

¿Hay una filosofía postcolonial en América Latina? Fuentes y argumentos de la contra-hegemonía

Stefan Knauß¹

Resumen: En el presente trabajo me ocupo del pensamiento latinoamericano y su relación con la cultura europea y occidental, en particular me concentro en la teoría (post) colonial. El primer paso es conectar conocimiento y localización para presentar la relación asimétrica de poder entre Europa y Latinoamérica, tal como fue establecida en el periodo colonial después de 1492. Esta discusión nos lleva a pensadores como Anibal Quijano, Enrique Dussel y Walter Dignolo, quienes conciben la *colonialidad* como el discurso de poder y conocimiento que domina la relación entre centro y periferia. En tanto que la colonialidad establece un dualismo entre una posición hegemónica y una subalterna. Los pensadores latinoamericanos usan esta supuesta posición subalterna, tanto para criticar el discurso de la modernidad occidental, como también para clarificar su identidad desde la perspectiva de la liberación. Esto lo hacen desde la perspectiva de la opresión política, económica y epistémica. Aquí se conecta la crítica del discurso colonial del pensamiento latinoamericano con los estudios post-coloniales, donde la pretensión de liberación cultural y material en sentido práctico es la pretensión que los divide.

Palabras claves: Estudios postcoloniales, Latinoamérica, eurocentrismo, colonialismo.

Abstract: In this paper I am dealing with Latin-American thought and its critical relation to European and Western culture, in particular I am concentrating on (Post) Colonial Theory. The first step is to connect knowledge and location to express the asymmetrical power relation between Europe and Latin-America as it was established in the colonial period after 1492. It turns out the thinkers like Anibal Quijano, Enrique Dussel and Walter Dignolo perceive *coloniality* as that the discourse of power and knowledge which governs the relation between center and periphery. While coloniality establishes a dualism of a hegemonic and subaltern position, Latin-American thinkers use the supposed subaltern position to criticize the discourse of Western modernity as well as to clarify their identity for the sake of liberation from various kinds of political, economic and epistemic oppression. Whereas the critique of the colonial discourse connects Latin-American thinking to the Postcolonial Studies, the aim of material and cultural liberation in a practical sense is what divides them.

Keywords: postcolonial studies, Latin America, euro centrism, colonialism

¹ M. A. Graduate School Society Culture in Motion. Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg

En el año 1968, Augusto Salazar Bondy lanzó la pregunta de si *existe una filosofía en nuestra América* (Bondy 1968). Su tesis consiste en afirmar que, bajo las condiciones de una cultura de la dominación, es difícil emprender una auténtica filosofía en Latinoamérica. Según Bondy, el espíritu enajenado de la cultura de la dominación creó formas de pensamiento, que estimulan imitaciones, mistificaciones, superficialidad, vacuidad de contenidos, etc. La razón de Latinoamérica sería así una razón imitadora (Fornet Betancourt 1997), (Figueroa 1989). Claro que la provocadora toma de posición de Bondy no permaneció sin una respuesta. Fue respondida, por ejemplo, en el ensayo de Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más* (Zea 1969). No quisiera aquí continuar directamente el debate en torno a una auténtica filosofía latinoamericana, sino, en lugar de ello, transformar la pregunta de Salazar Bondy, para inquirir en «existe una filosofía postcolonial en América Latina». Para adelantar la respuesta, quisiera decir inmediatamente que sí, que hay una filosofía postcolonial latinoamericana, aún cuando ella no es idéntica con los *Postcolonial Studies*. Pero, dicho esto, debe agregarse a continuación que los pensadores latinoamericanos no juegan ningún rol en las obras estándar de introducción a los *Postcolonial Studies* (Young 2003). Si, en lugar de esos manuales, uno hojea literatura argentina sobre *Los Estudios (Pos)Coloniales* —como el destacado libro de Karina Bidaseca, *Perturbando el texto colonial*—, se ve confrontado con una lista de autores como Homi Bhabha, Frantz Fanon, Stuart Hall, Emmanuel Levinas, Edward Said, etc. (Bidaseca 2010). Ciertamente se encuentran también en Karina Bidaseca autores latinoamericanos, pero se tiene la impresión de que el campo del debate estuviera determinado por autores del ámbito lingüístico anglófono. Esa situación aclara una lista de reproches, que los representantes locales hacen respecto del carácter de la ciencia. En Latinoamérica hay una tradición propia de pensamiento crítico, que se ocupa del proyecto de “abrir las ciencias sociales”. Esa dirección del pensar es comparable con los *estudios subalternos* en la India, con los trabajos de pensadores africanos y con la “perspectiva postcolonial”, que han establecido en muchas universidades. Del lado de los latinoamericanos deben nombrarse a José Martí, José Carlos Mariátegui, Julio Antonio Mella, en la teoría de la dependencia; a Frantz Fanon en la teoría postcolonial; a Darcy Ribeiro, Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Dignolo y otros.

