análisis, tenemos que distinguir entre dos dimensiones implicadas en la idea de perspectiva: por un lado, una *forma determinada de producir conocimiento*; por otro lado, una *situación histórica desde la cual se produce conocimiento*.

Siguiendo a Quijano, la característica principal del eurocentrismo, como *forma* de producir conocimiento, es la combinación entre dualismo y evolucionismo. Esto es, una perspectiva que concibe el mundo y sus regiones a partir de pares de categorías opuestas y desigualmente valoradas, y proyecta el mundo y sus regiones como “encaminables” hacia el “polo positivo” de dichas dicotomías.

¿Qué hace Quijano al respecto? Su ideal y proyecto de liberación implica una valoración positiva de la misma y una valoración negativa de su situación opuesta: la dominación (dicotomía jerárquica liberación/dominación). La modernidad, redefinida como liberación, es valorada positivamente frente a la colonialidad del poder (dicotomía jerárquica modernidad/colonialidad). A lo que cabe agregar una tercera dicotomía jerárquica, mismidad/alienación, que está implícita en la conclusión de Quijano: es tiempo de dejar de ser lo que no somos. Con base en estas “valoraciones desiguales”, se busca y espera que quienes se encuentran bajo dominación se encaminen hacia una situación de liberación. Proceso que es visto como una evolución deseable.

Entonces, lo que vemos es que Quijano no logra romper con la forma dualista y evolucionista de conocer, si bien se trata de un dualismo y evolucionismo peculiares. Cabe resaltar la peculiaridad de la propuesta en cuanto permite dilucidar y luchar contra las *relaciones* de poder, cosa que permanece encubierta si miramos las regiones del mundo en referencia con menores o mayores *niveles* de desarrollo. Digamos que “hay dicotomías y dicotomías”. Pero hay que notar que dicha peculiaridad no hace a la propuesta menos *eurocéntrica en cuanto forma de conocer*; es lo que es: un eurocentrismo *peculiar*.

Ahora, para entender el eurocentrismo como *situación* desde la que se produce conocimiento -y responder si Quijano es o no es eurocéntrico en este segundo sentido-, tenemos que fijarnos en la historia más que en las categorías.

Como somos parte de una estructura de poder que está organizada alrededor de relaciones coloniales -piensa Quijano-, fundadas sobre la dominación de las razas indias, negras y mestizas, entonces el modelo europeo de formación del Estado-nación democrático, que ha sido adoptado como propio e impuesto por los grupos dominantes en América Latina, es un modelo que no nos corresponde.

Tampoco calzan con nuestra realidad los modelos de revolución tal como se elaboró en Europa, sea en su versión democrático-burguesa o en la socialista. Baste mencionar que no tenemos nada similar a un paso de un orden feudal a un orden capitalista, ni siquiera ha habido alguno de dichos órdenes como configuración social homogénea. Antes bien, el patrón de poder colonial y capitalista articula sistémicamente formas distintas de control sobre el trabajo.

Teniendo en mente estas dos cuestiones, dice Quijano: “aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva

“Estamos frente a una pretensión crítica del eurocentrismo que es antieurocéntrica en cuanto el sujeto que pretende conocer el mundo se sitúa en otra experiencia histórica, desde la que puede develar las relaciones de dominación”

eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. [...] Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada” (pp. 225-26). El problema reside, pues, en un desencuentro entre nuestra experiencia y la perspectiva de conocimiento con la cual proyectamos, modelamos y valoramos dicha experiencia. Pero aquí el término perspectiva apunta, más que a una forma de producir conocimiento a partir de ciertas categorías, a la situación o punto de vista histórico desde el que vemos el mundo.

Al sentir como propia y ubicar como centro referencial la situación y experiencia de los dominados, puede sacarse a la luz -y proponer luchar contra- las relaciones de dominación. Nótese que, en tanto realidad particular, el centro no es el mismo que el del eurocentrismo. Esto es, dejar de vernos en un espejo ajeno para pasar a reconocer nuestra propia experiencia histórica y plantear ideales en base a ello. Cosa que es una evolución positivamente valorada. Por tanto, podemos decir que la propuesta de Quijano *no es eurocéntrica en tanto situación desde la cual se enfoca la realidad*.

Entonces, estamos frente a una pretensión de crítica del eurocentrismo, que es antieurocéntrica en cuanto el sujeto que pretende conocer el mundo se sitúa en *otra* experiencia histórica, desde la que puede develar las relaciones de dominación.

Sin embargo, este planteamiento no se hace sino por medio de una forma de razonar eurocéntrica, con el mismo tipo de dicotomía jerárquica que el propio Quijano acusa en el eurocentrismo. Más aun, esgrime el valor de la modernidad como punta de lanza de su proyecto teórico-ideológico de liberación. Aunque en cierto modo Quijano se apropia del concepto de modernidad, y lo redefine básicamente como potencial liberador, no puede renegar totalmente de su origen, y en ello se revela también el hecho de que Quijano no logre superar del todo el eurocentrismo al cual critica.

