

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, SEGUNDO SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
SEDE PUERTO MONTT



Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas

Racism, obscurantism and colonialism: the naturalization of the colonialism in contemporary historical perspectives

Francisco Daniel Tiapa-Blanco
Universidad de Los Andes, Venezuela

Resumen

Este trabajo presenta una discusión en torno a los remanentes del *pensamiento dogmático* en el actual discurso histórico latinoamericano. Se parte del principio de que la mirada histórica requiere de una producción teórica dirigida hacia la crítica cultural, frente al resurgimiento de los proyectos nacionalistas y xenófobos en el continente americano, así como ante las continuidades de los modelos coloniales, racistas y patriarcales en el pensamiento histórico contemporáneo. Primero, se retoma la discusión alrededor de la producción teórica en el ámbito histórico y como ésta aborda el problema de la desnaturalización del presente y la idea del pasado como representación culturalmente construida. Segundo, se argumenta la relación entre representación histórica, mitología y sentido común intra-cultural. Tercero, se problematizan las limitaciones metodológicas de la ausencia de producción de una crítica cultural en el conocimiento histórico. Cuarto, se aborda el debate en torno a las relaciones entre historia y colonialismo. Quinto, se abre la discusión sobre los problemas y riesgos de la crítica al universalismo. Finalmente, se concluye que urge retomar las discusiones en torno a la relación entre producción teórica, crítica cultural y conocimiento histórico de cara a las nuevas formas de nacionalismo y xenofobia característicos del mundo contemporáneo.

Palabras clave: dogmatismo, tiempo, patriarcado, teoría histórica.

Recibido: 20/9/18. Aceptado: 23/11/18



Francisco Tiapa es Antropólogo (Universidad Central de Venezuela) y Magister Scientiarum en Antropología (Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas). Trabaja como profesor agregado del Departamento de Antropología y Sociología de la Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

Contacto: Complejo La Liria, Facultad de Humanidades y Educación, Edificio A, Piso 1, Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela. francisco.tiapa@gmail.com

Cómo citar: Tiapa-Blanco, F. (2018). Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas. *Revista Stultifera*, 1 (2), 85-110. DOI: 10.4206/rev.stultifera.2018.v1n2-04.

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

Abstract

This paper presents a discussion about the remaining of the *dogmatic thought*, in the current Latin American historical discourse. The necessity of a theoretical production towards the cultural critics, in the historical discourse, is a point of departure of this discussion, against the resurgence of the nationalist and xenophobic projects in the American continent as well as the continuities of the colonial, racist and patriarchal models in the contemporary historical thought. First, the discussion around the theoretical production in the historical field of knowledge is reassumed as well as how this discussion approach the problem about the des-naturalization of the present and the sense of the past as a representation culturally constructed. Second, the relations between historical representation, mythology and intra-cultural common sense are argued. Third, the methodological limitations derived from the lack of cultural criticism in the historical knowledge are discussed. Fourth, the discussion around the relations between History and colonialism are approached. Fifth, the discussion around the problems and risks of critics against universalism is opened. Finally, this paper concludes that, in the face of the new ways of nationalism and xenophobia characteristic of the contemporary world, it is an urgency to retake the discussions around the relations between theoretical production, cultural criticism and historical knowledge.

Key words: dogmatism, time, patriarchy, historical theory.

Desde los comienzos de su institucionalización, el así llamado *pensamiento científico* ha generado una serie de alteridades, a fin de dar sustancia a sus propias dinámicas de construcción de identidad. En estos juegos de representación, es posible afirmar que una de sus otredades primarias se sustenta sobre el referente del así llamado *pensamiento dogmático*, para hacer alusión a aquellas retóricas, institucionalmente dominantes, de representación acrítica de la realidad y cuya exteriorización central se basaba en las narrativas religiosas cristianas (Bachelard, 1938/2000; Comte, 1844/2000; Durkheim, 1895/1976). En el presente, es posible afirmar que tal distanciamiento interno es constitutivo de un juego de construcciones de identidades eurocéntricas, al ubicar a los conocimientos producidos desde otras culturas en el ámbito tanto del pensamiento dogmático como del atraso y el primitivismo (Castro Gómez, 2000, 2005, 2007; Lander, 2000; Quijano, 1992, 2000, 2011). Por su parte, las narrativas sustentadas en las bases lógicas del pensamiento religioso, a pesar de tener distancias con el así llamado pensamiento científico, también han elaborado sus propias formas de construcción de alteridad negativa en torno a otras culturas. De hecho, aunque está de más afirmarlo, vale la pena recordar que los principales proyectos de supresión cultural, limpieza étnica, genocidios y homogeneizaciones internas derivadas de discursos

nacionalistas fanáticos tienen sus bases en esquemas conceptuales homologables con el pensamiento religioso (Pagden, 1982/1988).

El patriarcado, el nacionalismo, el racismo, la xenofobia, el desarrollismo, la heteronormatividad, el militarismo, el guerrerismo y el totalitarismo, en sus diferentes formas, se basan en los mismos principios lógicos de los sistemas religiosos institucionalizados, originados en la cuenca mediterránea y globalmente impuestos por medio del colonialismo a lo largo del orden global. Ahora bien, no se puede olvidar que tal patrón perceptivo opera en la misma base cultural que el pensamiento científico. Aun cuando el segundo quiera negar al primero, no solo comparte su reflexividad, sino que, en esa expansión a lo largo del globo, los dos comparten una identidad común frente a aquellas formas de diversidad cultural que, de una u otra manera, ambos buscan o bien suprimir o bien, domesticar, enajenar u objetivar (Said, 1978/2000). Ambos se sustentan en el principio de una superioridad esencial sobre otras visiones de mundo que —desde su punto de vista— supuestamente no tienen nada que aportar al curso de “sus historias”. Aun así, en estas confluencias entre alteridades cercanas y lejanas por parte del pensamiento científico, el lugar de otras culturas no ha sido fijo ni completamente minimizado. A pesar de formar parte de un esquema eurocéntrico y patriarcal de pensamiento, desde el así llamado “universalismo” se han generado discusiones tendentes a la relativización de la propia cultura de referencia y, aún más, a la visibilización, denuncia de, cuestionamiento y confrontación con las relaciones de poder entre esta cultura de referencia y otras culturas a lo largo de las experiencias coloniales, postcoloniales y neocoloniales globales (Marcus y Fisher, 1986).

Sobre esa base, este trabajo presenta una serie de reflexiones dirigidas a esta visibilización inicial; concretamente, en lo que concierne a la presencia del pensamiento dogmático, patriarcal, racista y neocolonial en las plataformas lógicas del conocimiento histórico contemporáneo. Como cualquier otra reflexión teórica, este texto se basa en una vivencia concreta, que en este caso es la de un antropólogo entre historiadores de un país latinoamericano durante la segunda década del siglo XXI. Esta reflexión no busca elaborar un discurso de identidad patrimonial de la Antropología frente a otras disciplinas; muy por el contrario, pues es esta disciplina la encargada —nada menos— de objetivar la diferencia cultural (Fabian, 1983; Pandian, 1985; Restrepo, 2007). Sin embargo, al ser el conocimiento histórico una narrativa sobre aquello que una sociedad imagina como “el

pasado”, este es fundamentalmente una forma de construcción de identidad (Lowenthal, 1985). Tal representación se basa en un juego de narrativas sobre el pasado, configuradas dentro de los paradigmas perceptivos institucionalmente configurados en Europa. En tal sentido, al ubicarse fuera de esta circunscripción geopolítica y al no hablar sobre el pasado europeo, se trata más de una construcción de alteridad, paradójicamente elaborada por sujetos ubicados en la posición de autoperibirse como europeos, pero en un contexto con cierta herencia cultural que es tanto heterogénea como invisibilizada.