PENSAR DESDE AMÉRICA LATINA

A continuación consideraré cómo aparece ahora el trabajo de contenidos de la filosofía postcolonial. Javier Amadeo y Gonzalo Rojas intentan, en su artículo *Elementos para una teoría política latinoamericana*, lidiar de modo constructivo con el carácter colonial del discurso de las ciencias sociales y enriquecerlo con una perspectiva latinoamericana (Amadeo, Rojas 2010). Uno de sus primeros reproches afirma que la supuesta objetividad de las ciencias sociales estaría limitada por los standards de una cultura de la ciencia eurocéntrica. Según la visión de Amadeo y

Rojas, se precisa de una «teoría del conocimiento *situada*». En su concepción, los requerimientos del saber no están nunca formulados de modo neutral, sino que están situados siempre, por lo menos, en dos maneras: de modo político-ideológico y de modo geopolítico. Ese estar situado injiere en las tomas de posición, en el marco del proceso de producción de conocimiento. Amadeo y Rojas escriben: «toda forma de conocimiento, toda interpretación del mundo está *situada* desde una perspectiva política e ideológica, desde el posicionamiento de clase y desde la propia subjetividad del autor» (Amadeo, Rojas 2010, 69–70).

De ahí que, para la ciencia social latinoamericana, se imponga la tarea de reconocer, en primer lugar, la formación eurocéntrica de las categorías. Los presupuestos para la elaboración de una teoría del conocimiento crítica *en y desde* la periferia tienen que ver con la producción de conocimiento que está marcada muchas veces por el eurocentrismo. El pensamiento hegemónico sobre América Latina, durante gran parte de la historia del continente, puede ser caracterizado como eurocéntrico. Amadeo y Rojas ven «una continuidad fundamental partiendo desde el pensamiento liberal de la independencia, pasando por el pensamiento conservador del siglo XX, hasta llegar al desarrollismo, en sus diferentes versiones, y a las disciplinas académicas institucionalizadas en nuestras universidades». Según ellos se puede identificar en los mencionados tipos de saberes «un fundamento colonial» a partir de la cosmovisión europea. (Amadeo, Rojas 2010, 78)

Debería estar claro ya que los autores latinoamericanos se ocupan decididamente de la problemática colonial. Su crítica se ubica en el ámbito de los principios de la ciencia. La crítica principal al pensar europeo comprende dos momentos: por un lado, se pone en duda la ontología dualista de Descartes de *res cogitans* y *res extensa*; por el otro, se devela la dimensión política de la ciencia y su justificación de la política colonial. A partir de la ruptura ontológica entre cuerpo y mente, entre razón y mundo, se construye un tipo particular de conocimiento, con dos pretensiones esenciales: ser *objetivo* y *universal*. «Para la modernidad occidental estas separaciones funcionan como justificación para la creación de una visión colonial del mundo, articulada entre el mundo europeo, y las otras culturas del planeta» (Amadeo, Rojas 2010, 80).

La afirmación científica de juicios objetivos y universalmente válidos, que fueron la gran esperanza de la modernidad, se acompañó, en términos de poder político, de la reorganización colonial del mundo. Esa *organización colonial del mundo* y la *modernidad* también tienen efectos sobre la ciencia europea, en tanto ella está ligada inseparablemente a la hegemonía política. Por un lado, ella es dependiente de la primacía política que permite a Europa imponerse sobre sistemas de creencias alternativos, por el otro la ciencia reemprende siempre el intento de fundamentar la dominación política y optimizarla.

