

En torno a los orígenes y el despliegue del *eurocentrismo*¹

Gustavo Urdaneta Rivas²

Resumen

Este artículo tiene como objetivo indagar en torno a los posibles orígenes del eurocentrismo y su despliegue histórico. Siguiendo la metodología hermenéutica, se interpreta el eurocentrismo como perspectiva epistémica fundada en una racionalidad que establece divisiones múltiples, como por ejemplo europeos y no-europeos, que implica el desconocimiento de la condición de humanidad de los no-europeos, cuestión que se formaliza a partir de la controversia de Valladolid entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas al comienzo de la invasión y conquista europea de América. Se explica el proceso de despliegue del eurocentrismo a la par que se construyen históricamente las nociones de Europa y Occidente.

Palabras clave: eurocentrismo, etnocentrismo, Europa, occidente.

About the origins and deployment of Eurocentrism

Abstract

This article aims to inquire about the possible origins of Eurocentrism and its historical unfolding. Following the hermeneutical methodology, Eurocentrism as epistemic perspective based on a rationality that establishes multiple divisions is interpreted, such as European and non-European, involving the ignorance of the condition of humanity of non-European issue that is formalized from the controversy of Valladolid between Juan Ginés de Sepulveda and Bartolomé de Las Casas at the beginning of the European invasion and conquest of America. The deployment process of Eurocentrism at the same notions of Europe and the West is historically constructed is explained.

Keywords: Eurocentrism, ethnocentrism, Europe, West.

Introducción

Es un hecho innegable que todas las culturas son etnocéntricas y que, en razón de ello, la mirada que se tenga sobre los seres humanos, el mundo, la realidad, el espacio-tiempo, etc., está construida desde el lugar de enunciación de cada cultura con pretensión de universalidad. Con el

¹ Avances del proyecto colectivo: “Concepciones antropológicas y modelos pedagógicos. Historia Mundial, críticas y propuestas más allá del eurocentrismo”, adscrito al Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz” de la Universidad del Zulia (LUZ, Maracaibo).

² Licdo. en Educación Mención: Básica Integral (LUZ, Maracaibo). Tesista de los programas de Maestría en Historia de Venezuela y Filosofía (LUZ). Investigador PEII Nivel A-1 acreditado por el FONACIT desde 2013. Fundador y Coordinador de *Ágora-Grupo de Estudio de Filosofía*. Maestroluz2007@gmail.com

nacimiento y expansión del sistema-mundo moderno / colonial a partir de 1492, se genera y expande un etnocentrismo que ocupa nuestra atención, a saber: el eurocentrismo. Pero habrá quién nos cuestione, con razones válidas, que si todas las culturas son etnocéntricas ¿por qué el interés en uno de esos etnocentrismos?, ¿qué hace diferente al eurocentrismo para dirigir hacia él nuestro interés de investigación?

En razón de que el eurocentrismo no nos es extraño como problema abordado desde hace algunas décadas por las ciencias sociales y la filosofía³, adelantamos que, por tal debe entenderse una particular mirada del mundo que implica un lugar de enunciación auto-centrado en la civilización occidental, ya que su construcción histórica se llevó a cabo al amparo del sistema-mundo moderno / colonial desplegado por los europeos a partir del siglo XV, hecho del cual deviene su particularidad, esto es, el haberse constituido en *el primer etnocentrismo realmente mundial* en la historia humana. Así, sus manifestaciones abarcan desde el campo del poder hasta el saber, pasando por el ser y el ver, lo que conlleva una variedad de implicaciones antropológicas, históricas, políticas, culturales, epistemológicas, estéticas, etc. Pero, si el eurocentrismo ha sido ya abordado como problema, ¿hacia qué aspectos dirigiremos nuestra atención?, ¿qué aspectos no abordados del eurocentrismo justificarían nuestra investigación?

Cabe destacar que, de ese marco de implicaciones se han generado un conjunto de modelos histórico-filosóficos pensados desde el lugar de enunciación de Occidente con pretensión de «universalidad», es decir, con la pretensión de ser válidos para todo el mundo, todas las culturas, todos los tiempos; y que tiene como factor incidente la concepción que de sí mismo tiene el hombre occidental, por lo cual vale referir:

“El hombre occidental se ubica en una posición de superioridad cultural y ha pregonado reiteradamente que su cultura tiene vocación universal, con una actividad creadora y dinámica superior que la distingue por encima de todas las demás, que son atrasadas, anacrónicas o curiosidades exóticas. De modo pues que, universalidad y superioridad son las reconfortantes conclusiones a las que han llegado los occidentales sobre sí mismos. De tal convicción surgió, lógicamente, el etnocentrismo occidental o eurocentrismo, visión distorsionadora que ha orientado el comportamiento cognoscitivo del estudio de la historia de las diferentes culturas. Es pues, la visión a través de la cual occidente ha llegado a conocer y ha impuesto el conocimiento de los pueblos de Asia, África y América Central, del Sur y del Caribe. Así pues, siguiendo y manteniendo la tradición iniciada por

³ Entre la extensa bibliografía sobre el eurocentrismo, sus manifestaciones e implicaciones, destacamos algunas obras como: SAID, Edward, *Orientalismo*, Random House Mondadori, Barcelona, 2002; AMIN, Samir, *Eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1989; DUSSEL, Enrique, *1492 el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz, 1996; LANDER, Edgardo (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Fundación Editorial el perro y la rana, Caracas, 2009; DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Editorial Trotta, Madrid, 1998; DUSSEL, Enrique, *Política de la liberación I. Historia Mundial y Crítica*, Editorial Trotta, Madrid, 2007; CONTRERAS NATERA, Miguel Ángel, *Otro modo del ser o más allá del eurooccidentalismo*, Monte Ávila Editores Latinoamericana, Caracas, 2014; entre muchas otras.