El concepto lacaniano de síntoma puede resultar útil para entender lo que pasa aquí. Zizek nos explica por qué Lacan señala que fue Marx quien inventó el síntoma, en la perspectiva psicoanalítica. Es decir, Lacan encuentra que existe una homología entre el análisis interpretativo de Marx –en lo referente al sistema capitalista- y la interpretación de los sueños de Freud. De esta homología, Zizek pasa a hablarnos del *síntoma social* como herramienta para el análisis de las ideologías. Es decir, más allá de que se identifique una teoría, pensamiento o discurso es ideológico, lo interesante es el análisis de su *forma*. En este sentido, lo característico de la ideología es que se nos presenta como universal; es aquí donde entra a tallar la noción de síntoma social, a saber, el caso específico de la estructura ideológica que devela su no-universalidad. Esto es, un elemento del sistema que no va acorde con la unidad del mismo, pero cuyo rol e importancia para aquél son imperativos. En el caso del análisis del capitalismo de Marx, el síntoma que identifica es el de los “derechos y deberes burgueses”, como bien señala Zizek, en tanto que los trabajadores creen ser libres y actúan como tales al vender su fuerza de trabajo, pero, una vez vendida, es apropiada por los capitalistas. Es decir, ya no son dueños de su propia fuerza de trabajo (no son libres), sin embargo, se asume que lo son en tanto que, libremente, la vendieron.

Entonces, volviendo a nuestro autor, nos parece claro que el síntoma de su propuesta sería la pertenencia del concepto de modernidad a él, en cuanto implica *una noción de libertad*. En otras palabras, la modernidad podría ser vista como síntoma en tanto que un planteamiento como el de Quijano conllevaría, necesariamente, a imponer una forma de entender la libertad (y los derechos) que no es sino occidental. En términos más concretos, la propuesta de Quijano exige un paso previo antes de llegar al reconocimiento de “otras” culturas y formas de conocer: Imponer la idea de que se debe crear un espacio de lo que Habermas llama acción comunicativa.

Cabe preguntar si semejante propuesta puede tener proyección universal. Es decir, esa libertad, esa concepción de libertad, ¿es compartida por todas las poblaciones de todo el Mundo? El espacio en el cual la libertad se dé incluso como campo de conflicto implicaría que se compartan las mismas reglas del juego y la misma concepción de diversos temas (libertad, derechos, etc.). Es aquí donde puede notarse que una posición como la de Quijano no se logra desligar completamente de algunos rasgos que critica.

Para terminar con este punto, traigamos a colación aquello por lo cual Jacques Lacan encuentra tan útil una frase de Rimbaud: *Yo es otro*. Es porque se vincula con una de sus frases más célebres: El deseo es el deseo del Otro. ¿Qué quiere decir esto? Pues que nuestros deseos no son sino ser *objeto de deseo* del otro, lo cual significa que la constitución de nuestro *yo* se da en base a lo que suponemos que el otro desea y a nuestro deseo de satisfacer ese (supuesto) deseo. En este sentido, recurrir a un “yo” desligado del eurocentrismo no es del todo válido: así como quienes vivimos en los países “periféricos” tenemos una historia distinta, con organizaciones e instituciones particulares, nuestras sociedades también han adoptado ciertas características de carácter eurocéntrico en tanto están vinculadas con las sociedades euro-occidentales. Entonces, esto nos lleva a reconocer, como bien señala Quijano, lo ilegítimo de la adopción de una forma de conocimiento, en cuanto impuesta; pero, además, nos exige reconocer que la re-producción de nuestras sociedades se da en base a las *formas* en las cuales hemos constituido instituciones históricamente europeas y, más allá del fin buscado, es desde ellas desde las cuales hablamos.

De esto puede desprenderse otra consecuencia, expresada en otra frase de Lacan: *“Aquellos que saben, yerran”*. ¿Qué quiere decir esto? Pues que no necesariamente servirá de algo el auto-reconocimiento como “dominados” puesto que, a fin de cuentas, debemos suspender ese conocimiento por un momento y recurrir a instituciones “eurocéntricas” –según cómo las entiende nuestro autor- para poder hacernos escuchar o para poder “darle voz a los sin-voz”, como suele decirse: la voz es siempre la voz de un Otro. Parafraseando la fórmula: “Aquellos que se saben dominados, yerran al pensar que el saberlo los hace libres, pues siguen utilizando los medios que provee el mismo sistema para combatirlo”.

¿Cómo queda, entonces, la crítica del eurocentrismo que pretende hacer Quijano? Para resolver esta cuestión, será de utilidad que hagamos una digresión teórica sobre la idea de crítica en dos importantes filósofos alemanes: Kant y Hegel.

Para Kant, la crítica se plantea en su sentido etimológico: separar, delimitar. Se trata de delimitar hasta dónde a la razón le es posible conocer, tarea que ha de hacerse desde los propios límites de la razón. A partir de una separación radical que hace entre *sujeto* (que es el que porta las categorías que hacen posible el conocimiento) y *objeto* (que es lo que se aspira a conocer), Kant llega a la conclusión de que la razón sólo puede conocer aquella dimensión del objeto que pueda ser impregnado de categorías racionales (o el "objeto subjetivado", digamos). Lo que a la razón pura le es posible conocer no es, entonces, la cosa en sí misma (*noumeno*), sino una apariencia de la cosa (*fenómeno*).

