

Interculturalizar la ciencia social

¿Una quimera?: El espejo eurocéntrico (o la negación del “otro”) de la mirada “ilustrada” sobre América Latina¹

Yuri F. Tórrez²

“La mirada no puede ir más allá del reflejo. El reflejo soy yo”
(Carlos Fuentes, Zona Sagrada)

Todo proceso intercultural supone el reconocimiento del “otro”, como sujeto provisto de una experiencia vivida producto de una acumulación histórica. En este contexto, los procesos de relacionamiento entre la ciencia social de cuño moderno y los sujetos, particularmente subalternizados, en América Latina se (re)configuraron a partir de procesos de representación marcadas, sobre todo, por estigmatizaciones inclusive raciales que establecieron la distancia entre ambos de lo cual devinieron procesos de estigmatización. Ahora bien, desde la conquista ibérica, las prácticas de pensamiento social en América Latina, por un lado, acompañaron los distintos procesos socio/políticos hegemónicos que, en términos generales, respondieron ideológicamente a modelos civilizatorios importados de los centros metropolitanos para la configuración de un orden social de características coloniales y a posteriori poscoloniales. Y por otra parte, frente a la embestida política/ideológica y epistémica de los sectores subalternos, particularmente indígenas, como se argumentará más adelante, aflo-

ró en el pensamiento social “ilustrado” su pretendida visión científicista e ilustrada para analizar/estudiar el estado naturaleza desligándolas de cualquier consideración de cualidad religiosa, moral o metafísica para reducir sus interpretaciones en torno a la facticidad neutra y la naturaleza social. En todo caso, estas miradas occidentales se alimentaron recurrente y primordialmente con categorías universales y unívocas influyentes en la manera de abordar la realidad (social, cultural y política) de las tierras amerindias, o mejor dicho, Abya Ayala. En consecuencia, este proceso epistémico fue derivación de una concurrencia de factores articulados a un patrón cognoscitivo que responde en su esencia, a una visión de características eurocéntricas, en el caso de América Latina se extiende hasta la mirada de la ciencias sociales contemporáneas. En función de estas referencias generales, en lo que sigue, el objetivo principal del presente ensayo es examinar las cuestiones teóricas centrales en torno a las implicancias filosóficas y epistémicas de los procesos de comprensión o de abordaje sobre la

- 1 Este artículo forma parte de las reflexiones de la tesis doctoral en curso titulada Los Ángeles caídos: El espejo eurocéntrico de la politología boliviana.
- 2 Sociólogo y comunicador cochabambino. Candidato a Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos en la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Quito (Ecuador). Maestría en Ciencias políticas. Docente universitario en la Carrera de Sociología (UMSS-Cochabamba), de la Carrera de Comunicación Social de la Universidad Católica Boliviana-Unidad Cochabamba y en el Diplomado de Ciudadanías Interculturales de la Universidad PIEB e investigador social del Centro Cuarto Intermedio (Cochabamba), y del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) (Buenos Aires). Tiene varios libros y artículos científicos en revistas nacionales e internacionales.



realidad latinoamericana. Para este fin se acudió a la metáfora del espejo, con su consecuente adjetivo, eurocéntrico, en esta dirección el posicionamiento y los reflejos procedentes del espejo de la naturaleza (Rorty 1979) en la mirada marcada por un régimen escópico (Jay 2003) y disciplinario (Foucault 1980) de las ciencias sociales de la modernidad con relación a la realidad socio/política y cultural, el mismo como se argumentará tiene su génesis en el descubrimiento mismo de América Latina.

Argumentaciones sobre los alcances epistémicos y ontológicos del espejo

Michel Foucault (1980) inicia *El Orden del Discurso* con el análisis de *Las Meninas*, cuadro del pintor español Velásquez a partir del cual expone el papel del ojo y, sobre todo, del espejo en la configuración de la naturaleza de la representación: la metáfora del espejo como mecanismo simbólico la cual no solo replica la realidad; sino, sobre todo, la significa. Vale decir, “el sentido es producido, dice Foucault, a través de este complejo inter-juego entre presencia (lo que ves, lo posible) y ausencia (lo que no ves, lo que ha sido desplazado al marco). La representación trabaja tanto por medio de lo que no está mostrando como de lo que está” (Hall 1997: 40). Por lo visto, el reflejo del espejo va condicionando de carácter innegable en la mirada del espectador. Para dilucidar más esta cuestión es necesario recurrir a un fragmento de la lectura foucaultiana sobre *Las Meninas*:

En el sentido de la profundidad, la princesa está superpuesta al espejo; en el de la altura, es el reflejo el que está superpuesto al rostro. Pero la perspectiva los hace vecinos uno del otro. Así, pues, de cada uno de ellos sale una línea inevitable; la nacida del es-

pejo atraviesa todo el espesor representado (y hasta algo más, ya que el espejo horada el muro del fondo y hace nacer, tras él, otro espacio); la otra es más corta; viene de la mirada de la niña y sólo atraviesa el primer plano. Estas dos líneas sagitales son convergentes, de acuerdo con un ángulo muy agudo, y su punto de encuentro, saliendo de la tela, se fija ante el cuadro, más o menos en el lugar en el que nosotros lo vemos. Es un punto dudoso, ya que no lo vemos; punto inevitable y perfectamente definido, sin embargo, ya que está prescrito por las dos figuras maestras y confirmado además por otros punteados adyacentes que nacen del cuadro y escapan también de él (Foucault 1980: 26).