Hegel, tenemos una historia nada más y nada menos que “universal”. En ésta, Europa es la preocupación medular; Europa es lo universal (...) la historia de Europa debe ser entonces la historia universal, la que todos deben conocer y en la que todos tienen cabida siempre y cuando estén en función de los europeos. Y las categorías, conceptos, cuadros, etc., que se aplican a la realidad histórica de Europa deben ser aplicadas para conocer las realidades extra-occidentales” (SOTO, 1994:30-32).

Genealógicamente, la cuestión de la racionalidad eurocéntrica articula una relación entre poder y saber que puede explicitarse en la premisa de que Europa se pensó y se narró a sí misma como centro no porque los pensadores europeos así lo decidieron, sino por la experiencia histórica de ser la civilización que abre el primer sistema realmente mundial a partir de la empresa evangelizadora-colonizadora. De allí que, en los modelos histórico-filosóficos a los cuales dirigiremos nuestra atención subyace una tendencia que es necesario abordar y poner en cuestión en razón de que la mayoría de los estudios sobre el eurocentrismo apenas hacen referencia a alguno de dichos modelos histórico-filosóficos. Ya sea que se trate de cualquiera de los modelos, la tendencia en el estudio de los mismos tampoco ha sido puesta en perspectiva. Vale acotar que, en nuestro contexto de análisis, consideraremos tanto los modelos histórico-filosóficos occidentales como manifestación del discurso eurocéntrico, y a las críticas dirigidas a estos **ellos** como parte de la crítica o discurso anti-eurocéntrico.

Asimismo, partir de las primeras aproximaciones que hemos realizado al problema del eurocentrismo⁴, se ha constatado una extensa biblio-hemerografía, a partir de la cual puede verificarse que las indagaciones en torno a los orígenes y el despliegue del eurocentrismo se orientan su cuestionamiento como matriz epistémica que subyace a las construcciones discursivas desde el lugar de enunciación occidental.

La metodología a seguir será la ya conocida Hermenéutica, propuesta por el filósofo Hans-Georg Gadamer (1998). Por hermenéutica (Del griego *hermeneutik*) debe entenderse un saber explicativo o interpretativo del sentido de las palabras y de los textos. Para Gadamer la interpretación debe evitar la arbitrariedad y las limitaciones surgidas de los hábitos mentales y centrar la mirada en las cosas mismas, porque si nos acercamos a un texto lo hacemos desde un proyecto, con alguna idea de lo que allí se dice. A medida que profundizamos la lectura, este proyecto va variando y se va reformulando según la lectura nos vaya confirmando o alterando

⁴ Véase: URDANETA RIVAS, Gustavo y NARANJO VICUÑA, Claudia, “Implicaciones de la modernidad / colonialidad en la asignatura historia universal” en: *Cuadernos Latinoamericanos*, N° 40, Vol. II, julio-diciembre, Maracaibo, 2011; y en URDANETA RIVAS, Gustavo y VÁZQUEZ, Belin, “¿Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora?”, en: *Revista de Filosofía*, N° 80, mayo-agosto, Maracaibo, 2015-2, pp. 73-99.

nuestra precomprensión. Como el proyecto puede prolongarse al infinito, nunca podemos afirmar que hemos dado la interpretación última y definitiva; por ello es decisión de quien investiga hasta dónde debe llegar en el proceso.

Un posible origen del eurocentrismo: los debates de Valladolid entre Sepúlveda-Las Casas.

El año de 1492 supuso un cambio, inicialmente, en la Europa occidental, pero que luego se mundializa a través del despliegue del primer sistema-mundo. En este período histórico se suceden diversos momentos de desarrollo de la modernidad, a saber: la *primera modernidad* o modernidad temprana, hispánica, humanista, renacentista, comprendida entre los siglos XVI y XVII, durante la cual se va perdiendo la imagen religiosa del mundo que dominó la llamada *Edad Media* por lo que entra en crisis el paradigma medieval; y la *segunda modernidad* o modernidad madura, de predominio de la racionalidad instrumental, mecanicista, durante la cual se hace explícita la ruptura con la visión anterior y se formula el paradigma moderno a partir del siglo XVII, en función de la experiencia histórica del siglo que le precede.