Este trabajo se sustenta sobre la discusión en torno a una serie de tópicos: el lugar de los modelos teóricos de las ciencias sociales dentro del discurso histórico; los problemas de la reproducción del sentido común intra-cultural en las miradas hacia el pasado; los correlatos metodológicos de la producción teórica en la disciplina histórica; las conexiones entre sentido común, colonialismo, racismo, patriarcado e historia; y, finalmente, la aproximación hacia una crítica de la crítica al universalismo (Laclau, 1992), dirigida hacia la visibilización de los riesgos derivados del anti-universalismo (como un nuevo sustrato para los proyectos nacionalistas, xenófobos, neocoloniales, racistas y genocidas). En necesario recalcar que este texto se basa en una vivencia precisa, la de un antropólogo que, como etnógrafo del conocimiento, participó en la discusión del perfil profesional de una escuela de Historia latinoamericana durante cinco años. Esta vivencia tuvo su marco concreto en la Comisión de Revisión Curricular de la Escuela de Historia de la Universidad de Los Andes, en Mérida, Venezuela, entre marzo del año 2013 y julio del año 2018. En tal sentido, esta reflexión no busca hacer una generalización sobre lo que ocurre en el discurso histórico global, sino emplear un referente local y circunscrito, para alertar sobre ciertos retazos perceptivos que bien pueden repetirse en diferentes ámbitos de producción de conocimiento, en diferentes espacios y en diferentes momentos a lo largo del sistema mundo moderno.

Conocimiento histórico y producción teórica

Si bien es cierto que, en el ámbito de las ciencias sociales, el fin de la elaboración teórica es la construcción de paradigmas universalistas dirigidos a la formación de modelos totalizantes de la realidad (Rosaldo, 1989/2000), también lo es que solo la reflexión teórica permite la desnaturalización de los modelos irreflexivos de la cultura del analista. En el marco de una sociedad patriarcal y neocolonial, estos principios se expresarían en términos de la negación o la supresión de la diversidad

cultural y de género. En tal sentido, más que elaborar una crítica anti-teórica, la problematización del universalismo requiere de la visibilización de los sesgos dogmáticos y esencialistas presentes en aquellos discursos institucionalizados, pero ausentes de producción teórica propia. De hecho, más que elaborar principios axiomáticos a fin de que estos sean seguidos como principios dogmáticos fijos, el horizonte de la producción de conocimiento histórico debería dirigirse hacia la construcción de ámbitos de problematización donde los mismos modelos teóricos pasen por una visibilización de sus contextos sociales de configuración (Horkheimer, 1937/1974). En tal sentido, como vector de discusión, la reafirmación de la necesidad de reflexión teórica en el ámbito histórico puede ser abordada, en primer lugar, en términos de la búsqueda de miradas dirigidas a la desnaturalización del sentido común del analista; y, en segundo lugar, en términos de la configuración de una discusión constante sobre las miradas sobre el pasado, partiendo del principio de que este no existe en sí, sino como representación imaginaria definida por los proyectos idealizados en torno al presente (Bond y Gilliam, 1997).

Mirada teórica, historización y desnaturalización.

En el presente y desde los últimos cuarenta años aproximadamente, se ha desplegado un amplio debate en contra de las teorías totalizantes que, incluso, ha llevado a una crítica hacia el uso de modelos teóricos en sí mismos (Quijano, 2011). Paralelamente, en el ámbito de las Ciencias Sociales, desde la década de 1920, se ha abierto una amplia discusión en torno a la necesidad de romper la brecha entre estas y la Historia como disciplina autónoma (Juliá, 1989). Esta discusión, desarrollada sobre todo en la *Annales*, ha girado en torno a la necesidad de proveer a la disciplina histórica de modelos teóricos para la aproximación hacia las sociedades del pasado. Desde mucho antes (desde el siglo XIX), se ha debatido en torno a la necesidad de configuración de modelos teóricos para la aproximación a los ámbitos de la realidad reservados para cada ámbito disciplinario (Casanova, 1991). Los inicios mismos del pensamiento científico se sustentan en la división entre *pensamiento vulgar*, opinión o sentido común, por un lado; y la mirada teórica, como el foco de la atención de cualquier ámbito disciplinario, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias humanas, por el otro. En el caso particular de la Historia, la discusión ha girado en torno a la necesidad de que esta disciplina se provea de —o bien genere— modelos teóricos propios a fin de aproximarse a las realidades de estudio (Burke, 1993). Ahora bien, cabe reflexionar en torno a la relevancia

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

de tales modelos, dentro un marco paradigmático donde la producción teórica, más que se totalizante, busque la des-naturalización de los esquemas opacos y ubicuamente diluidos (Geertz, 1973/1996), a lo largo de la existencia cotidiana de un contexto social cargado de relaciones de poder determinadas por la dinámica del sistema mundo moderno.

Desde este punto de vista, la mirada histórica debería ser aquella capaz de ubicar a las categorías clasificatorias naturalizadas y a los principios míticos anónimamente impuestos en un tiempo y un lugar determinado, en una dirección contraria a la reproducción de la forma en que estos han sido conscientemente elaborados e inconscientemente reproducidos. Al historizar lo que se piensa naturalmente dado, la mirada histórica también historiza sus esquemas inconscientes de auto-percepción. Entre ellos, está la idea de su *identidad patrimonial*, como el ejemplo de un recurso que debe ser defendido irreflexiva y violentamente. Esto incluiría al Estado-Nación, como una representación ausente de enunciación directa y explícita, pero con principios lógicos reticularmente irradiados; a los mitos que sustentan la idea de la nación, como los sustentos epistemológicos del esencialismo y la autocontención cultural; a las narrativas sobre el mundo cotidiano del analista, como retóricas de lo que se cree que es la única realidad posible; y, especialmente, a los espacios institucionales donde esos mitos han sido impuestos, pues ni siquiera se puede hablar de una configuración en sí, sino de una reproducción irreflexiva (Barthes, 1956/1999).

Al ser el pasado colectivo una proyección individual dirigida a la reafirmación identitaria, la defensa acrítica de su existencia en sí naturalizaría aquellos esquemas de clase, raza y género que, aun cuando urge que sean historizados, se presentan como naturalmente dados. Aún más, al no existir los procesos históricos en sí (ya que están definidos por miradas contingentes en el tiempo y espacio), la mirada histórica intracultural y ausente de auto-crítica estaría determinada por principios míticos de representación de la realidad. En tal sentido, en el marco de la configuración de una aproximación no dogmática al pasado, esta mirada debe orientarse a una perspectiva *consciente de sus propios constreñimientos culturales* y, por lo tanto, dirigida a observar desde fuera a su propia versión naturalizada del *tiempo*.