De este fragmento se deduce que el espejo es un mecanismo de representación, en la misma se destaca no sólo el locus donde se está observando el objeto, sino se da cuenta, sobre todo, el posicionamiento: el lugar de enunciación (Mignolo 2003) del observador ya que la mirada oscila entre dos centros, dos sujetos, dos posiciones con respecto al objeto de la observación. En esta perspectiva, la ausencia de la mirada adquiere una relevancia central, derivada en dos dimensiones: la primera asociada a la *hybris* localizada en un territorio jerárquico –el punto dudoso, Foucault (1980) dixit–, de la cual se observa sin ser visto, es decir, a ocultas. En todo caso, esta idea más adelante se profundizará con mayor detalle cuando se desentrañe el concepto de la *hybris* del punto cero (Castro-Gómez 2005), y la segunda dimensión articulada a los mecanismos de invisibilizar o negación del “otro” ya que no sólo el propio espejo sino los reflejos emanados del mismo fragmentan la realidad de lo cual irrumpen imágenes espectrales configurando las condiciones ontológicas propicias para re-presentar, sobre todo, al “otro”, aunque suene paradójico, por la vía de la ausencia (o negación) del “otro”. Por lo visto, estas dos

dimensiones son convergentes y complementarias ya que patentizan la observación jerarquizada, ponderada y vigilante como dará cuenta Foucault (1980) en el proceso de configuración de la realidad representada –o construida– a la semejanza de este observador omnisciente y escondido, el mismo configura –o construye– la imagen especular del “otro” a consecuencia de los reflejos producidos por el espejo de este observador invisible o como diría Foucault (1980) de unas formaciones discursivas dadas. Paradójicamente la construcción de este “otro” a semejanza propia es la edificación de un alter ego con secuelas tormentosas. Desde ya la lectura lacaniana se ha interesado en dilucidar el estadio del espejo como una identificación o imago del sujeto: la realidad representada o la ilusión subjetiva emanada de los reflejos del espejo generan una imagen especular.

Ahora bien, de esta construcción narcisista producida por el espejo deviene la negación de la alteridad, como dice Jean Baudrillard (1997) al plantear que la relación sujeto a sujeto estaría siempre regida por esta dinámica, restando sólo alteridad para los objetos que por no haber atravesado por la experiencia del espejo, pueden manifestarse en su alteridad radical y evadir la proyección de lo mismo. De acuerdo a esto, “el sujeto consigue existir, en su alteridad, únicamente en los límites de su identidad” (Baudrillard 1997:122). Y no así desde la perspectiva del “otro”.

Ciertamente, el espejo en su dimensión ontológica y epistémica es constitutivo de la filosofía moderna, es decir, el pensamiento como conciencia histórica que sería la fuente de todas las imágenes

especulares, como diría Heidegger³. No obstante, se debe precisar que el espejo adquiere una dimensión representativa. Sobre el efecto representativo del espejo, Richard Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* explica:

Son imágenes más que proposiciones, y metáforas más que afirmaciones, lo que determina la mayor parte de nuestras convicciones filosóficas. La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas –algunas exactas, y otras no– y se puede estudiar con métodos puros, y no empíricos. Sin esta última idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Sin esta última idea, no habría tenido sentido la estrategia de Descartes y Kant –obtener representaciones más exactas inspeccionando, reparando y limpiando el espejo (1979: 20).

Ahora bien, esta última idea de la depuración del espejo tiene indudablemente su dimensión fenomenológica articulada a las ideas neopositivistas que, a la vez, fueron nutriendo al conocimiento científico. No obstante, lo representativo no necesariamente es real, sino lógico. De allí surge la sospecha cierta sobre la imagen que hay en el espejo-pensamiento, es decir, en el valor cognoscitivo del pensamiento occidental. De la misma forma, Foucault (1967) da cuenta que el espejo no solamente tiene una dimensión quimérica; sino también la dimensión heterotópica. Vale decir:

El espejo es una utopía, porque es un lugar sin lugar. En el espejo, me veo donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente detrás de la superficie, estoy allá,

3 Según Richard Rorty “La forma en que Heidegger vuelve a contar la historia de la filosofía nos permite ver los comienzos de las imágenes cartesianas en los griegos así como las metamorfosis de estas imágenes durante los tres últimos siglos” (1979: 21).



allá donde no estoy, especie de sombra que me devuelve mi propia visibilidad, que me permite mirarme allá donde estoy ausente: utopía del espejo. Pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo existe realmente y tiene, sobre el lugar que ocupo, una especie de efecto de retorno; a partir del espejo me descubro ausente en el lugar en que estoy, puesto que me veo allá. A partir de esta mirada que de alguna manera recae sobre mí, del fondo de este espacio virtual que está del otro lado del vidrio, vuelvo sobre mí y empiezo a poner mis ojos sobre mí mismo y a reconstituirme allí donde estoy; el espejo funciona como una heterotopía en el sentido de que convierte este lugar que ocupo, en el momento en que me miro en el vidrio, en absolutamente real, enlazado con todo el espacio que lo rodea, y a la vez en absolutamente irreal, ya que está obligado, para ser percibido, a pasar por este punto virtual que está allá (1967: 46).