Los llamados *Debates de Valladolid*, representados entre Juan Ginés de Sepúlveda⁵ y Bartolomé de Las Casas⁶, emergen de un contexto histórico muy particular durante el cual las discusiones que se plantean desde el eurocentrismo como matriz fundante de la mentalidad occidental girará, entre otras cuestiones, en torno a las concepciones antropológicas que convergen en la primera modernidad (siglos XV-XVII). Estas discusiones, por primera vez en un contexto empíricamente *mundial*, están condicionadas por la crisis del paradigma medieval, evidenciado en el conjunto de “revoluciones” y transformaciones que se dan en las sociedades de la Europa occidental, y por el impacto que genera el proceso de invasión y colonización del continente hoy americano, a partir de 1492.

Considerando entonces estos dos momentos en relación a las concepciones antropológicas, debe referirse que la crisis del paradigma medieval teocéntrico, cuya concepción del hombre de la cristiandad ha sido influenciada por el dualismo y el uso del instrumental lógico-lingüístico helenístico, implicó el paso al humanismo renacentista antropocéntrico, pre-moderno, como último momento del sistema interregional antiguo en el mundo mediterráneo. Asimismo, la invasión del continente amerindio desde la hispanidad renacentista, heredera del

⁵ Juan Ginés de Sepúlveda. Sacerdote Católico español, filósofo, jurista e historiador. Nacido y muerto en Pozoblanco, Córdoba, 1490-1573.

⁶ Bartolomé de Las Casas. Encomendero, fraile dominico, cronista, filósofo, teólogo, jurista, obispo de Chiapas, nacido en Sevilla en 1474, y muerto en Madrid en 1566.

renacimiento italiano, implicó la apertura al atlántico como primer momento de la modernidad, y la discusión sobre el carácter humano de los aborígenes desde la mirada del hombre de la cristiandad occidental, expresada en los referidos *Debates o Controversia de Valladolid*, por la cual debe entenderse la Junta convocada por el Emperador Carlos V para el 15 de agosto de 1550, la cual se representaría en un tribunal de teólogos y juristas, y dos contendientes: Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. De Las Casas (2000) argumentaría como defensor de la causa de los indios, bajo cuya presión se promulgaron leyes protectoras y proyectos de colonización pacífica; y daba legitimidad a la conquista sólo para los propósitos de la evangelización de los pueblos indígenas (MANERO, 2009:99).

Mientras, del lado contrario, Sepúlveda (1996) era seguidor de las tesis aristotélicas, a través de las cuales establecía y justificaba la diferencia entre aristocracia naturalmente dominante y servidumbre naturalmente dominada; lo que ontológicamente implicaba que los seres más racionales, sabios y prudentes debían dominar a los menos racionales o ignorantes, incluso a través de la fuerza, para liberarlos del salvajismo (MANERO, 2009:99).

Se sigue de los argumentos que como punto central se trató *si los indígenas tenían alma o no la tenían, sobre sus facultades racionales, es decir, si tenían naturaleza humana*. Dados los argumentos de ambos debatientes, el rey de Castilla-Aragón, de la futura España, *decreta que los indios son humanos, pero que son paganos y deben ser cristianizados* (CONTRERAS, 2014:164). Pero, si bien los argumentos de Las Casas tuvieron mayor peso al finalizar el debate, la práctica dominadora del invasor puso en evidencia que los argumentos contrarios terminaron por imponerse, en consecuencia “Una vez probada la inhumanidad del indio, y por ello la justificada guerra invasora de los europeos, el territorio quedaba «vacío» de toda cultura civilizada para su posible ocupación «modernizadora»” (DUSSEL, 2007:198).

Es así como la cultura de la cristiandad pasará a nuestro continente y, con ello, se generará el proceso histórico que dio lugar a la convergencia (conflictiva en muchos casos) entre las culturas de los invasores, de los indígenas, de los africanos y a la cultura naciente latinoamericana, producto del mestizaje. A este punto, diría algún pensador que lo ocurrido luego es conocido en la historia, pero nosotros, seguido de lo planteado entre Sepúlveda y Las Casas destacamos unos breves detalles de lo que implicó la praxis “evangelizadora-civilizadora” desde la mentalidad eurocéntrica.

A partir del proceso de invasión, conquista y colonización hispana del continente indoamericano, los europeos desplegarán a sus anchas su praxis “civilizadora y evangelizadora” como representativa de su *ego conquiro*, origen de la modernidad. En palabras de Dussel:

“1492, según nuestra tesis central, es la fecha del "nacimiento" de la Modernidad; aunque su gestación -como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "descubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "encubrimiento" de lo no-europeo” (DUSSEL, 1994:7-8).

Así, el paradigma moderno se fundamentará en la praxis violenta y sacrificial que empaña sus orígenes, violencia que ya los europeos habían iniciado en sus tierras durante la reconquista de la cristiandad frente al mundo musulmán, y que luego trasladarán a tierras americanas:

“Así como los cristianos ocuparon Málaga (...) cortando a cuchillo las cabezas de los andaluces musulmanes en 1487, así también les acontecerá a los "indios", habitantes y víctimas del nuevo continente "descubierto". Alianzas y tratos nunca cumplidos, eliminación de las élites de los pueblos ocupados, torturas sin fin, exigencias para que traicionen a su religión y cultura bajo pena de muerte o expulsión, ocupación de tierras, repartimiento de los habitantes en manos de los capitanes cristianos de la "Reconquista". El "método" violento se experimentó durante siglos aquí, en Andalucía. La violencia victimaria y sacrificial pretendidamente inocente inició su largo camino destructivo” (DUSSEL, 1994:9-10).