Contrariamente a la idea de un pasado fijo, que solo debe aprehendido y aprendido, es necesario sentar las bases de la idea de que, en cada momento y cada lugar, la historia es una abstracción, una la perspectiva

particular que una cultura tiene sobre su pasado, permeada por sus principios opacos y proyectivos sobre el presente. En tal sentido, la información histórica es en sí un objeto intelectual y no un objeto empíricamente preestablecido. Por lo tanto, una historia que historicice lo culturalmente naturalizado debe reflexionar, primero, sobre aquellas miradas que lleven a construir objetos intelectuales; se trata de evaluar los antecedentes sin naturalizarlos y construir la evidencia, de modo que, luego, sea capaz de sustentarla. Tales afirmaciones suelen ser contradictorias con aquellas historias que, aunque no lo reconozcan, proyectan los principios lógicos del neocolonialismo y del nacionalismo hacia procesos que, desde otras perspectivas, podrían dar cuenta de recorridos temporales de una mayor complejidad y diversidad.

El pasado como representación.

Como construcción de identidad patrimonial, proyectiva y solipsista, el pasado no puede ser analíticamente aprehendido como un conjunto de eventos o procesos fijos, que el analista solo debe memorizar y reproducir. Al hablar del pasado, antes que nada, es prioritario elaborar una discusión sobre la perspectiva del presente y sobre las idealizaciones sobre el futuro que guían las retóricas sobre el pasado. Esto no implica hablar de abstracciones huecas y sin un fin concreto. De hecho, las miradas no necesariamente son axiomáticas; también son discusiones derivadas de ámbitos de la realidad que, a su vez, definen los focos de indagación empírica. En tal sentido, lo empírico no determina la mirada, sino que es la mirada la que formula cuáles ámbitos de la realidad tienen relevancia explicativa. En el marco de la formación de una perspectiva analítica sobre el pasado, cabría preguntarse: ¿Cuál es el aporte de aquel que solo tiene la capacidad de generar datos de manera irreflexiva? ¿Cuál es la diferencia con la mirada culturalmente integrada? Una mirada a-teórica ¿tiene la capacidad de aproximarse al pasado sin proyectar acriticamente su presente sobre este? Aún más, ¿cómo se podría abordar al presente? ¿Qué diferenciaría la mirada histórica de la mirada de cualquier otra perspectiva mítica o ideológicamente orientada? Para esto, ¿sería suficiente la información histórica? Es necesario afirmar que, en cualquier ámbito paradigmático, un investigador es en sí mismo un generador de teoría; de lo contrario, sería un generador de datos subordinados a las discusiones teóricas de otros ámbitos disciplinarios o un intelectual circunscrito a un debate provinciano, sin capacidad para incidir en otros ámbitos de indagación. La vigencia actual del neocolonialismo, el racismo y el

machismo, así como el renacimiento del nacionalismo y la xenofobia, bien pueden dar cuenta de los riesgos de tal vigencia del provincianismo en nuestras discusiones intelectuales.

Historia y sentido común intra-cultural

Al hablar del sentido común como un riesgo en la producción de conocimiento histórico, no se busca elaborar una retórica de jerarquización entre el conocimiento institucionalmente enmarcado y aquel configurado en articulación directa con la existencia de un grupo social cualquiera. Tal elaboración sería una nueva forma de naturalización del autoritarismo de las clases dominantes sobre las visiones de mundo de los grupos cuya existencia implica un reto a la dominación colonial y neocolonial del mundo contemporáneo (Wallerstein, 1996). Por el contrario, una crítica al sentido común, en este contexto, se dirige a visibilizar los remanentes de aquellas visiones de mundo que, en otras coyunturas históricas, permitieron justificar los proyectos de limpieza étnica y social, tanto en el marco de las empresas coloniales como en los sistemas fascistas europeos, y que en el presente naturalizan nuevas formas de exterminio físico y cultural, así como nuevas formas de violencia patriarcal, en el marco de los alarmantes proyectos políticos nacionalistas de América Latina. La alerta de la continuidad de los principios básicos subyacentes (Gouldner, 1979) de estas visiones de mundo busca desplazarlos de aquellos ámbitos que, por su peso simbólico, les darían una mayor autoridad frente a los espectros sociales más allá de las instituciones académicas. El argumento aquí es que la continuidad de estos sesgos dogmáticos se sustenta en la presencia de las mitologías monoteístas en el discurso histórico y en las diferentes formas en que estas mitologías se irradian en los remanentes intraculturales de la mirada histórica.

Mitología e historia.

La presencia de las mitologías derivadas de los sistemas religiosos institucionales, globalmente irradiados por la expansión colonial, se sustenta sobre la naturalización del principio de la unilinealidad del tiempo y sobre la sacralización de las historias oficiales impuestas por estos proyectos coloniales (Dussel, 2000). En el caso de la idea del tiempo unilineal, se cercena la posibilidad de pensar a otros tiempos como otras visiones de mundo, pues no es posible acceder a otras perspectivas si no se es capaz de observar a las propias —y a la relación de las propias con otras— desde fuera (Fabian, 1983; Quijano, 1992, 2000, 2011; Santos Sousa, 2010,

2011). Tal relativización propia es imposible cuando los esquemas del tiempo, de las esencias culturales o de los determinantes de una sociedad se naturalizan y se reproducen acríticamente. Así, la idea de que la historia está “dada” vendría a ser una forma reproducción de los esquemas de la mitología cristiana (Le Goff, 1991), difícilmente concebible en sociedades multiculturales no constreñidas por la autoridad del Estado-Nación.

Los esquemas unilineales del tiempo derivan, asimismo, en historias empíricamente parceladas, unificadas por un macro-relato ubicuo y ausente de reflexión. En otras palabras, se trataría de una generalización des-subjetivada, míticamente constituida, basada en los esquemas inconscientes de lo que el positivismo clásico trató de conceptualizar como *pensamiento vulgar*. Tal representación del tiempo estaría sustentada sobre una base fundamentalista, inconsciente e irreflexiva del pensamiento dogmático, exteriorizada por medio mito del progreso, la fetichización de la historia, el reduccionismo político, la periodización acontecimental, así como como la subjetivación del Estado-Nación, en tanto que formas delineables del esencialismo, el racismo y el eurocentrismo. Así, la naturalización del sentido unilineal del tiempo, como secularización la mitología cristiana, deriva en la normalización del racismo y del patriarcado en contextos que usualmente no se reconocerían como adscritos a estos esquemas de pensamiento.

Por el contrario, en el marco de la tendencia a un orden global multicultural, es necesario abordar a cada época como una cultura con su propia visión del tiempo. De este modo, el historiador profesional debe ubicarse más allá de su cultura y trascender sus principios intraculturales del tiempo, por medio de herramientas de des-normalización de los propios referentes culturales, aun cuando tal acto de auto-consciencia implique la visibilización de los ámbitos no deseados de su cultura de referencia. De no ser así, la irreflexividad del sentido unilineal del tiempo es en sí misma la naturalización del racismo, pues se sustentaría en la jerarquización de recorridos temporales a partir de la idea de que aquellas culturas victoriosas en la experiencia colonial serían superiores solo por ser las ganadoras. En tal sentido, sin una reflexión teórica, el referente cultural del analista se naturaliza y, sin importar que tan lejos vaya o cuántas fuentes documentales revise, al hablar de otras culturas y otros tiempos —que también son otras culturas (Geertz, 1992)— estaría hablando más sobre sí mismo que sobre “el otro” sobre quien pretende elaborar un análisis informado.