Según Immanuel Wallerstein, la conquista de América da inicio a la organización colonial del mundo y, al mismo tiempo, a la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes y del imaginario. Las historias culturales diversas y heterogéneas

fueron incorporadas a un único mundo dominado por Europa. Las experiencias, culturas e historias terminaron también articuladas a un orden cultural mundial en torno la hegemonía europea u occidental (Wallerstein 1974, 2006). A la configuración cultural e intersubjetiva le corresponden las formas de control del trabajo en torno del capital sobre las cuales se estableció el capitalismo mundial. En otras palabras, hay un paralelismo entre la hegemonía de las formas de control de la subjetividad, de la cultura y de la producción del conocimiento. En el pensamiento de Aníbal Quijano, la identidad de Latinoamérica fue producida por el mismo discurso colonial: bajo la conquista fáctica, el exterminio y el sojuzgamiento de los hombres y mujeres en el continente americano, se arribó a la institución de un complejo de saber y de poder en orden a la justificación del actuar europeo (la colonialidad del saber) (Quijano 2005). De ahí que la producción de saber esté ligada, imbricadamente, con cuestiones del poder. Categorías como esclavo, trabajador, indio, negro, pero también hombre y mujer son utilizados de una manera específica por el discurso colonial y manifiestan con ello injusticias estructurales. El pensar sobre relaciones de dominación, de razas y de roles de género es atribuido sin diferenciaciones por Quijano a un discurso de tipo totalizador. Ese discurso es designado por él como modernidad, eurocentrismo, pero también como capitalismo.

Los representantes de la teoría de la dependencia perciben a Latinoamérica, también después del fin formal de la dominación colonial y de las diversas declaraciones de independencia, como siempre dependiente del discurso de la modernidad europea. Walter Dignolo distingue entre *colonialismo* y *colonialidad* para marcar ésta diferencia. Mientras que colonialismo significa el proceso histórico y la época pasada de la conquista, colonialidad caracteriza la lógica de la división del poder y estructura del conocimiento que se establecieron en tiempos del colonialismo. (Dignolo 2005, 7)

El complejo de primacía científica y expansión de poder político se articula en lo que, en palabras de Enrique Dussel, se denomina el “*mito*” de la modernidad. La civilización moderna se presenta como más desarrollada y superior; esa superioridad obliga, como esencia moral, a desarrollar a los más primitivos, a los bárbaros; el camino de este proceso de desarrollo debe ser aquel seguido por Europa; como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en el último caso la violencia, si es necesario, para destruir los obstáculos a esa modernización; esta dominación produce víctimas, y la violencia es justificado por su carácter de sacrificio salvador por el héroe civilizador —el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer dominada, la destrucción ecológica, etcétera—; para el moderno, el bárbaro tiene una “culpa”—por oponerse al proceso civilizador— que permite a la modernidad presentarse no sólo como inocente sino también como emancipadora; por último, y por el carácter civilizador de la modernidad, se interpretan como inevitables los sufrimientos o sacrificios de la modernización de los otros pueblos atrasados (Dussel 2007).

El reproche que Dussel y una lista de otros pensadores tienen, consiste en que la generalidad de las categorías científicas habría sido pensada desde Europa. Además, *Eurocentrismo* es el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa en el siglo XVII, a pesar de que algunas de sus raíces son más antiguas, y que se volvió hegemónica con la consolidación del dominio de la Europa burguesa. (Amadeo, Rojas 2010, 81) De este punto de vista, las relaciones intersubjetivas y culturales de Europa y del resto del mundo fueron codificadas en un juego de nuevas categorías: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, irracional-racional, tradicional-moderno. En resumen, Europa y no Europa. Ésta perspectiva binaria, dualista, de conocimiento, peculiar al eurocentrismo, se impuso como hegemónica a nivel mundial en la misma corriente de expansión del dominio colonial de Europa sobre el mundo.

DECOLONIZACIÓN, JUSTICIA Y LIBERACIÓN

Quisiera resumir otra vez los puntos críticos dirigidos a la ciencia orientada eurocéntricamente: la formación del sistema de saber de la modernidad no puede ser considerada en forma disociada de la formulación del sistema de poder de la colonización. El discurso del saber justifica, sostiene y fundamenta entonces, de múltiples formas, al discurso del poder. Por eso la pretensión de validez universal de la historia y la experiencia europea es rechazada. Contrariamente, el sistema de la ciencia y el “disciplinamiento” están ligados a la historia particular europea. La teoría de la dependencia supone, que las categorías y la justificación científicas, que fueron creadas para legitimar y naturalizar posiciones políticas de primacía, permanecen hasta hoy.