He aquí el despliegue de un *yo conquistador* o *ego conquiro* como fundamento práctico violento de la modernidad, que constituye la subjetividad moderna, pero que se oculta en los enunciados del discurso moderno al momento de su formulación. Esa “conquista” no lo será sólo de las tierras, sino de los hombres y mujeres, de las relaciones entre ambos y de la naturaleza.

“Son por ello "figuras (Gestalten)" abstractas del proceso de constitución de la "subjetividad" moderna, del "ego" que, de 1492 a 1636 (momento en el que Descartes expresa definitivamente el ego cogito en el Discurso del Método), recorre el primer momento de la "constitución histórica" de la Modernidad. La España, y el Portugal (...) de finales del siglo XV ya no son más un momento del mundo propiamente feudal. Son más bien naciones renacentistas: son el primer paso hacia la Modernidad propiamente dicha. Fue la primera región de Europa que tiene la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado bajo el control del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el "Centro" del mundo (en su sentido planetario). ¡Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito"!” (DUSSEL, 1994:11-12).

La expansión colonial de la España renacentista, generará un impacto en la naciente conciencia europea de proporciones mundiales, no percibido por el paradigma eurocéntrico, y que luego se expresará en el pensamiento y los avances de la Modernidad:

“En ese sentido, Galileo no es ya de ninguna manera un «renacentista», depende de la «revolución de la vida cotidiana» que el «descubrimiento del Nuevo Mundo» producirá en la totalidad de la *Weltanschauung* europea del siglo XVI. Hubo necesidad de que en 1519-1521 Magallanes y Elcano dieran la primera vuelta empírica a la tierra para que los descubrimientos de Galileo fueran posibles un siglo después (¡muchas experiencias cruciales acontecieron en ese primer siglo de la Modernidad temprana bajo la dominación hispana!). Las «formulaciones» científicas del siglo XVII (de Newton, Galileo, Descartes, etc.)

son «modernas», pero dependen en cuanto a su hipótesis (como el momento de *Abducción* de Peirce) de la «primera» Modernidad acontecida en el siglo XVI «español», y no tanto del Renacimiento italiano. El humanismo renacentista hispánico es el heredero del Renacimiento italiano pre-moderno mediterráneo, que se «abrirá» por la península hispánica al ancho mundo *moderno* del Atlántico «tropical» o ecuatorial (que es anterior al Atlántico «norte»)» (DUSSEL, 2007:289).

Asistimos entonces al inicio de un proceso sin precedentes que le dará un vuelco a la historia de las culturas enfrentadas, generando un impacto en toda la cosmovisión eurooccidental y particularmente, en la comprensión del ser humano como Otro, como exterioridad no reconocido por el invasor:

“Europa se abrió a un inmenso espacio exterior. En ese contexto «el Otro» (el indígena y el esclavo africano) será igualmente una Exterioridad constitutiva de la nueva comprensión del ser humano, como su sombra, como lo ignoto, lo excluido, lo negado” (DUSSEL, 2007:193).

Ese impacto del proceso de invasión, conquista y colonización del continente “descubierto”, se refiere también en términos similares:

“Hasta el s. XVI, el hombre europeo tenía una visión de la tierra existente reducida a Europa, norte de África y parte de Asia. El impacto que supuso el descubrimiento de América, con la aparición de otras razas humanas, resulta fácil de barruntar. Suponía la aparición de *otros hombres*, que ponían en entredicho la propia identidad del europeo. De ahí las disputas intelectuales y teológicas sobre conceder o no la categoría o condición de *personas humanas* a los indios y sobre su capacidad o no de *sujetos de la redención* de Jesucristo. Aunque zanjado el problema favorablemente al mantenimiento de un único género y especie humana, era tal la diferencia entre las culturas aborígenes y las europeas que resultaba difícil a los europeos considerar como iguales unas poblaciones tan débiles y atrasadas como aquellas (...) El efecto más notorio del descubrimiento, en el ámbito antropológico, será, por tanto, la ampliación del horizonte de lo humano, con la entrada en el horizonte de comprensión de lo antropológico de otras culturas y formas de ser hombre, que desbordaban la hasta entonces segura y cerrada autocomprensión euroasiática de lo humano. Pero tal ampliación de lo humano no se hizo de forma pacífica, sino traumática, produciéndose una asimetría entre los diferentes tipos de hombres, asimetría que va a continuar hasta nuestros días: frente al hombre civilizado occidental se sitúa el salvaje, bárbaro e inculto, situado en un nivel y estadio inferior de humanidad, necesitado de posterior evolución hasta llegar al nivel civilizado del europeo”(BEORLEGUI, 2009:136-137).

En suma, la praxis del *yo conquisto* tuvo parte de su justificación discursiva en la controversia de Valladolid, la que servirá como especie de eje transversal en las relaciones entre europeos y no europeos; y su formulación en el paradigma de la modernidad con el disfrasismo del *yo pienso*. Bajo distintos movimientos y personalidades, en diferentes momentos históricos, emergerán, por un lado, los que justifiquen dicha praxis desde la mirada eurocéntrica, y los que se resistan a ella, desde la crítica anti-eurocéntrica.