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

En el caso de la sacralización de las historias oficiales, es necesario alertar sobre cómo, de la misma manera que un fanático religioso niega la posibilidad de que las Sagradas Escrituras sean el resultado de la agencia humana, el pensamiento dogmático niega que el pasado sea una construcción del presente. Al pensar que la Historia o los procesos históricos se encuentran “dados” en sí mismos, se concibe al discurso histórico como una creación divina, más allá de cualquier historicidad, naturalmente existente, sin que detrás de ellos existan agencias, voliciones o visiones de mundo irreflexivamente configuradas. De este modo, se seculariza la idea de que el tiempo unilineal está marcado por las instancias del poder supremo como referente para la periodización (Castro Gómez, 2007). Como contradicción respecto a este esquema perceptivo dominante, es necesario reafirmar que los esquemas establecidos sobre la historia no derivan de realidades existentes en sí, ni son sagradas escrituras inspiradas por una deidad. Más bien, se trata de versiones del tiempo, elaboradas por agencias concretas, circunscritas a una cultura, a una etnia, a una clase y a una conciencia geopolítica concreta. Incluso cuando esta no se anuncia, tal etnia, cultura o clase sería la del colonizador, al menos en el caso de las sociedades criollas y neo-coloniales latinoamericanas.

Historia y remanentes del sentido común intra-cultural.

En la reproducción del sentido común neocolonial dentro del discurso histórico, es posible encontrar una normalización de los esquemas temporales del Estado-Nación, relativa a la idea realista ingenua del discurso histórico y a la irradiación opaca de las relaciones de poder que enmarcan la mirada del analista. Los principios normalizados del Estado-Nación se imponen a partir de la idea de que los cambios institucionales son las variables determinantes de la totalidad de la historia y la sociedad (Casanova, 1991). En los espacios de producción de conocimiento histórico, esta forma normalizada de imposición se presenta por medio de la negación de la relevancia de la formación en ámbitos temáticos, para la formulación de agendas de investigación histórica, pues una vez más se piensa que la historia existe en sí. De este modo, las relaciones contemporáneas de poder se naturalizan a partir de la idea de que las sociedades *avanzan* en un recorrido unilineal, acumulativo, progresivo y dirigido a un fin (Fabian, 1983). Así, se axiomatiza una perspectiva del tiempo basada en la fetichización de la tecnología y en la deificación de los referentes culturales de un grupo social en particular, como el esquema preestablecido de “la educación”. Tal ausencia de una reflexión en torno al tiempo como

construcción humana es constitutiva de la elaboración de juicios basados en un pensamiento maniqueo, de separación dicotómica y bidimensional de la realidad. Así, en el caso del mundo contemporáneo, la negación del multiculturalismo se elaboraría por medio de la representación de la diferencia cultural como realidades auto-contenidas, de manera tal que la dimensión irreflexiva del racismo logra permear en ámbitos que se piensan no racistas o no-coloniales.

La idea realista ingenua sobre la historia aparece en las elaboraciones que presentan a los recorridos temporales como bases de teorización y no al contrario. Es decir, en vez de asumir que el recorrido es el derivado de una abstracción sobre el presente, se asume el referente temporal como realidad inamovible, a partir de la cual es posible construir una generalización totalizante. Por el contrario, al aceptar que es la mirada la que configura una versión preliminar de la realidad, valdría la pena interrogar al realismo ingenuo: ¿De dónde vendrían las hipótesis? ¿Vivencia personal, creencias míticas, auto-percepción, posturas políticas? ¿Serían hipótesis contingentes, arbitrarias, ad hoc? ¿Sería posible hablar con otros espacios disciplinarios? Más allá de la descripción circunscrita y limitada, ¿cuál sería la proyección de una investigación carente de bases teóricas de referencia? ¿Cómo se innova? ¿Solo por la compilación de nuevos datos basados en criterios individuales y contingentes?

Más que un cuerpo de eventos y recorridos preexistentes, es necesario mantener la vigilancia sobre la afirmación de que la historia no es otra cosa que una abstracción basada en fragmentos que llevan al analista a configurar mundos imaginarios a partir de sus referentes vivenciales (cf. Ginzburg, 1983). Estos referentes o bien se basan en el sentido común, o bien se basan en modelos que reflexionan sobre las bases naturalizadas de representación de la realidad. Por ejemplo, en una investigación sobre ámbitos que sustentan a una sociedad cualquiera, como el caso de la familia o la religión, ¿qué categoría se usa? Categorías como mito, creencia, imaginario, estamento, clase, etnia o grupo tienen un significado según el modelo teórico desde donde se aborden.

La irradiación opaca de las relaciones de poder de la sociedad de referencia del analista permea en el discurso histórico por medio de la proyección normalizada, hacia el pasado, de los ámbitos autoritarios de una cultura o de una época. Cuando se hace un mínimo de enunciación explícita, esta proyección se muestra por medio de recursos de construcción de identidad patrimonial, en los que se anteponen enunciados que, de

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

distintas maneras, reafirman la idea de que alguna postura o algún patrón de conocimiento solo “es válido porque es nuestro”. Así, el eurocentrismo se naturalizaría por medio de la exaltación de los logros de la imposición cultural de las clases dominantes y la exaltación de las clases dominantes en sí, a través de juicios monolíticos, basados en pensamientos maniqueos y tautológicos. Del mismo modo, la negación de la condición multicultural de la historia del sistema global se impondría por medio del esencialismo, como una forma de invención de unidades socioculturales autocontenidas y asiladas. De manera constitutiva con el esencialismo, el racismo se naturalizaría a partir de la negación e invisibilización de las historias híbridas. Tal representación estaría acompañada por la idea de que la historia del Norte del Mediterráneo, más que una historia provinciana entre otras, sería la Historia Universal. En este sentido, lo que se presenta con el nombre de “universal” sería una forma más elaborada de provincianismo, derivado de un cierto tipo de identidad patrimonial. En suma, tal patrón de conocimiento permite dar cuenta de la vigencia contemporánea del oscurantismo, gracias a la negación de la reflexión teórica como guía para la investigación. Gracias a este patrón, es posible concebir en el presente afirmaciones similares a aquellas que en otros tiempos sostuvieron que el *sol da vueltas alrededor de la Tierra y no a la inversa*. Aún más, *la Tierra sería plana*, pues es evidente que así lo es.