Indudablemente, la heterotopía, como se vera más adelante, desempeñó un papel crucial en la configuración del pensamiento y, por supuesto, en la filosofía occidental. En todo caso, la incertidumbre sembrada en torno a que el pensamiento es puramente representativo, es decir, si sólo refleja la realidad es una cuestión ciertamente cuestionable; la idea de la heterotopía alude al retorno de lo visual restituido por el espejo marcada por esta cuestión insalvable de la perspectiva (o la mirada) y, en consecuencia, de las posibilidades de distorsión no solamente con relación a la realidad, sino en la misma relación con el "otro".

Por lo visto, esta noción del espejo en el pensamiento y la filosofía occidental es consecuencia directa del *cogito, ergo sum* cartesiano⁴. Ahora bien, esta idea en torno

a la conciencia, sin duda, subyace ciertos procedimientos cartesianos y hegelianos preocupados por capturar la realidad factual mediante la racionalidad; sin embargo, autores como Heidegger o Wittgenstein manifiestan:

...nos hacen ver el fenómeno histórico de las imágenes basadas en el espejo, la historia de la dominación de la mente de Occidente por las metáforas oculares, dentro de una perspectiva social. Los dos se centran en el individuo singularmente favorecido más que en la sociedad –en las posibilidades de mantenerse al margen del banal auto-decepción característica de las últimas fechas de tradición decadente (Rorty 1979: 21).

Ciertamente, la predominancia de la mirada moderna sobre el espejo no ha permitido desentrañar las dimensiones epistémicas y ontológicas fondeadas en el marco de la cultura occidental de rasgos universalizantes y unívocos.

Desde el psicoanálisis, retomando los aportes de Jacques Lacan (2005) sobre el estadio del espejo como una identificación o imago del sujeto y desplazada esta idea a la comprensión del proceso de configuración ideológica y epistémica sobre la realidad da cuenta de los mecanismos narcisistas que subyacen en el proceso de edificación del conocimiento científico. En esta perspectiva se desprende que el "otro" como tal no existe y, por lo tanto, el espejo lacaniano es un espejo narcisista. En rigor, este tema de los efectos del espejo fue –y es– crucial para la configuración –y constitución– de la realidad en la que (pre)dominaría una mirada proveniente de los reflejos emanados por el

4 La metáfora del espejo fue apelada por diferentes autores, es el caso de Jean Baudrillard cuando explica los procesos espectrales producidos por el imaginario revolucionario construido por el marxismo y asevera: "Está más o menos claro (a pesar de las proezas exegéticas de los estructuralistas marxistas) que el análisis de la forma/representación (el status del signo, del lenguaje que gobierna todo el pensamiento occidental), la reducción crítica de esa forma de colusión con el orden de la producción y la economía política, escapó a Marx" (2000: 13).

espejo narcisista. Se produce una (cosmo) visión sesgada –y/o distorsionada– de la realidad y, sobre todo, en la imagen auto-creada del “otro”. Desde ya, se trata como dice Fernando Calderón: “Construimos, pues, nuestra propia identidad a través de la mirada de los otros. Y la identidad es problemática porque resulta ser un mecanismo de control entre el deseo y la censura” (Calderón y Sanjinés 1999: 76). Vale decir, la teoría de los espejos en la versión lacaniana: el sujeto es determinado, fundamentalmente, por el enunciado ya que como dice Lacan (2005) en el otro no hay ningún significante que en un momento dado pueda responder por lo que soy. El sujeto solo aparece en tanto encuentre el significante que ya había allá.

Con el propósito de explicitar los efectos tempestuosos producidos por los reflejos del espejo en la constitución del sujeto es menester y pertinente dar cuenta de la preocupación literaria prestada, por ejemplo, por el escritor argentino Jorge Luis Borges a esta cuestión. En un sentido simbólico el escritor argentino se dedicó a dilucidar con minuciosa prolijidad la cara y contracara de la realidad, por la vía del espejo, dando cuenta que la imagen especular es todo cuanto rodea a la realidad. Borges imaginó que todas las cosas se duplicaban, que todo hombre tenía su alter ego como reflejado en un espejo secreto. Al respecto, el último fragmento del poema Espejos de Borges es categórico:

Dios ha creado que se arman
de sueños y las formas de espejo
para que el hombre sienta que es reflejo
y vanidad. Por eso nos alarman (1997:67).

Ahora bien, en el ejercicio de mirar al otro se entra en el juego de los espejos. Espectro viene de Especto que significa espejo. Entonces, al mirar el sujeto al otro miramos en un espejo y ve un espectro, su

propia imagen a la vez, siendo común ver en el otro a uno mismo. Al mirar en el espejo, espectro de uno mismo, es revelador de aquello que no se sabe del sujeto y las imágenes emergentes de ello vistos en un contexto que rodea al sujeto y que mira y completa su identidad.