Europa, Occidente y el eurocentrismo como primer etnocentrismo mundial.

Con la denominación Europa se conoce hoy al continente cuyo espacio territorial se extiende, aproximadamente, entre los Montes Urales al este, el Océano Atlántico al oeste, el Mar del Norte, al norte, y el Mar Mediterráneo al sur. Más específicamente, para el propósito que ocupa nuestra atención, es preciso destacar algunos de los sentidos que, en torno a la categoría *Europa*, se han ido construyendo a partir de sus relatos míticos (BANCALARI, 2011:95-107; DÍEZ DEL CORRAL, 1974) y del deslizamiento semántico que alude a su conceptualización, propuesto por Dussel y expuesto más adelante.

Una de las versiones del mito de Europa, relata la presencia de un grupo de mujeres en las costas de Fenicia (Líbano), que jugaban y recolectaban flores; entre ellas, una rubia de estirpe real llamada Europa, hija de Teléfasa y Agénor, rey de Tiro. Según otra versión, Europa es hija de Fénix, hijo de Agénor. Zeus, el dios griego; luego de observar la belleza de la princesa Europa, descendió transformado en un toro blanco con cuernos semilunares. Habiendo ganado la confianza de Europa, ésta subió a su lomo y, en tal distracción, la rapta volando por encima del mar hasta llegar a la isla de Creta y, producto de su unión, nacieron Minos, Radamantis, Sarpedión, Carno y Dodón (BANCALARI, 2011:96-98).

Según esta tradición mítica, es en este relato donde se expresa el nacimiento o fundación de Europa y de la cultura occidental; por lo que también se asume que la cultura greco-romana es su Edad Antigua. Entonces, ¿Qué es lo que debe entenderse por Europa y cómo se construyó tal concepto? Tal cuestión, la desarrolla Dussel en lo que denomina el *deslizamiento semántico del concepto de Europa* (DUSSEL, 2009:57-74). Entre sus argumentos, indica que la Europa Medieval y Moderna no deben confundirse con la Grecia clásica y el helenismo, en tanto que todo el norte y el oeste de Grecia era considerado lo bárbaro e incivilizado⁷. A continuación, un resumen de lo que origina el *concepto de Europa*:

1. La mitológica Europa, hija de fenicios, semitas, es raptada, traída del Oriente y cuyo contenido es totalmente distinto a la Europa moderna.

⁷ Al respecto, en su crítica a estos esquemas, SPENGLER, Oswald, *La decadencia de Occidente*, Tomo 1, Traducción de Manuel G. Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1966, p. 26, argumenta lo siguiente: “Edad Antigua-Edad Media-Edad Moderna: tal es el esquema, increíblemente mezquino y falto de sentido, cuyo absoluto dominio sobre nuestra mentalidad histórica nos ha impedido una y otra vez comprender exactamente la posición verdadera de este breve trozo de universo que desde la época de los emperadores alemanes se ha desarrollado sobre el suelo de la Europa occidental”.

2. Lo «occidental» será el Imperio Romano que habla latín, que entonces contenía al África del norte y se opone a lo «oriental» que contiene al Imperio helenista que habla griego e incluye a Grecia, Asia (provincia de Anatolia), los reinos helenistas hasta los bordes del Indo y el Nilo ptolemaico.
3. Constantinopla desde el siglo VII, imperio romano oriental cristiano, se enfrenta al mundo árabe musulmán creciente. Lo «griego» clásico -Aristóteles, por ejemplo- y la filosofía helenística fue subsumida por el pensamiento cristiano bizantino primero (siglos III-VII); luego, por el pensamiento árabe musulmán (cuyo esplendor de inspiración aristotélica se dio entre los siglos VIII-XII) y, posteriormente, por el pensamiento latino cristiano, también de inspiración aristotélica (desde el siglo XII).
4. La Europa latina medieval se enfrenta al mundo árabe-turco. Europa se distingue ahora del África, por primera vez, del imperio bizantino y de los comerciantes del Mediterráneo Oriental.
5. El Renacimiento italiano, de inspiración platónica y de origen cristiano bizantino (siglo XV), comienza con la fusión de lo occidental latino romano con lo oriental griego bizantino; enfrenta al mundo turco que va olvidando lo helenístico-bizantino del mundo musulmán y se construye la siguiente ecuación falsa: Occidente= Helenístico + Romano + Cristiano. Esto sirvió de raíz al esquema del romanticismo alemán que delineó la secuencia de la «Historia Universal y de la Filosofía» en: a) Asia como prehistoria europea; b) Mundo griego; c) Mundo romano pagano y cristiano; d) Mundo cristiano medieval; y e) Mundo europeo moderno.