Limitaciones metodológicas en la ausencia de modelos teóricos

Como correlato práctico, el riesgo de la ausencia de reflexiones teóricas en la investigación histórica derivaría en varios sesgos: la proyección del presente sobre el pasado; la tendencia al reduccionismo y la autocontención histórica; el cierre disciplinar; y el cercenamiento de la creatividad en la investigación histórica. La proyección del presente sobre el pasado es constitutiva de la naturalización de la contingencia cultural que enmarca a la mirada histórica, de un modo tal que la mirada basada en el pensamiento dogmático sea capaz de elaborar visiones del tiempo con tendencia a opacar a las relaciones de poder del presente. Tal juego de normalización, deriva del acto etnocéntrico de la proyección solipsista sobre el pasado y de la idea de que la historia es la sustancia que debe nutrir a la identidad patrimonial del presente. En el primer caso, se piensa que la visión del tiempo, junto con la geometría que la sustenta, es la única posible. De este modo, por medio de una visión naturalizada de la historia, las relaciones de poder de otros tiempos hablan más del lugar que el analista ocupa o cree ocupar en las relaciones de poder contemporáneas. En el

segundo caso, las historias basadas en la identidad patrimonial serían narrativas en búsqueda del origen deseado, según aquello que los discursos dominantes y anónimos consideran que es el origen ideal. De este modo, se configuran las ya conocidas historias nacionalistas, colonialistas, racistas y patriarcales, así como de pertenencia y/o de aspiración de clase.

El reduccionismo y la auto-contención histórica se presentan por medio del esencialismo y la circunscripción de la Historia a la historia política. El esencialismo en la historia lleva a configurar historias de esferas geográficas como unidades autocontenidas sin una visión crítica ante la mirada contemporánea, que es en sí la que construye el pasado. Asimismo, se construyen retóricas sobre traspasos culturales de Europa hacia América, que marginalizan la relevancia de los procesos de mestizaje y reinención cultural. Aún más, se reproducen historias de invención de la tradición basadas en la esencialización de la imagen mítica del *pensamiento* greco-latino, como el único pensamiento posible. La reducción de la historia a la historia política, como el principal remante del historicismo clásico, es constitutiva de la naturalización de una versión de la historia como el marco de referencia para el resto (Juliá, 1989; Casanova, 1991). Así, se niega que las sociedades y las culturas sean sistemas multidireccionales. Tal reducción impediría ver cómo el cuerpo, la sexualidad, la alimentación, la idea de mente, la crianza, la política, el valor y el medioambiente son interdependientes. Cabe reafirmar que la determinación de una unidad sistémica sobre otras no existe en sí, sino que está definida por la elección del analista. El nuevo historiador debería tener la libertad de escoger y esa escogencia debería derivar de un proceso reflexivo consciente.

El cierre disciplinar, más que formar parte de una dinámica institucional e interdisciplinar, está vinculada con un juego de etnización de la identidad disciplinar y de la proyección, hacia la producción de conocimiento de las bases lógicas del provincianismo eurocéntrico. El riesgo de este cierre está en las preferencias de miradas o de temas a partir de la conexión identitaria con la propia subjetividad. Aun en los casos en que se presenta como una identidad de contestación o de resistencia a poderes establecidos, este cierre lleva a la naturalización de relaciones de poder, a partir de la creación de parcelas cerradas y basadas en jerarquías internas. De este modo, se cercenarían las capacidades de innovación, a partir de la negación de cualquier postura crítica proveniente de otros ámbitos de investigación. En suma, se trata de la reproducción histórica y la

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

naturalización de supuestos básicos subyacentes, sustentados en y derivados del patriarcado y del racismo.

De manera constitutiva con el cierre disciplinar, el provincianismo emplea como recurso la negación de los debates globales sobre la aceptación de múltiples historias, a su vez culturalmente heterogéneas, de modo que sea posible, una vez más, naturalizar a los poderes locales históricamente anónimos. Por contraste, el modelo teórico basado en la crítica cultural permitiría el movimiento entre distintas épocas y distintas visiones de mundo contemporáneas, de manera tal que el propio tiempo y la propia cultura puedan ser objetivadas, más allá de la tendencia a la universalización de los esquemas vivenciales provincianos del analista.

Finalmente, la idea de que la historia existe en sí tiende a naturalizar la imagen sobre una realidad abstracta que se piensa que fue antecedita. Esta tendencia se basaría en una visión de la historia no por su construcción, sino por el aprendizaje de la forma en que otros la han construido. Dado que esa forma de construcción de la historia es en sí un anclaje al sentido común, esa visión impide al nuevo historiador plantearse recorridos distintos con nuevas formas de asociación entre las genealogías del tiempo. Aún más, al estar anclados a los principios del tiempo unilineal, estos recorridos tampoco pueden ser planteados en términos de la diferencia en el espacio. Tal idea de la historia, basada en el aprendizaje irreflexivo de genealogías del tiempo que se piensan existentes en sí, cercena la capacidad de formulación de nuevas agendas de trabajo; impide que se configuren nuevas miradas, e impone una mirada, entre otras, como la única posible. Esta tendencia coarta la creatividad, de manera que se ubica fuera de los principios más elementales del proceso de investigación. Al preestablecer las versiones de la historia como una historia naturalmente dada, la mirada anclada en el sentido común no solo es mítica, sino *oscurantista*.

Sin la crítica cultural, la Historia se encuentra pre-escrita y pre-establecida. No es necesario pensar ni reflexionar, solo aprender y memorizar. De este modo, el futuro analista no elaboraría sus propias ideas, pues estas ya estarían hechas. El cercenamiento de la discusión teórica impide la construcción de los propios paradigmas del tiempo o de los ámbitos de la realidad que se considera necesario *historiar*. Esta forma de supresión intelectual es en sí un acto autoritario por parte de aquellos que han sido sumisos al autoritarismo, por lo que no es otra cosa que el equivalente intelectual del eurocentrismo, el racismo y el genocidio cultural. En suma, se cierra la posibilidad de que el analista dude de sí mismos y de

su posición diferencial con otros. Como contraste, es necesario afirmar que no es suficiente con aprender cómo otros han relatado los procesos históricos, sino que es necesario aprender a construir las propias versiones sobre los procesos históricos.

Sentido común, colonialismo e historia

El mundo contemporáneo está determinado por versiones naturalizadas del colonialismo, el eurocentrismo, el racismo, el machismo y el nacionalismo. Al estar naturalizadas, estas retóricas del poder no se presentan de manera explícita ni evidente. Aún más, las retóricas contemporáneas niegan constantemente ser racistas, de modo que la argumentación de la negación es en sí misma la afirmación. En la producción de conocimiento histórico, es posible sugerir que la representación geo-histórica, la mitificación del eurocentrismo, la normalización del racismo y la ubicuidad del patriarcado constituyen cuatro de los ejes de irradiación del colonialismo a lo largo del sistema global en general y de América Latina en particular.

Como derivación de los esquemas del sentido común, esta visión de la historia reproduce los patrones normalizados que dividen al orden global en centros y periferias dicotómicamente relacionados. En el presente, se habla de las fronteras como centros y de los centros como áreas pasivas del globo (Coronil, 2000; Mintz, 1985; Sahlins, 1988; 1985/1997). En tal sentido, en el marco de la formulación del plan formativo para analistas de la Historia, cabría preguntarse: en la historia del así llamado Hemisferio Occidental, ¿qué fue más central? ¿Los Estados Unidos o África Ecuatorial? Claramente, eso queda al juicio de la mirada, pues es ella quien debe configurar sus propios esquemas de identificación de los sentidos del centro y la periferia. A la hora de reelaborar dinámicas de cambio en el tiempo, la tendencia sería hacia la configuración de historias de referencia global a partir de la centralidad geopolítica contemporánea, sin que el analista tenga la capacidad de decidir si efectivamente, desde su punto de vista, tal centro geopolítico tiene o no el lugar de centro de la historia

El sistema-mundo contemporáneo se encuentra irradiado por mitologías coloniales. De manera constitutiva con este constreñimiento, la mirada anclada en el sentido común, aunque diga ser histórica, cercena la capacidad de historización de las representaciones culturales de las realidades, pues no las percibe como representaciones, sino como naturalmente dadas. Bajo estos principios, se naturalizan mitos coloniales de legitimación de la explotación del cuerpo, como la idea de que los

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

indígenas eran flojos y los africanos fuertes; también, ontologías intraculturales, como la existencia de una “naturaleza humana”; el racismo, como la idea de que la sociedad avanza porque un grupo impone sus parámetros de la educación sobre otros; o la fetichización del tiempo, al sostener que las sociedades avanzan solo por la acumulación de tecnología.