La categoría de estadio del espejo y de lo imaginario aludido por Lacan como se explicó anteriormente tiene una intrínseca relación sobre los efectos/implicaciones epistemológicas producidas por el espejo. Bajo esta perspectiva, se hace necesario articular la noción lacaniana del espejo con el régimen escópico trabajado por Martín Jay (2003) sobre la mirada. En este contexto, reviste una crucial importancia el análisis de Jay sobre Los Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis de Jacques Lacan:

Aquí el autor [Lacan] nos da una complicada explicación de los modos en los que el sujeto es situado en un campo visual dividido entre un ojo que mira un espacio geoméricamente ordenado que se extiende ante él y una mirada, con la cual los objetos ‘miran a su vez’ el cuerpo del ojo que está mirando. Aunque el formalismo modernista procuró trascender el régimen escópico perspectivista identificado con el ojo en su versión más cartesiana, en realidad lo sustituyó por una opticalidad pura en que suprimió la tensión entre el ojo y la mirada (2003: 289).

Por lo visto, la matriz donde se funda el régimen escópico pertenece al cogito cartesiano que localizó a la mirada en un trono desde el cual los otros sentidos cumplieron roles subordinados. Esta idea desplazada a la perspectiva epistémica y ontológica ciertamente produce influencias en el ámbito de las ciencias sociales. Como diría Jay “Nuestras epistemologías más influyentes han estado siempre centradas en lo ocular” (2003: 254).



La necesidad de la “objetivización”, dicho sea al pasar, condición sine qua non de las ciencias sociales modernas se basa fundamentalmente en la necesidad de la “observación fáctica” es aquí donde juega un rol crucial la visión: el ojo sobre los “hechos sociales” como diría Emile Durkeim para la aprehensión de los “objetos de estudio” como tales. Por lo expuesto, el “régimen escópico” formaría parte ineludible de los procesos de configuración de las ciencias sociales, ya que la mirada lógica de cuño cartesiano es parte inherente de los mecanismos epistémicos y ontológicos de la aprehensión de los objetos de estudio en cuestión. En esta lógica, el papel de los regímenes escópicos de la modernidad es clave para desentrañar aquellos procesos de representación subyacentes de la construcción epistémica con relación al “otro”. Al respecto, Richard Rorty (1979) en su *Filosofía y espejo de la naturaleza* sostiene “en el modelo cartesiano inspecciona entidades modeladas sobre las imágenes retinales [...]”. En la concepción de Descartes –que llegó a ser la base de la epistemología ‘moderna’–, lo que hay en el ‘espíritu son representaciones” (1979: 45). Ciertamente, el perspectivismo cartesiano se constituye en un arquetipo visual a partir de la cual los mecanismos de representación –fundamentalmente, con relación al “otro”– operan a través de aquellos reflejos emanados por el espejo para la configuración identitaria del sujeto. Entre una de las aristas de la representación es aquella articulada a la noción focaultiana de la vigilancia epistémica, cuestión constitutiva de la mirada moderna. Vale decir, aquí está presente aquella noción o diferenciación entre el ojo del cuerpo y el Ojo de la Mente, –pensamiento, intelecto o perspicacia– fue identificado como aquello que separa a los hombres de las bestias (Rorty 1979: 44). Ahora bien, esta jerarquización en la perspectiva de la mirada científica se

asienta fundamentalmente en una observación omnisciente que se traduce en “la idea de ‘contemplación’, del conocimiento de los conceptos o verdades universales en cuanto, convierte al Ojo de la mente en la modelo inevitable de la forma superior de conocimiento” (1979: 44).

En rigor, el ojo en el proceso de configuración de la representación es un dispositivo epistémico diferenciador que se refleja en el desempeño de la mimesis de una realidad configurada parcialmente; no solo por los reflejos producidos amen a la luz sino fundamentalmente por el locus de enunciación privilegiado a partir de la cual se construye la imagen del otro. En lo que sigue a partir de las consideraciones planteadas anteriormente sobre el espejo y el régimen escópico se analizará con mayor detalle su implicación en la disposición de la mirada eurocéntrica (pre) dominante en el abordaje de las ciencias sociales sobre América Latina.

Efecto epistémico del espejo eurocéntrico sobre América Latina

El discurso de la modernidad se centró, entre otras cosas, en la jerarquización social, la misma se asentó en un dispositivo ideológico de cuño eurocéntrico. En este sentido, ¿de qué manera la metáfora del espejo posibilita desentrañar las implicaciones epistémicas e ideológicas del descubrimiento de América Latina y su continuum histórico en la impregnación en las ciencias sociales?

La constitución –o imposición– del orden social/político hegemónico en América Latina no puede entenderse sin el papel epistémico/ideológico desplegado por un dispositivo cultural que posibilitó la configuración del imaginario colonial. En este sentido, este orden social/político supuso el disciplinamiento de las ciencias sociales que configuró un pensamiento

social, la génesis de este pensamiento data desde el descubrimiento de América.