Según la concepción de Rita Segato, el eurocentrismo presenta una «violencia moral permanente». La decolonización implica la liberación de categorías del pensar y de sistemas de saber que se establecieron en tiempos coloniales. Amadeo y Rojas proponen entonces un contraprograma para una ciencia postcolonial. Una nueva ciencia debería plantearse las siguientes metas: 1) el reemplazo del sujeto de conocimiento teóricamente neutral, por el reconocimiento de su rol social como productor de saber; 2) la aceptación de la historicidad de las pretensiones de saber y de la pluralidad de los sistemas de saber; 3) la creación de un sistema de saber con posibilidades de participación; 4) un rol crítico y práctico de las ciencias sociales (Amadeo, Rojas 2010, 84).

Paradójicamente, los teóricos latinoamericanos que pretenden hablar desde la periferia o para los sojuzgados, deben adoptar un modo de discurso propio del sistema y naturalizarlo transitoriamente, si es que quieren extraer de allí su potencial para un discurso cualificado y para la transformación social. Esto arroja la pregunta por la identidad con la que el pensar latinoamericano puede ser posible.

En la representación de Aníbal Quijano esto sólo podría pasar en la estela de una democratización radical de las sociedades latinoamericanas. La democratización radical de las sociedades y la igualdad de derechos de sus miembros particulares, en un sentido comprensivo, son, en su visión, la llave para dejar de lado la narrativa colonial. Desde su perspectiva, por medio de ese proyecto de liberación, Latinoamérica adquiriría su relevancia. «*While the question of decolonization of the society, that is to say the radical democratization of the power structure, is not solved, the question of identity cannot be solved. There is no way other than a radical decolonization of power. So in Latin America, nation, democracy, identity, are but three distinct but inseparable dimensions of the one and only fundamental question: the coloniality of power*» (Quijano 1992, 12).

Luego de haber presentado una lista de puntos de crítica a un discurso del saber colonial, de ideas europeas, quisiera introducirme, en lo que sigue, en una categoría central del debate postcolonial. Las cuestiones de la decolonización rozan siempre, de modo incesante, el problema de la identidad de América Latina. La búsqueda de una identidad auténtica parece la categoría clave para la liberación del eurocentrismo y sus injusticias inherentes. La pregunta por la identidad latinoamericana se ubica en el centro de los esfuerzos del decolonialismo. De ahí que deba aclararse, entonces, quién es el objeto de la dominación colonial y respectivamente, cuál sería el actor potencial o efectivo de la liberación. A primera vista pareciera que esa cuestión es muy fácil de responder. Serían justamente aquéllos que en el tiempo de la conquista vivían en el territorio de la actual Latinoamérica: los grupos indígenas, cuyo espacio cultural y de vida fue destruido por los europeos y modificado irremediablemente. Si se parte de presuposiciones cercanas a ésta, con una comprensión identitaria esencialista, se añaden problemas derivados. Los esclavos negros africanos, los europeos y sus descendientes no podrían entonces ser designados como latinoamericanos. Esto tendría como consecuencia, por ejemplo, que un teólogo de la liberación como Enrique Dussel, que se concibe como un orador legítimo de América Latina, no podría ser tenido por latinoamericano, dado sus orígenes alemanes. Otra dificultad se presenta cuando se intenta determinar geográficamente dónde exactamente comienza y dónde termina América latina. Frente a una interpretación esencialista de América Latina, Aníbal Quijano propone en su texto *Will Latin America survive* una comprensión identitaria histórica, que se refiere al mismo tiempo al pasado y al futuro (Quijano 1992).

«I have always had the impression that this problem is most often misstated, at least among Latinamericans, since it is dealed not as something historically produced and changed but rather as something ontologically original, preexisting in some manner, something that is lying hidden somewhere and is to be discovered or unearthed, assumed and showed. But such misunderstanding is by no means accidental, nor simply erroneous. We the Latinamericans still don't know how to deal with, precisely, the very fact we are about to commemorate, the exact moment when a history was broken in two parts that we still haven't learned how to

reconcile and restore in just one and only history. It seems as if the first part of this broken history, by no means dead, some way is still asking us to admit it as our real, original identity that we have just to recover and assume» (Quijano 1992, 7–8).