En la producción de conocimiento histórico, el racismo se reproduce de forma opaca por medio del realismo ingenuo (Bachelard, 1938/2000). Tal es el caso de la repetición acrítica de categorías clasificatorias de los cuerpos, pensadas como naturalmente existentes, pero con una configuración histórica determinada por agencias conscientes. En el ámbito científico, estas categorías de clasificación se han llegado a pensar como existentes en sí, pero en el presente han sido desmontadas debido a su inconsistencia y a su evidente conexión con proyectos políticos concretos. Tal es el caso de la idea de “raza”, que opera más como categoría ideológica que como categoría científicamente sustentada (Chukwudi-Eze, 2001), pero con una potencia singular en la configuración del sistema mundo:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. (Quijano, 2000, p. 201)

Así, el racismo, como imposición histórica, se ha naturalizado y se ha imbricado con un sistema de representaciones más amplio que permite que, aunque se niegue su existencia, sea reproducido gracias a la presencia de otros ámbitos del mismo sistema que lo generó, como es el caso de la idea de progreso, la civilidad o la capacidad de innovación de un grupo. En tal sentido, urge una mirada que sea capaz de historizar las propias categorías de clasificación de la realidad, sin naturalizarlas como existentes en sí. He ahí la urgencia que tendría indagar en el racismo como sustrato fundacional de las categorías identitarias que definen el sentido de la civilidad en las sociedades postcoloniales y neocoloniales del orden global:

Las nociones de “raza” y de “cultura” operan aquí como un dispositivo taxonómico que genera identidades opuestas. El colonizado aparece así como lo “otro de la razón”, lo cual justifica el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador. La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas “identitarias” del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura —pues sus códigos son inconmensurables— sino en el ámbito de la *Realpolitik* dictada por el poder colonial. Una política “justa” será aquella que, mediante la implementación de mecanismos jurídicos y disciplinarios, intente civilizar al colonizado a través de su completa occidentalización. (Castro Gómez, 2000, p. 152)

Finalmente, el patriarcado, como el sustrato cultural del colonialismo, se irradia en el dogmatismo histórico por medio de la misma formulación de los determinantes de cambio en el tiempo. Tal es el caso de la idea de que los eventos políticos de cambios de gobierno pueden ser las únicas coyunturas que preestablecen las periodizaciones históricas. Este principio tiene sus bases míticas en la reproducción de los mismos esquemas de periodización del relato bíblico, determinado por la voluntad de una deidad masculina, en una versión secularizada del tiempo (Fabian, 1983). En tal sentido, esta lógica del cambio es patriarcal porque asume que la vida de una sociedad se limita a los debates de la así llamada vida pública y de la política. Por otra parte, este esquema tiende a naturalizar la idea del tiempo unilineal, acumulativo, progresivo y destinado a un fin preestablecido marcado por una conciencia suprema. Tal naturalización ocurre por medio de la idea de la sacralización del acto de imposición de una visión de mundo sobre otras y sobre la idea patriarcal de fetichización de la tecnología, cuya historia no es vista dentro de una genealogía aún por discernir, sino como una historia de avance en lo que se cree que es el tiempo. Por contraste, cabe recordar que la tecnología no avanza en sí, sino que cambia según esquemas culturales e intereses, como el ejemplo de la obsolescencia programada o de la historia de la carrera espacial. En suma, la versión patriarcal de la historia, al ser más que solo temas de exaltación de la masculinidad, cobra su status epistemológico por medio de la reproducción de los patrones de representación intra-cultural del tiempo, lo que la hace aún mucho más eficiente, trascendente y potente.

Universalismo y diversidad

Durante al menos, las últimas cinco décadas, el pensamiento crítico de las ciencias sociales se ha abocado a la crítica al universalismo y, como derivación, hacia la formulación de modelos teóricos con tendencia a la axiomatización (Laclau, 1992). Ahora bien, al dejar de lado la elaboración teórica, ¿sobre qué base se puede hablar de una realidad al mismo tiempo tan inaprehensible, pero tan relevante para la auto-percepción de cualquier sociedad, como es el pasado? En la crítica al universalismo, hay un riesgo de que, al desaparecer un lugar común de consenso, la pugna sea entre visiones de mundo con relaciones desiguales de poder. La crítica y el cuestionamiento al universalismo, efectivamente, han abierto paso al respeto de la diversidad. Sin embargo, al abrir paso a la diversidad, también se abrió paso a otras formas de visión de mundo que no están interesadas en el diálogo con la diferencia. El relativismo absoluto ha llevado a que la pugna se diese entre visiones de mundo, desigualmente posicionadas, sin reglas del juego claramente establecidas, donde la imposición se hace no solo según quién es el más fuerte, sino según cuál es capaz de imponer esa fuerza de la manera más agresiva y contundente. Así, el eurocentrismo, el racismo y el machismo han encontrado su refugio en el sentido común, la opinión y el pensamiento vulgar, tan evidentes en los procesos políticos recientes en el Hemisferio Occidental.

Desde sus inicios, el pensamiento científico se ha debatido entre la superación de los referentes culturalmente arraigados de la elaboración y, por otro lado, la existencia cotidiana de modelos de abstracción que vayan hacia ámbitos fenomenológicamente inaccesibles. Desde la física del siglo XVI, Descartes, Hegel, Comte, hasta llegar al pensamiento posmoderno y poscolonial, se ha buscado ir más allá, salir de las cadenas que anclan a la mirada del analista dentro de la caverna metaforizada por Platón. Paradójicamente, estos principios universales se han convertido en una forma de supresión de la diversidad, por medio de la abstracción de los esquemas provincianos de representación de la realidad. Esta ha sido la denuncia de la crítica contemporánea que, a su vez, ha llevado a la búsqueda de superación del universalismo como forma de eliminación de las diferencias. Sin embargo, una vez eliminado el universalismo, también se corre el riesgo de suprimir la arena común donde las reglas del juego se encuentran en igualdad de condiciones para todos. Sin estas reglas, las relaciones de poder, los actos autoritarios y la violencia simbólica llevarían a que las miradas de los más fuertes se impongan sobre los más débiles.