La reflexión sobre el disciplinamiento del pensamiento social latinoamericano se inscribe, por lo tanto, en el horizonte colonial de la modernidad, el mismo tiene como su rasgo distintivo el haber establecido una jerarquía y una estructura epistémica de poder ligadas fundamentalmente a los modelos civilizatorios afines al paradigma de la modernidad y, en consecuencia eurocéntrico (Lander, 2000). Por lo visto, este proceso de construcción epistémica de la modernidad configuró una “geopolítica de conocimiento”. Al respecto, Walter Mignolo explica:

América Latina es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la ‘modernidad’, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, ‘América Latina’ se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser ‘modernos’ como si la ‘modernidad’ fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder (Walsh 2002: 18).

Ciertamente, el proceso de edificación epistémica e ideológica en América Latina, desde sus inicios, marca un continuum histórico de los procesos de construcción de aquel imaginario colonial, el mismo posibilitó la legitimación de un orden social e ideológico que permanece inclusive en la actualidad, su expresión más ilustrativa y contemporánea es el modelo neoliberal.

Ahora bien, para entender el proceso de construcción ideológica es necesario recurrir a la metáfora del espejo que permitirá desentrañar el epistemicidio (De Souza Santos 1998), provocado por el descubrimiento de Abya Yala y luego la invención de América Latina. Desde el psicoanálisis, Jacques Lacan (1991), como se vio anteriormente, se ha interesado en dilucidar el estadio del espejo como una identificación o imago del sujeto. Esta idea desplazada al proceso de configuración ideológica y epistémica de América Latina es reveladora de los mecanismos narcisistas que subyacieron en la construcción del imaginario colonial. Veamos:

El espejo como metáfora es uno de los tropos que permite comprender la construcción identitaria en el proceso de “observación” a América Latina por parte de Europa desde 1592. Ahora bien, mientras las “imágenes culturales nos remite a la idea de lo ‘otro’; el espejo nos devuelve ‘lo mismo’” (Mitre 2006:5). Precisamente, esta idea del espejo como mecanismo subjetivo se ha enraizado a lo largo del discurrir histórico del pensamiento occidental desde el proceso de la conquista ibérica. Como diría Walter Mignolo “la modernidad reflejada a sí misma en el espejo” (2003: 27). Ciertamente, el espejo eurocéntrico como mecanismo epistémico e ideológico en la construcción de América Latina supuso la negación del “otro”⁵.

Asimismo, este establecimiento epistémico se desplaza en un contexto signado por el predominio del pensamiento utópico moderno que afloró en el período renacentista. No debemos olvidar, el Renacimiento⁶ marcó significativamente a Europa ya

5 Al respecto, Olver Quijano dice: “La ‘invención’ de América Latina da cuenta, entonces, de un no reconocimiento y en consecuencia, de la negación de la alteridad, proceso posibilitado por un intenso encubrimiento propio de la instauración de un proyecto con ontología y teleológica eurocéntrica, en otras palabras, de la cultural occidental y su pretensión de hacerse universal y occidental” (2002: 36).

6 Sobre la influencia del renacimiento en la configuración del canon epistémico/ideológico sobre la mirada de América Latina, Enrique Dussel explica: “se ‘inventó’ el ‘ser asiático’ de lo encontrado. [...] América fue inventada a imagen y semejanza de Europa [...]. El ‘ser asiático’ –y nada más– es un invento que solo existió en



que descubrió gracias a ésta, entre otras cosas, el papel por el cual se difundieron las ideas de la filosofía greco/romana. En el caso específico de las ideas helénicas constituyeron en referentes “científicos de objetividad” inequívocos para “ver”, o mejor dicho, para inventar a América Latina a su “propia semejanza”, es decir, de los europeos. Vale decir, “el conocimiento ‘objetivo’ que había sido acumulado y con esos ‘conceptos’ interpretó e imaginó a Europa, y por esa vía muchas veces la inventó” (Montiel 2006: 7). Dicho de otra forma, el objeto de estudio, en este caso específico, América Latina, fue también construido en función de los imaginarios propios europeos, pues este proceso cognoscente “es constituido de ‘propiedades’ que le otorgan esa identidad [la europea, en este caso específico], lo ‘definen’, esto es, lo deslindan y al mismo tiempo lo ubican respecto de los otros ‘objetos’ [en este caso específico a América Latina]” (Quijano 1997: 441). Este conocimiento objetivo, asumido por los ibéricos con relación a su objeto de estudio, en este caso específico, América Latina se constituyó en la pretensión científica que impregnaría, a la larga, a las ciencias sociales latinoamericanas.