A nuestro entender, este deslizamiento semántico que originó el concepto de Europa, tuvo su correlato en la construcción epistémica y el despliegue de otro concepto: *Occidente*; con el cual se señala, en el sentido geográfico, a la dirección por la cual ocurre la puesta del sol, es decir, el llamado punto cardinal oeste. En el sentido histórico-cultural, Occidente es un tanto más complejo y discutible, debido a que implica variabilidad de concepciones según inclusiones-exclusiones de lo que es o no es Occidente. Una definición ha sido:

“El territorio de la Europa occidental constituye así como un polo inmóvil o, hablando en términos matemáticos, un punto particular de una superficie esférica (...) Alrededor de ese polo giran (...) milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas. Es éste un sistema planetario de invención muy particular. Elíjese un paraje único como punto central de un sistema histórico; he aquí el Sol, de donde los acontecimientos históricos reciben la mejor luz; desde este lugar se formará la perspectiva que va a servir para evaluar la significación e importancia de cada suceso. Pero... en cuyo espíritu se va desarrollando ese fantasma de «la historia universal». A ella se debe la enorme ilusión óptica, desde hace tiempo ya transformada en costumbre, que reduce la materia histórica de los milenios lejanos — por ejemplo, el antiguo Egipto y la China — al tamaño de una miniatura, mientras que los decenios más próximos, desde Lutero y principalmente desde Napoleón, se agrandan como gigantescos fantasmas” (SPENGLER, 1966:27).

De allí que también suele considerarse al «mundo o cultura occidental» como aquella que se ha desarrollado a partir de hitos históricos «universales», como el milagro griego, la expansión del imperio romano, el cristianismo, el renacimiento y la ilustración, entre otros. Actualmente se consideran parte de esta civilización a los países europeos, los Estados Unidos de América, Rusia

(parte europea), Australia, Nueva Zelanda, Sudáfrica y, con posiciones opuestas y discutibles, los países de América Latina y el Caribe. Los conjuntos histórico-culturales y geográficos de raíces distintas al mundo occidental han sido identificados, ordenados y estudiados como lo otro, no-europeo, no-occidental. De ese criterio deriva, por ejemplo, el conjunto considerado bajo la categoría de «Oriente» u orientales, también los indios y negros.

Parafraseando a Boaventura de Sousa (2010:22), ello refiere al «no-ser» que comporta una posicionalidad por debajo de la línea de lo humano a escala global y, producida por el pensamiento occidental moderno, no tiene cabida en las narraciones históricas que han sido construidas desde Occidente, salvo de manera tangencial por el contacto con la civilización. En este sentido, sostiene que esta posicionalidad divide la realidad social en dos universos: lo existente, de «este lado de la línea» y lo no existente, del «otro lado de la línea».

Ante estas consideraciones brevemente enunciadas respecto a Europa y Occidente, cabe preguntar: ¿Cómo se han establecido desde estas categorías de análisis, criterios para estudiar determinado conjunto histórico-cultural? ¿Cómo miramos y nos miramos desde tales criterios como conjunto diferenciado dentro de Occidente? Estas interrogantes tienen su respuesta en «La hybris del punto cero», propuesta por Castro Gómez, para develar que buena parte de la totalidad humana ha asimilado una mirada de sí misma y del mundo que no le es propia. De allí que sea identificada como:

“Imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. Nuestro hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana del mundo, cuyo poder radicaría precisamente en que no puede ser observada ni representada. Los habitantes del punto cero (científicos y filósofos ilustrados) están convencidos de que pueden adquirir un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esta pretensión, que recuerda la imagen del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucaultiano, ejemplifica con claridad la hybris del pensamiento ilustrado. Los griegos decían que la hybris es el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses. La hybris supone, entonces, el desconocimiento de la espacialidad y es por ello un sinónimo de arrogancia y desmesura. Al pretender carecer de un lugar de enunciación y traducción... Serían culpables del pecado de la hybris. Un pecado que luego, en el siglo XIX, quedaría institucionalizado en el proyecto criollo del estado nacional” (CASTRO GÓMEZ, 2008:16-17).

A partir de estos planteamientos, puede afirmarse que el lugar de enunciación de Occidente es el imaginario de la «hybris del punto cero» y por este locus, la cultura científica ilustrada ha nombrado el mundo y lo ha representado con una particular perspectiva epistemológica: el eurocentrismo. Desde esta perspectiva, su elaboración sistemática comenzó en Europa occidental a la par del nacimiento del sistema-mundo, haciéndose hegemónica debido a la

expansión colonial europea y asociada a la colonialidad del poder, tal cual lo ha expresado Aníbal Quijano: “Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial / moderno, eurocentrado, establecido a partir de América” (QUIJANO, 2009:292).

En el marco de este patrón civilizatorio de proyección universal, la modernidad es instituida como narrativa hegemónica de la civilización occidental y desde la exterioridad de su locus de enunciación, fue trazada la geo-política del conocimiento fundada en la inferiorización epistémico-ontológica de las culturas, no reconocidas en sus historicidades y temporalidades por el “imaginario de la blancura” que ha categorizado Castro Gómez en su trabajo antes citado.

Esta geopolítica hace parte del racismo moderno/colonial, con su lógica surgida de racialización en el siglo XVI que posee dos dimensiones, ontológica y epistémica. Debido a que su propósito es clasificar como inferiores y ajenas a la sistematización del conocimiento científico, dentro de esta lógica se ubican “las lenguas que no sean el griego, el latín y las seis lenguas europeas modernas, para mantener así el privilegio enunciativo de las instituciones, los hombres y las categorías de pensamiento del Renacimiento y la Ilustración europeos” (MIGNOLO, 2013:12).