Este es el riesgo de la eliminación de los modelos teóricos para la aproximación a la realidad. No sería una expansión de la diversidad, sino que una versión provinciana, explícitamente reconocida como tal, se impondría sobre otras versiones. Aún más, las otras versiones ni siquiera tendrían cabida. Paradójicamente, aunque se niega el universalismo teórico, se habla de Historia Universal para hablar de la historia de una pequeña circunscripción del globo. Tal acto racista y autoritario es posible de ser perpetrado y de ser aceptado porque se corresponde con los esquemas irreflexivos impuestos a lo largo del orden global. La metáfora de la violencia doméstica vale para abrir la puerta en torno a la crítica a la simplificación de la crítica al universalismo, pues esta se basa en la creación de parcelas cerradas, con micro-poderes locales, los cuales serían, a su vez, anónimos ante el sistema global.

Consideraciones finales

La crítica al universalismo ha dado paso a las voces disidentes, pero también ha permitido que otras voces, que se pensaban ya superadas, vuelvan con más fuerza, creando un escenario explícitamente oscurantista. Cabe preguntarse si esta crítica no ha hecho otra cosa que abrir la puerta a que se diluyeran los espacios comunes, con reglas del juego consensuadas, donde vencedores y vencidos sean capaces de hablar en los mismos términos. Efectivamente, durante las últimas décadas del siglo XX y las primeras del XXI, la crítica a la globalización, como nuevo paradigma colonialista, derivó en la defensa de las autodeterminaciones culturales a lo largo del globo (Coronil, 2000; Escobar, 2000). Como correlato epistemológico, la crítica al universalismo se presentó como una apertura hacia múltiples diversidades, cada una con su propia potencia y volición. Sin embargo, en el presente, este ataque al universalismo ha derivado en una reedición de las retóricas anti-modernas que dieron pie a los movimientos nacionalistas, de corte fascista, en Europa entre las décadas de 1920 y 1940. Tales movimientos han dado como resultado la exaltación de retóricas racistas en los Estados Unidos; xenófobas, en Chile y Panamá; racistas y machistas, en Brasil; o desarrollistas y nacionalistas, en Venezuela (solo por citar algunos casos). Discusiones en torno a la inclusión de la teoría creacionista en la educación norteamericana, o bien las declaraciones que justifican la matanza de indígenas y homosexuales en Brasil, dan cuenta de que la eliminación de una arena de debate común y consensuado ha abierto la puerta a tensiones y fricciones que no dan cabida a un diálogo con reglas del juego claras. En el marco de la construcción de

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

conocimiento histórico, esta crítica al universalismo ha coincidido con una discusión aún no acaba en torno a la necesidad de producción de modelos teóricos auto-determinados. Tal debate se ha desplegado en un contexto disciplinar donde la tendencia al préstamo por parte de otros ámbitos de conocimiento ha derivado en el uso instrumental de categorías de análisis, más allá de su contexto epistemológico de elaboración.

El debate en torno al renacimiento del nacionalismo y a la reafirmación de la heteronormatividad es constitutivo de la discusión en torno a los procedimientos metodológicos de las ciencias sociales. En este contexto, la particularidad del conocimiento histórico está en su potencia política, como recurso de construcción de identidad. De hecho, en un grupo en particular, al hablar del pasado, se habla en términos de la proyección hacia el futuro. Esto podría ser evidenciado claramente en las retóricas xenóforas, cuando “el otro” bien puede ser la representación de un pasado que se busca superar o de un futuro que se quiere alcanzar. Retóricas como esta son transversales a los proyectos nacionales de América Latina, donde la compulsión por la auto-limpieza racial y el alcance del logro del blanqueamiento social han llevado a crear retóricas que, si las viéramos en el ámbito individual, serían objeto de tratamiento psiquiátrico. En suma, el conocimiento histórico tiene una responsabilidad central, especialmente en aquellos casos en que este conocimiento se debate entre la historización o la *eternización de lo arbitrario* (Bourdieu, 2000).

No todas las corrientes de pensamiento histórico parten del sentido de unilinealidad del tiempo ni establecen sus explicaciones en función de la conexión monocausal de los eventos. En el presente, la idea de que los procesos históricos no están “dados” ni existen en sí está ampliamente divulgada. Sin embargo, en ciertos contextos circunscritos a discusiones locales, cercenados por juegos provincianos de poder, es necesario activar la alarma sobre la responsabilidad del analista en la construcción intelectual de los procesos históricos. Asimismo, cabe recordar que tal construcción deriva de una perspectiva particular sobre el tiempo, en principio, y sobre el lugar de las personas en el tiempo. Afirmar que un investigador no debe elaborar modelos teóricos dirigidos a la crítica cultural no se corresponde ni siquiera con la discusión contemporánea en torno a los modelos totalizantes, sino que se corresponde con un pensamiento fanático religioso, pre-moderno, pre-científico, clasista, machista, racista, dogmático e irreflexivo, donde la o el historiador serían solamente un objeto subordinado a otros ámbitos disciplinarios, capaces de generar juicios

sólidos susceptibles de trasladarse hacia una amplia diversidad de realidades.

La idea de que la historia está “dada” preestablece los recorridos en el tiempo y naturaliza una perspectiva de la realidad según un lugar de enunciación ambiguo, que en ocasiones se oculta y en ocasiones se hace explícito por medio de recursos de autoridad, proyectados como juicios monolíticos y totalizantes. Estos juicios se presentan a través de ideas cortas, pensamientos maniqueos, principios intraculturales y dogmáticos, que preestablecen las esferas del sí/no, lo correcto/incorrecto, lo falso/verdadero. Aún más, esta forma de autoritarismo se apoya en una forma de “realismo ingenuo” que, en el caso de la historia, deriva del así llamado pensamiento vulgar, la opinión y el juicio carente del sentido de la autocrítica cultural. Nunca es exagerada ni demasiado repetitiva la afirmación de que esta es la versión dogmática e institucionalmente legitimada de los esquemas del patriarcado, el clasismo, el racismo y el colonialismo. La primera de estas dimensiones es la que se encuentra irradiada en la mayoría de los ámbitos, pues se sustenta sobre la idea de la autoridad por violencia e imposición institucional. Es posible afirmar que, gracias a juicios basados en estas formas, se ha abierto la brecha de entrada para el patriarcado, gracias al afianzamiento de los esquemas de imposición unidireccional de la visión monocausal y unidimensional de la realidad o, dicho en otros términos, de la conciencia monotópica (cf. Mignolo, 2001).

A diferencia de formas patriarcales sustentadas sobre modelos teóricos totalizantes, esta versión está apoyada por la desteorización de la historia; es decir, por la secularización del pensamiento mítico cristiano como irradiación supra-individual de la masculinidad. En los espacios de producción de conocimiento latinoamericanos, el sujeto racista y patriarcal no necesariamente es consciente de serlo. Efectivamente, se trata de un agente del poder, pero al mismo tiempo es sumiso al poder. Su enajenación a una estructura más amplia de dominación no siempre implica su conciencia directa sobre la existencia de tal estructura. Se trata de la fusión entre el *alma pueril y mundana* y el *alma profesoral* (Bachelard, 1938/2000, pp. 10-14), pues toma los contenidos sustantivos de la primera y se proyecta autoritariamente por medio de la segunda. Quien la reproduce, al haber sido en cierto momento sumiso al poder, requiere de este para sobrevivir. Su condición de existencia se basa únicamente en la posición de autoridad, pues no es capaz de brillar por sus propios medios. De este modo, es posible afirmar que el sumiso es un agente de la represión de las ideas y, en este

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

caso, las narrativas históricas son un ejemplo de ideas preconcebidas basadas en esquemas de temporalidad y de centralización de los devenires en el tiempo, según la focalización sobre la figura del *macho dominante* en medio de las retóricas del tiempo.