El pensamiento filosófico moderno asentado en la Razón es el fundamento epistémico central para el abordaje de la realidad social, en este caso, “la razón se reconozca a sí misma, no sólo como sujeto y objeto, sino que se sitúe más allá de ese acto reflexivo, esto es, fuera de sí” (Mitre 2006: 5). Es decir, el posicionamiento en el

“más allá” marcó al conocimiento científico de occidente, es decir, estableció jerarquías epistémicas en la relación entre sujeto y el objeto de investigación configurando una distancia ontológica (Dussel 1997). Como resultado de este proceso de distanciamiento en la relación sujeto/objeto emerge “el sujeto aislado” conformando un presupuesto epistémico de lo que se vino a denominar como el cogito ergo sum cartesiano (Quijano 1997: 441). En todo caso, esta distancia cognoscitiva fue una constante en el proceso de producción de conocimientos sobre la realidad latinoamericana que posibilitó analizar a las sociedades latinoamericanas enmarcadas bajo la lupa de la lógica binaria civilización/barbarie⁷.

Una de las consecuencias emanadas de la colonialidad se centra, fundamentalmente en aquella deformada por la imagen del espejo en la configuración de la realidad socio/cultural de América Latina. Al respecto, Anibal Quijano dice:

Aplicada de manera específica a la experiencia histórica latinoamericana, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento opera como un espejo que distorsiona lo que refleja. Es decir, la imagen que encontramos en ese espejo no es del todo quimérica, ya que poseemos tantos y tan importantes rasgos históricos europeos en tantos aspectos, materiales e intersubjetivos. Pero, al mismo tiempo, somos tan profundamente distintos. De ahí que cuando miramos a nuestro espejo eurocéntrico, la imagen que vemos sea necesariamente parcial y distorsionada.

Aquí la tragedia es que todos hemos sido conducidos, sabiéndolo o no, queriéndolo

el imaginario, en la fantasía estética y contemplativa de los grandes navegantes del Mediterráneo. Es el modo como ‘desapareció’ el Otro, sino como ‘lo Mismo’ ya conocido (el asiático) y solo reconocido (negado entonces como Otro): ‘encubierto’ (1994: 38-41).

7 Sobre la invención del “otro” y de los mecanismos epistémicos/ideológicos para el disciplinamiento y la domesticación de la alteridad y la instauración de la barbarie como forma ontológica y epistémica. Edmundo O’Gorman sostiene: “...en la invención de América y en el desarrollo histórico que provocó hemos de ver, pues, la posibilidad efectiva de la universalización de la Cultura de Occidente como único programa (sic) de vida histórica capaz de incluir y ligar a todos los pueblos, pero concebido como tarea propia y no ya como resultado de una imposición imperialista y explotadora” (1957: 98).

o no, a ver y aceptar aquella imagen como nuestra y como perteneciente a nosotros solamente. De esa manera seguimos siendo lo que no somos. Y como resultado no podemos nunca identificar nuestros verdaderos problemas, mucho menos resolverlos, a no ser de una manera parcial y distorsionada (2000: 225-226).

Ciertamente, aquel espejo eurocéntrico (pre)dominante en la mirada sobre América Latina marcó a las ciencias sociales: racismo científico, patriarcado, progreso, entre otros se constituyeron en los supuestos y prejuicios del pensamiento europeo sobre América Latina (Lander, 1997). En rigor, el espejo eurocéntrico impide ver al “otro”, eso sucedió por ejemplo en el caso boliviano cuando la imposición de los estereotipos fue un forjador de identidades. Lo “indio” o lo “cholo” en Bolivia, no sólo lo son “en sí” ni “para sí” mismos sino ante todo “para otros”; o sea, son autoimágenes; de estereotipos o contraestereotipos (Barragán, s.f.). Al respecto, de estas consecuencias producidas por el espejo eurocéntrico en la configuración de identidades, Silvia Rivera señaló: “la identidad de uno no se mira en el otro como un espejo para reencontrar un sentido afirmativo a lo que en principio no es sino un insulto o prejuicio racista y etnocéntrico” (1993: 27).

Ahora bien, el espejo eurocéntrico por excelencia forma parte de aquel dispositivo epistémico de la *intelligentzia* ilustrada que con una mirada fondeada en una matriz colonial van realizando su tarea académica/intelectual en su dimensión interpretativa. Vale decir, esta doble característica de esta *intelligentzia* ilustrada, a la vez como locus de enunciación, deriva a su segundo rasgo: hacedores epistémicos,

el mismo se acentúa con mayor intensidad cuando está articulada al pensamiento hegemónico en auge. Por ejemplo, la expansión de la economía neoliberal en América Latina posibilitó paralelamente –el surgimiento de los think tanks “ilustrados” que con un discurso versado en la democracia representativa articuló este último con el discurso de la economía de mercado, para ello su análisis se redujo a la institucionalidad democrática, desdeñando otros factores de índole socio/cultural.⁸

Por lo visto, la constitución de los diferentes órdenes social/políticos hegemónicos en América Latina no puede entenderse sin el papel epistémico/ideológico desplegado por un dispositivo cultural. En este sentido, este proceso de disciplinamiento de las ciencias sociales latinoamericanas configuró un pensamiento social signado por el espejo eurocéntrico. En todo caso, este disciplinamiento del pensamiento latinoamericano se inscribe en el horizonte colonial de la modernidad, el mismo tiene como su rasgo distintivo el haber establecido una jerarquía y una estructura epistémica de poder ligadas, fundamentalmente a los modelos civilizatorios afines al paradigma de la modernidad.