Conducida bajo la impronta europea esta sistematización y su único criterio de validez universal, se precisa señalar que dentro de la misma matriz epistémica, el eurocentrismo es una racionalidad implicada en este *racismo científico* y por tanto:

“(…) no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos tanto en Europa como en el resto del mundo” (QUIJANO, 2009:292-293)

Algunos de sus elementos, afirma Quijano, son resultantes de la confrontación entre la experiencia histórica y la perspectiva eurocéntrica, que pueden resumirse en: a) la articulación entre un dualismo (precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno) y un evolucionismo lineal, unidireccional; b) la naturalización de las diferencias culturales entre grupos humanos por medio de su codificación con la idea de raza, encargada de legitimar el tipo colonial de relaciones de dominación en la medida en que "naturalizaba las experiencias, las identidades y las relaciones históricas de la colonialidad"; y c) la distorsionada ubicación temporal de todas esas diferencias, de modo que lo no-europeo es percibido como pasado (QUIJANO, 2009:292-293).

Las conexiones entre estos elementos han podido ser cultivadas y desarrolladas mediante la indisociabilidad del saber y el poder⁸, por cuanto “suponen la superioridad de Europa probada 'desde' factores puramente internos de la misma Europa” (DUSSEL, 2004:29). Por tratarse de la construcción discursiva de imágenes del 'otro', estas relaciones intersubjetivas y culturales entre la Europa occidental y el resto del mundo, fueron codificadas en un juego binario de categorías íntimamente asociadas: no-Europa-Europa, oriente-occidente, primitivo-civilizado, mágico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno, que han condicionado “el pensamiento hacia nociones, tendencias, conceptos, categorías, esquemas” (SOTO, 1994:33).

Dentro de esa clasificación, el concepto de raza aduce a la designación de una categoría de pueblos con cualidades hereditarias, no racionales y fundadas en la superioridad genética de la raza blanca, por lo cual son calificados los otros no blancos, asiáticos, indios de América y negros de África, como primitivos o salvajes. Alrededor de esta codificación binaria y peculiar del eurocentrismo, mundialmente hegemónico en el mismo cauce de la expansión del dominio colonial sobre el mundo, Oriente ha servido a Occidente para mostrar ante el mundo y ante sí mismo, que son parte constitutiva del otro no europeo, ya sea Lejano Oriente, Oriente Próximo o Medio Oriente. Al respecto, plantea Edward Said:

“La relación entre Occidente y Oriente es una relación de poder y de complicada dominación: Occidente ha ejercido diferentes grados de hegemonía sobre Oriente... Oriente fue orientalizado, no solo porque se descubrió que era «oriental», según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera –es decir, se le podía obligar a serlo-” (SAID, 2002:25).

Con ese propósito determinado, en la conflictiva distinción ontológica entre Occidente / Oriente, su construcción y pervivencia ha sido posible mediante los mecanismos inducidos por la interdependencia entre poder-saber, esto es, el Orientalismo que identifica Said como:

“(…) una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (SAID, 2002:21).

Desde estas mismas relaciones, el «descubrimiento» no solo es una infeliz expresión, sino el reflejo de Europa como «eje de la historia universal». Según esta tesis hegeliana, la razón de la humanidad blanca-superior demanda que los pueblos descubiertos y ágrafos que no han entrado a la historia por carecer de escritura, salen de la prehistoria y entran en la historia del mundo civilizado a partir del contacto con el «espíritu universal» europeo (BRACHO, 2009:23). Son

⁸ Esta mutua relación la establece Michel FOUCAULT en *Sobre la Ilustración*, Editorial Tecnos, Madrid, 2004, pp. 33-34, cuando afirma que el *poder* siempre debe ser considerado “como relación en un campo de interacciones, se trata de pensarlo en una relación indisociable con formas de *saber*”.

ellos los pueblos sin pasado, que empiezan a vivir como eco trasatlántico de las regiones consideradas superiores (MORALES, 1994:12).

En su intención de marcar distancia con esta matriz epistémica, afirma Dussel (1994:8) que la modernidad emerge cuando desde 1492, “ese otro no fue ‘des-cubierto’ como otro, sino que fue ‘en-cubierto’ como ‘lo mismo’ que Europa ya era desde siempre”. En esta misma línea de pensamiento, sostiene Amodio (AMODIO, 1993) que durante la llamada conquista de América, en las imágenes opuestas del indio americano, coexiste esta proyección europea sobre un mismo espacio de la alteridad que iba desde una extrema idealización del paraíso terrenal de Colón hasta una extrema monstrificación (caníbal, bárbaro).

Aun cuando el racismo no queda explicitado como matriz epistémica de la modernidad, el sentido eurocéntrico de la racionalidad universal no solamente logró imponer este orden civilizatorio “de patrones europeos preestablecidos o inventados para los sometidos” (MORALES, 1994:18) sino que, proyectado este mismo locus de enunciación occidental “trescientos años más tarde, todos ellos quedaban reunidos en una sola identidad (...) esta nueva identidad era racial, colonial y negativa” (QUIJANO, 2009:295). Realidad que ha sido olvidada cuando se asume que las independencias políticas a inicios del siglo XIX en Nuestra América pusieron fin al colonialismo; así como cuando se afirma que la descolonización del llamado Tercer Mundo ocurrió después la segunda guerra mundial, con las independencias políticas de naciones africanas y asiáticas. Contrario a ello, continúan sometidas a diversas formas de dominación.