Al apoyarse en los principios del sentido común, el *porqué* de las cosas no tiene cabida. El dogma no argumenta; repite, reproduce, seculariza mitos que luego son impuestos por la violencia. En este esquema, el proceso creativo no tiene cabida, las cosas son falsas o verdaderas, a partir de esquemas a-críticos de la verdad. En su dinámica de socialización, este sí o no puede llegar a ser establecido incluso por medio de la ruptura de reglas establecidas por los mismos esquemas de la civilidad ideológicamente defendidos. La irreflexividad cultural impide que se abran brechas que serían permitidas incluso por los esquemas más represivos del conocimiento institucionalizado. Por medio del sentido común en la Historia, se permea el fanatismo religioso; es decir, el mito en su máxima expresión, pues se trata aquella representación del pasado simbólicamente construido pero vivido y defendido como la única verdad posible.

Muros internacionales e interculturales, intensificación de políticas migratorias, militarización de fronteras, crímenes homofóbicos, feminicidios, sectarismos partidistas, retóricas nacionalistas, políticas de limpieza étnica y social; se trata de fenómenos cada vez más comunes, cada vez más normales en el escenario global contemporáneo. Parece que nuestro hemisferio está aceptando modos de pensar y de actuar que, hace apenas una década, nos hubiesen recordado a las peores pesadillas del fascismo europeo o de las dictaduras del Cono Sur. Aunque efectivamente esto esté ocurriendo en espacios más allá de los ámbitos institucionales de producción de conocimiento, bien vale la pena hurgar en cuáles son los denominadores comunes y las bases lógicas que sostienen a esta nueva forma de aceptar un viejo sentido común. A pesar de no estar diciendo nada nuevo, vale la pena recalcar esta reflexión, pues el poder del patriarcado y el racismo se sustenta precisamente en el silencio y este silencio se sustenta en su capacidad supresiva, la cual, a su vez, se expresa por medio de la descripción plana e ingenua. Cabe intensificar aún más la crítica cultural, el des-ensamblaje de nuestro sentido común, la denuncia del autoritarismo institucional y la visibilización de la violencia simbólica en los espacios de producción de conocimiento, si no queremos que las peores pesadillas de la historia del Hemisferio Occidental vuelvan; esta vez, de una manera tal que ni las más vívidas imágenes produzcan la más leve de las conmociones.

Referencias

- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. Madrid: Siglo XXI.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Burke, P. (1993a). Historia de los acontecimientos y renacimiento de la narración. En P. Burke (Ed.), *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burke, P. (1993b). La nueva Historia Sociocultural. *Historia Social*, 17, 105-114.
- Buxó i Rey, M. J. (1993). Historia y Antropología: Viejas fronteras, divergencias y nuevos encuentros. *Historia y Fuente Oral*, 9, 7-19.
- Casanova, J. (1991). *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica.
- Castro-Gómez, S. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro». En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 153-172). Buenos Aires: CLACSO.
- Castro-Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro-Gómez y R. Grosfuguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 79-91). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2005). “Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro””. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 153-172). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Chukwudi Eze, E. (2001). El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la Antropología de Kant. En W. Mignolo, Walter (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-253). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Comte, A. (2000). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Coronil, F. (2002). *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*. Caracas: Nueva Sociedad, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, Universidad Central de Venezuela.
- Coronil, F. (2000). Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo*

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

- y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 87-112). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Durkheim, E. (1976). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Editorial La Pléyade.
- Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 41-52). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: globalización o post-desarrollo. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 113-144). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Fabian, J. (1983). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Bogotá: Anthropos.
- Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas* (Séptima edición en español). Barcelona: Gedisa.
- Geertz, C. (1992). Historia y Antropología. *Revista de Occidente*, 137, 55-74.
- Ginzburg, C. (1983). Señales. Raíces de un paradigma indiciario. En A. Gargani (Ed.), *La crisis de la razón* (pp. 55-99). México D.F.: Siglo XXI.
- Gouldner, A. (1979). *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Juliá, S. (1989). *Historia social/Sociología histórica*. Madrid: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1992). Universalism, particularism, and the question of identity. En E. Willmsen and P. MacAllister (Eds.). *The politics of difference. Ethnic premises in a world of power* (pp. 45-58). Chicago: The University of Chicago Press.
- Lander, E. (2000). ¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), 53-72.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.

- Lowenthal, D. (1985). *The past is a foreign country*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marcus, G., y Fisher, M. (1986). *Anthropology as cultural critique. An experimental moment in the human sciences*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mignolo, W. (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Vol. 2). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mintz, S. (1985). *Sweetness and power: The place of sugar in modern history*. Nueva York: Viking.
- Pagden, A. (1988). *La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pandian, J. (1985). *Anthropology and the Western Tradition Toward an Authentic Anthropology*. Long Grove: Waveland Press.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad/racionalidad. En *Perú Indígena*, 13 (29), 11-20.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201-246). *Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2011). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Contextualizaciones Latinoamericanas*, 1(5), 1-33.
- Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289-304). Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana e Instituto Pensar.
- Rosaldo, R. (2000). *Cultura y verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de Historia: La muerte del capitán Cook. Metáfora, Antropología e Historia* (Tercera edición en español). Barcelona: Gedisa.
- Sahlins, M. (1988). Cosmologies of Capitalism: The Trans-Pacific Sector of the World System. *Proceedings of the British Academy*, 74, 1-51.
- Said, E. (2006). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.

RACISMO, OSCURANTISMO Y COLONIALISMO

- Bond, G., y Gilliam, A. (1997). *Social construction of the past: representation as power*. Psychology Press.
- Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce.
- Sousa Santos, B. (2011). Epistemologías del sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 16 (54), 17-39.
- Wallerstein, I. (2006). *Abrir las Ciencias Sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las Ciencias Sociales*. Madrid: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (1976). *The modern World System I. Capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.

REVISTA STULTIFERA

DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

VOLUMEN 1, NÚMERO 2, PRIMER SEMESTRE DEL 2018

ISSN 0719-983X

La ontología y epistemología de Markus Gabriel.

Ernesto Castro Córdoba

Multiculturalismo e interculturalidad en clave decolonial.

Rodrigo Navarrete Saavedra

Racismo, oscurantismo y colonialismo: la naturalización del eurocentrismo en las perspectivas históricas contemporáneas.

Francisco Daniel Tiapa-Blanco

Las tres vertientes del desarrollo económico latinoamericano y su influencia en la integración continental: neoliberalismo, neodesarrollismo y socialismo.

Santiago Armesilla Conde

¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular en la era digital?

Álvaro Cuadra Rojas

Abandono y protección de niños: Lo que dejó Europa.

Jorge Dávila y Magaly E. Miliani de Dávila

Reseña de Avendaño Pavez, O. (2017). *Los partidos frente a la cuestión agraria en Chile, 1946-1973: Representación de intereses, gradualismo y transformación estructural*. Santiago de Chile: Ediciones LOM.

Karin Baeza Vásquez



UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE

SEDE PUERTO MONTT