CONCLUSIÓN

En este corto texto quise mostrar que hay una filosofía postcolonial específicamente latinoamericana, que debiera designarse mejor como Decolonialismo. En contraposición a los diversos representantes anglosajones de la filosofía postcolonial, los autores latinoamericanos hablan más a menudo de proyectos emancipatorios concretos. Esto puede ser entendido, por un lado, como un nuevo ordenamiento de las categorías de las ciencias sociales, o, como en el caso de Dussel y Quijano, como un proyecto social y político de liberación, que se dirige contra el eurocentrismo. Un punto que sin embargo me resulta precario en el pensar de algunos filósofos –pienso sobre todo aquí en Enrique Dussel y en Aníbal Quijano– es la falta de un análisis diferenciado del mismo discurso colonial. La homogeneización de las categorías colonialismo, modernidad, racismo, machismo, capitalismo me parece que tiene muy poca fuerza analítica. Recuerda más a un intento religioso por explicar cómo sobrevino el mal en el mundo. La relación con un marxismo ortodoxo en general no mejora esta carencia. El discurso de la modernidad es mucho más variado y diferenciado en sí, que lo que los análisis de algunos pensadores reconocen. Autores como Marx o Rousseau, a quienes Quijano sin dudas se referencia cuando exige una democracia radical, son parte de la misma modernidad. La decolonización no puede y no debiera significar, en mi opinión, el querer despedirse completamente del discurso de la modernidad y reemplazarlo por un nuevo gran paradigma, porque son los pensadores de la misma modernidad los que nos permiten reconocer las injusticias del discurso colonial.

Figuras como la de Bartolomé de Las Casas ejemplifican esa problemática muy bien. Muchos consideran a Las Casas un liberador de indígenas y el primer pensador latinoamericano. Con igual derecho podría considerársele, sin embargo, como un conquistador. Como tantas veces, se debe también aquí indagar más para hacerle justicia a la complejidad de lo real. La propagación de grandes categorías como modernidad, capitalismo, eurocentrismo, puede parecer útil a primera vista, en orden a mostrar problemas, pero escasamente lo es, si lo que se quiere es comprenderlos adecuadamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amadeo, J.; Rojas, G. (2010). Elementos para una teoría política latinoamericana, en C. Araujo; J. Amadeo (Hg.): *Teoría política latinoamericana*. 1. ed. Buenos Aires: Ed. Luxemburg, 65–88.
- Bidaseca, K. (2010). *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos)coloniales en América Latina*. 1a ed. Buenos Aires: SB (Paradigma indicial. Serie Estudios poscoloniales).
- Bondy, S. (1968). *Existe una filosofía de nuestra América*. México.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta (Estructuras y procesosSerie filosofía).
- Figueroa, D. (1989). *Aufklärungsphilosophie als Utopie der Befreiung in Lateinamerika. Die Befreiungstheorien von Paulo Freire und Gustavo Gutiérrez*. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verl. (CampusForschung, Bd. 626).
- Fornet Betancourt, R. (1997). *Lateinamerikanische Philosophie zwischen Inkulturation und Interkulturalität*. Frankfurt am Main: IKO Verl. für Interkulturelle Kommunikation (Denktraditionen im Dialog, Bd. 1).
- Mignolo, W. (2005). *The idea of Latin America*, Oxford.
- Quijano, A. (1992). *Will Latin America survive? Conferencia en la Universidad de Florida*, Gainesville, Octubre de 1991. Publicado en Portugués en SAO PAULO EM PERSPECTIVA, SP, Brasil, 1993 y en “CARTA”, rev. fundada por Darcy Ribeiro, # 1, Brasília 1993.
- Quijano, A. (2005). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, en E. Lander; S. Castro-Gómez (Hg.): *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales; perspectivas latinoamericanas*. 2. ed., 1. reimpr. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO [u.a.], S. 201–246.
- Young, R. J. C. (2003). *Postcolonialism. A very short introduction*. Oxford: Oxford Univ. Press (Very short introductions, 98).
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System*, Bd. I: *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Academic Press, New York/London.
- Wallerstein, I. M. (2006). *European universalism. The rhetoric of power*. New York.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México.