Para revertir esta la lógica de la colonialidad inseparable de la opción de la modernidad eurocentrada, plantea Mignolo (2013:15-18) que necesitamos de la desobediencia epistémica, por cuanto Europa y su historia interna no son universales, ni globales. La finalidad es lograr el desprendimiento con esta lógica discursiva afincada en el “imaginario imperial del mundo occidental (...) disfrazado de modernidad universal” que inventó el 'otro' cuando la Europa occidental se pensaba a sí misma para construirse. Como condición necesaria para el proyecto des-occidentalizado, en reclamo de “nuestra modernidad” proyectada por la exterioridad que se conceptúa en el afuera del proceso de crear un pensamiento adentro de nosotros, propone la “epistemología fronteriza”, que habita y es pensada “en las fronteras y las historias locales”. Expresado en otras palabras, este pensamiento fronterizo:

“implica pensar y argumentar en situación de exterioridad con respecto a la propia occidentalización moderna. La exterioridad no es una afuera del capitalismo y de la civilización occidental, sino el afuera que se crea en el

proceso de crear el adentro. El adentro de la modernidad occidental ha sido construido desde el Renacimiento, basado en la doble, simultánea y continua colonización del espacio y del tiempo” (MIGNOLO, 2013:21).

Referencias

AMODIO, Emmanuelle (1993). *Formas de la alteridad, construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Abya-Yala, Quito.

BANCALARI MOLINA, Alejandro (2011). “El mito de Europa en los textos literarios clásicos”, en *Acta Literaria*, N° 43.

BEORLEGUI, Carlos (2009). *Antropología Filosófica. Nosotros: urdimbre solidaria y responsable*, Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao.

BRACHO, Jorge (2009). “La Historia Universal. Una consideración. Distintas aproximaciones”, en *La Historia Universal y el Despliegue Occidental. Cultura, Narrativa y Enseñanza*, UPEL, Caracas.

CASTRO GÓMEZ, Santiago (2008). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas.

CONTREAS NATERA, Miguel Ángel (2014). *Otro modo del ser o Más allá del euroccidentalismo*, Fundación Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, Caracas.

DIEZ DEL CORRAL, Luís (1974). *El rapto de Europa. Una interpretación histórica de nuestro tiempo*, Alianza, Madrid.

DE LAS CASAS, Bartolomé (2000). *Apología o Declaración y Defensa Universal de los Derechos del hombre y de los pueblos*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Salamanca.

DE SOUSA SANTOS, Boaventur (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ediciones Trilce, Montevideo.

DUSSEL, Enrique (2009). “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas.

DUSSEL, Enrique (2007). *Política de la liberación I. Historia Mundial y Crítica*, Editorial Trotta, Madrid.

DUSSEL, Enrique (2004). *China (1421-1800) Razones para cuestionar el Eurocentrismo*, UAM-Iztapalapa.

DUSSEL, Enrique (1994). *1492 El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Plural Editores, La Paz.

FOUCAULT, Michel (2004). *Sobre la Ilustración*, Editorial Tecnos, Madrid.

GADAMER, Hans-Georg (1998). *Verdad y Método II*, Ediciones Sígueme, Salamanca.

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan (1996). *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, Fondo de Cultura Económica, México.

MANERO SALVADOR, Ana (2009). “La controversia de Valladolid: España y el análisis de la legitimidad de la conquista de América”, en: *Revista Electrónica Iberoamericana*, Vol. 3, n° 2, <http://www.urjc.es/ceib/>, España.

MIGNOLO, Walter (2013). “Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica”, en *Revista de Filosofía* n° 74.

MORALES, Salvador (1994). “Eurocentrismo y descolonización de la historia”, en *Eurocentrismo y Descolonización de la Historia*, Salvador Morales (comp.), Editorial Tropykos, Caracas.

QUIJANO, Aníbal (2009). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Edgardo Lander (comp.), Fundación Editorial El perro y La rana, Caracas.

SAID, Edward W. (2002). *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Random House Mondadori, Barcelona.

SOTO, Antonio, *Eurocentrismo y descolonización de la historia*, Editorial Tropykos, Caracas, 1994.

SPENGLER, Oswald (1966). *La decadencia de Occidente*, Tomo 1, Traducción de Manuel G. Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid.

URDANETA RIVAS, Gustavo y VÁZQUEZ, Belin (2015). “¿Pensar desde modelos eurocéntricos o pensar-nos en y para la dialogicidad descolonizadora?”, en: *Revista de Filosofía*, N° 80, mayo-agosto, Maracaibo.

URDANETA RIVAS, Gustavo y NARANJO VICUÑA, Claudia (2011). “Implicaciones de la modernidad / colonialidad en la asignatura historia universal” en: *Cuadernos Latinoamericanos*, N° 40, Vol. II, julio-diciembre, Maracaibo.