Ahora bien, la pregunta clave es saber: ¿cuál es la génesis de esta epistemología científica moderna? Al respecto, Walter Mignolo en su libro *The Darker Side of Renaissance* explora una tesis referida a que el descubrimiento de América trastoca la cartografía establecida por los europeos en la que el centro étnico y el centro geométrico de observación coincidían. Esta ruptura geográfica emergente del descubrimiento de América gravita

8 Al respecto, Javier Sanjinés dice: Como [Xavier] Albó afirma, la teoría de los dos ojos fue muy importante porque puso en atención en aquellos aspectos sociales y culturales que están relacionados con los estudios de la etnicidad. A menudo deja de lado la politología (Albó olvida referirse también a los temas de género), la etnicidad es lo que Albó llama la ‘silueta’ (2005: 180).



decisivamente en el imaginario científico europeo, sobre todo, en los procesos de representación cultural. Siguiendo con la tesis de Mignolo “la cartografía incorporó la matematización de la perspectiva que [...] supuso la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la adopción de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación” (Castro-Gomez 2005: 62). En este sentido, la pretensión científica del “interprete” de la realidad socio/política posibilitó ubicarse en una posición jerárquica o un locus enuntiadus privilegiado (como diría Walter Mignolo), desde el cual inquirió la realidad social. En todo caso, a partir de esta vena intelectual, la “cultura europea” pasó a ser un prototipo cultural de rasgos universales.

En este sentido, con el propósito de desentrañar teóricamente los rasgos de este posicionamiento jerárquico de corte eurocéntrico, Santiago Castro-Gómez construye el concepto de la *hybris* del punto cero que permite explicar la pose de endiosamiento que asume el sujeto:

la *hybris* del punto cero al que se refiere a una forma de conocimiento que eleva pretensiones de objetividad y cientificidad partiendo del presupuesto de que el observador no forma parte de lo observado. Esta pretensión puede ser comparada con el pecado de la *hybris*, del cual hablaban los griegos, cuando los hombres querían, con arrogancia, elevarse al estatuto de dioses. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de un *Deus absconditus* que puede ver sin ser visto, es decir que puede observar el mundo sin tener que dar cuenta a nadie, ni siquiera a sí mismo, de la legitimidad de tal observación. Equivale, por tanto, a instituir una visión del mundo reconocida como válida, universal, legítima y avalada por el Estado. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo (2005: 2).

La conquista ibérica transitó paralelamente a la inquisición española que en los siglos XV y XVI influyó intelectualmente en la pretendida jerarquía epistémica. Al respecto, Caro Baroja, dice: “La universidad era escuela de la violencia intelectual; en ella se desarrollaba una especie de *hybris*, de ‘valer más’ intelectual” (1994: 14). Ciertamente, esta *hybris* a posteriori se alojó en el imaginario colonial de las ciencias sociales latinoamericanas y fue fundamental para el *loci* de enunciación (Mignolo 2003) de cuño eurocéntrico (Lander 2000). En consecuencia, esta matriz colonial –como diría Patricio Noboa (2005)– implicó que la producción de conocimientos con pretensiones científicas de occidente y, sobre todo, con una mirada que “echó anclas” en el régimen escópico de carácter ocular-céntrico (Jay 2003), en su esencia este patrón civilizatorio dominante en los procesos de jerarquización cognoscente de la representación cultural/identitaria que por la vía de la violencia epistémica (Spivak 2003), no sólo es una cuestión aditiva, sino fundamentalmente constitutiva de la modernidad ya que la “construcción del imaginario de la ‘civilización’ exigía necesariamente a la producción de su contraparte: el imaginario de la ‘barbarie’ ” (Castro-Gómez 2000: 151). Precisamente, esta relación binaria civilización/barbarie refleja de manera inequívoca e ilustrativa el colonialismo interno (Rivera 1993) impregnado en los ámbitos intelectuales/académicos que en su generalidad respondieron al orden socio/político de raigambre colonial en el devenir histórico de América Latina y en ese sentido, siguiendo la propuesta de Rodolfo Stavenhagen (1971) se hace necesario que la ciencia social sea más comprometida con la realidad social y política.

Por lo visto, el mito de la modernidad como el eje discursivo de la constitución

política e ideológica hegemónica, factor clave para la configuración de orden social de raigambre colonial. La idea de progreso que acariciaban las elites en el fondo fue una caricatura de los modelos civilizatorios de Occidente. El colonialismo se arraigó en el discurso del progreso, y estas prácticas discursivas fueron legitimadas por la vía del pensamiento social. En este sentido, los fundamentos epistémicos occidentales de “observar” la realidad social desde posiciones jerárquicas, desde la *hibrys* del punto cero, como diría Castro-Gómez, es un hilo que cruza el pasado colonial hasta hoy, la idea de la objetividad científica, la visión holística (homogénea) y la noción teleológica (el progreso) fueron los fundamentos centrales del mito de la modernidad, permitió a una elite de letrados obtener un posicionamiento privilegiado, es el caso específico de los emergentes intelectuales bolivianos que configuraron un *locus enuntiadotis* “ilustrado” para edificar epistémicamente el orden social y político hegemónico neoliberal, en ese sentido resulta interesante la “teoría de los dos ojos”⁹ del katarismo boliviano como posibilidad epistémica cierta de revertir la mirada del “espejo eurocentrado” y “ocular-céntrico” de la modernidad y encontrar nuevos derroteros para interculturizar las ciencias sociales en América Latina, particularmente en un momento crucial (momento constitutivo, diría Zavaleta) para la nueva configuración estatal, particularmente, en el caso boliviano.