Frente a ello, la concepción de dialéctica en Hegel implica conjugar posiciones distintas hasta que se obtengan contradicciones, las cuales no agotarán el desarrollo de la reflexión, sino que nos llevarán a una "etapa superior de verdad superior que une los extremos de esas contradicciones" -como bien señala Gadamer-, a saber, la *negación de la negación de la posición* o, lo que vulgarmente se conoce como "síntesis". Es este el campo de la *Aufhebung*: este término, como Hegel lo utiliza, implica tanto "suprimir", "conservar" y "elevar". Usualmente traducido como "superación", es un término negativo en primera instancia, en tanto que demuestra el carácter contradictorio de algo; sin embargo, también implica el conservar todos los elementos de verdad inherentes a las contradicciones, y elevar esos elementos a una verdad que "circunda y une a todo lo verdadero" -nuevamente, palabras de Gadamer.

Vemos esto como una superación de la crítica kantiana, la cual oponía lo nouménico a lo fenoménico. Es decir, de acuerdo con la teoría del conocimiento kantiana, lo nouménico era inaccesible a la reflexión, al conocimiento, por lo cual el ámbito de la crítica se limitaba a lo fenoménico: el conocimiento de la cosa en sí misma, resultaba imposible. (Esto sugiere la pregunta de si es posible una crítica que no implique la finitud radical de la razón ni un dualismo ontológico). Hegel,

supera esa dicotomía (y sus implicaciones en la teoría del conocimiento, en especial en lo referente a la dualidad sujeto-objeto) hablando acerca de un absoluto y suprimiendo la "cosa en sí". Auto-reconocimiento como lo otro de sí que es sí mismo (dialéctica), como síntesis de múltiples determinaciones. La unidad radical se plasma en la conocida afirmación: "todo lo real es racional y todo lo racional es real".

¿Qué tiene que ver esto con Quijano? -se preguntará más de un lector. Pues la crítica de Quijano, como hemos visto, no se plantea sino dentro de los propios límites del eurocentrismo. Se trataría de una crítica en el típico estilo kantiano, aunque con la peculiaridad de que no es consciente de sí misma, sino confundida y contradictoria. De manera muy simplificada, podemos decir que los pasos que da Quijano son: (1) reconocer que nuestra perspectiva está teñida del eurocentrismo en cuanto perspectiva de conocimiento hegemónica; (2) negar esa perspectiva hegemónica, y pretender plantear otra pero, en realidad, hacerlo desde esa misma perspectiva. Desde un punto de vista hegeliano, esto puede verse como (1) la posición y (2) la negación de la posición. Quijano no emprende el camino de regreso, esto es, de reconocer que su propio ser, su propio conocimiento de la historia y su propio proyecto político tiene una raíz absolutamente eurocéntrica. Tampoco reconoce que está inmerso en esa modernidad caracterizada por la capacidad de negarse a sí misma, y que lo que representa su trabajo no es sino un eurocentrismo que se niega a sí mismo.

Creemos que sólo a partir de ese auto-reconocimiento, de esa reconciliación de su voluntad y libertad con la necesidad de sus determinaciones, sería posible una cierta liberación. Ahora bien, esto podría tomarse como la condena al eurocentrismo, sin embargo, consideramos que es el primer paso para intentar romper el hecho de que cierta forma de conocimiento se imponga como la única (legítima) y, "superarla" recogiendo aquello que pueda ser útil para una interacción entre sociedades y culturas de forma más o menos equitativa. Es decir, no podemos olvidar que el poder es un concepto relacional y que su aparición es posible más allá de las intenciones de igualdad que se tengan, lo que varía es el grado en que esto se da. Finalmente, nos gustaría hacer hincapié en que la liberación es un camino largo (sino infinito), pero necesario, en tanto fin al cual apuntar, sin dejar de reconocer que implica la intención de universalidad, lo que nos lleva más allá del plano del debate teórico: al debate ideológico.

Bibliografía:

- GADAMER, Hans-Georg. "Hegel y Heidegger". En: La Dialéctica de Hegel. Cinco Ensayos Hermenéuticos. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 125-146.
- KANT, Immanuel. "Prólogo de la Primera Edición" y "Prólogo de la Segunda Edición". En: Crítica de la Razón Pura. México: Taurus, 2006, pp. 7-35.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. 2000.
- ROCHABRÚN, Guillermo (comp.). Foro de Discusión sobre Anibal Quijano y el Eurocentrismo. Lima: 2008. Inédito.
- VERA, Rodrigo. El Significado Metafísico de la Idea de Libertad en Kant y su Transformación por Hegel. Lima: 2008. Inédito.
- VERA, Santiago. Del Saber Fenoménico Kantiano a la Fenomenología del Espíritu en Hegel. Lima: 2008. Inédito.
- ZIZEK, Slavoj. "¿Cómo Inventó Marx el Síntoma?". En: Ideología. Un Mapa de la Cuestión. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 329-370.