Bibliografía

- ALBO, Xavier
1987 “From MNRistas to kataristas to katari”, En: Stern, Steve (ed.) *Resistance, Rebellion, and Consciousness in the Andean Peasant World*. Madison: University of Wisconsin Press.
- BARRAGAN, Rossana
S./f. “Entre polleras, lliqllas y ñañazas: Los mestizos y la emergencia de la tercera república” *Aruwiyiri*, 1:1, La Paz (en prensa).
- BAUDRILLARD, Jean
1997 *Crimen Perfecto*, Barcelona: Anagrama.
- BORGES, José Luis
1997 *El hacedor*. Madrid: Alianza Editorial.
- BOROJA, Caro
1994 *El señor inquisidor*. Madrid: Editorial Alianza Cien.
- CALDERON, Fernando y SANJINES, Javier
1999 *El gato que ladra*. La Paz: Plural Editores.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago
2000 “Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura” en S. Castro Gómez (editor). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Instituto Pensar/Centro Editorial Javeriana, pp. 94-107.
- 2005 *La poscolonialidad explicada a los niños*. Jigra de Letras 5. Ed. Popayán: Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura
1998 *De la mano de Alicia*. Lo social y lo político en la posmodernidad. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- DUSSEL, Enrique
1997 *Filosofía de la liberación*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.

9 Según Javier Sanjinés “Uno de los aspectos fundamentales del katarismo es su teoría de los dos ojos (Albó, 1987: 402). Con ella el katarismo situaba el análisis de la sociedad en dos ejes visuales: uno veía Bolivia como problema de las naciones oprimidas (pueblos y grupos étnicos sojuzgados) que fueron olvidadas por el estado. Para este ejercicio de visualización social, era insuficiente aplicar a Bolivia la visión occidental, sistémica, que observa exclusivamente con el ojo mental de la razón [...] Si la ingeniería institucional se empecinaba en comprender la realidad desde los modelos occidentales de la gobernabilidad, el katarismo moderado combinó esos modelos de racionalización con la lectura de la realidad concreta. En este proceso, la ‘teoría de los dos ojos’ modificó el cartesianismo racionalista del ojo mental” (2005: 179-179).



- 2000 "Europa, modernidad y Eurocentrismo" en Lander, Edgardo (comp). La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.
- FOUCAULT, Michel
1980 El orden del discurso. Barcelona: Tusquets.
- HALL, Stuart
1997 "El trabajo de la representación" (traducción) Representation. Cultural representations and signifying practices. Londres: Sage.
- JAY, Martín
2003 Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural. Buenos Aires: Paidós.
- LACAN, Jacques
2005 "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como nos revela en la experiencia psicoanalítica" en Ideología. Un mapa de la cuestión" Slavoj Žižek (comp)., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- LANDER, Edgardo
2000 Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. en Lander, Edgardo (comp). La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. CLACSO.
- MIGNOLO, Walter
2003 Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Editorial Akal.
- MITRE, Antonio
2006 "La noción de identidad en la tradición racionalista y el tema de la modernidad" en Atar a la Rata N° 18. pp. 4-5. Cochabamba.
- MONTIEL, Edgar
2006 "América en las utopías de la modernidad" en Juguete Rabioso N° 121. La Paz.
- NOBOA, Patricio
2005 "La matriz colonial, los movimientos sociales y los silencios de la modernidad" en Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas. Editora Catherine Walsh. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Editorial Abya-Yala.
- O'GORMAN, Edmundo
1957 La invención de América. México: Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, Aníbal
1997 "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en Anuario Mariateguiano. N° 9, Lima.
2000 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en Edgardo Lander (compilador). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO: Buenos Aires.
- QUIJANO, Olver
2002 De sueño a pesadilla colectiva. Elementos para una crítica político-cultural del desarrollo. Cauca: Alcaldía Municipal Cajibío.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia.
1993 "La raíz: colonizadores y colonizados," en Albó y Barrios (coordinadores). Violencias encubiertas en Bolivia. Cultura y política. La Paz: CIPCA, pp, 26-139.
- RORTY, Richard
1979 La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid: Closas.
- SANJINEZ, Javier
2005 El espejismo del mestizaje. La Paz: IFEA. PIEB.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty
2003 "¿Puede hablar el subalterno?" Revista Colombiana de Antropología, 39, pp.297-364.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
1971 "Como descolonizar las ciencias sociales" en Sociología y subdesarrollo. Editorial Nuestro Tiempo: México DF.
- WALSH, Catherine.
2002 "Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo en Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino, editado por C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez. Quito: UASB/ Abya Yala.