



SABER. Revista Multidisciplinaria del Consejo de
Investigación de la Universidad de Oriente
ISSN 1315-0162
saber@udo.edu.ve
Universidad de Oriente
Venezuela

LAS CIENCIAS EN LATINOAMÉRICA. APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA NARRATIVA DE NUESTROS SABERES

Jorquera, Alicia

LAS CIENCIAS EN LATINOAMÉRICA. APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA NARRATIVA DE NUESTROS
SABERES

SABER. Revista Multidisciplinaria del Consejo de Investigación de la Universidad de Oriente, vol. 28, núm. 2,
2016

Universidad de Oriente

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=427749623014>

LAS CIENCIAS EN LATINOAMÉRICA. APUNTES CRÍTICOS SOBRE LA NARRATIVA DE NUESTROS SABERES

LATIN AMERICA SCIENCES. CRITICAL NOTES ON
THE NARRATIVE OF OUR KNOWLEDGE

Alicia Jorquera / alijorquera@yahoo.es
Universidad de Oriente, Venezuela

Resumen: En el presente artículo se abordan los temas de la narrativa y la historia de las ciencias en Latinoamérica desde el espacio globalmente desplegado por la historia universal del conocimiento, entre la modernidad y el presente. En este amplio contexto se realizó un análisis hermenéutico considerando textos de autores reconocidos en el mundo de la filosofía, crítica y epistemología de la historiografía del conocimiento para problematizar la comprensión de la historia, como historia efectual, demarcando la marginalidad que imponen el paradigma positivista y el eurocentrismo hegemónicos ante los saberes originarios de Latinoamérica. Se incluye una visión analítico-reflexiva sobre este tema y su relación con el desenvolvimiento del científico como autor, pensador y escritor del conocimiento. Con ello se pretende de-construir la condición moderna que impone imágenes restrictivas para las relaciones entre los mundos del mito, el arte y la ciencia. Para esta labor hermenéutica se ha considerado la filosofía del constructo modernidad/colonialidad para abordar una re-significación de los saberes enajenados por la razón postcolonial. Apuntando la trascendencia de la obra de Enrique Dussel y de otros filósofos del presente, se detona esta marginación socio-histórica por parte del occidentalismo eurocéntrico como oportunidad única para reflexionar sobre el papel de la confluencia multicultural y del cuerpo filosófico nacido de la América colonizada para el reconocimiento de los saberes originarios dentro de la geopolítica e historia mundial.

Palabras clave: Eurocentrismo, saberes originarios, modernidad, colonialidad.

Abstract: In this article the topics of the narrative and history of the sciences in Latin America are exposed from the globally space of the universal history of the knowledge, between the modernity and the present time. In this wide context, the understanding of history is seen as effectual history marking the marginality imposed by the positivist paradigm and eurocentrism over the original knowledge from Latin America. An analytical vision of these topics is included and its relationship to the development of the scientist as author, thinker and writer of knowledge, in order to deconstructing the modern condition that imposes a restrictive image of the relations between the worlds of the myth, the art and science. For this hermeneutic interpretation it has been considered the philosophy coming of the construct modernity/coloniality to address a re-signification of knowledge excluded by the postcolonial reason. Noting the importance of the work of Enrique Dussel and other philosophers of today, this socio-historical marginalization is denoted as a unique opportunity to reflect on the role of multicultural convergence and philosophical body of the colonized America to reset the place of the original knowledge in geopolitics and universal history.

Keywords: Eurocentrism, original knowledge, modernity, colonialism.

INTRODUCCIÓN

“...Tanto he aprendido de los pensadores europeos y tan poco de los nuestros, quizá por eso sé tan poco de América y lo poco que sé lo entiendo con anteojos

Alicia Jorquera.

LAS CIENCIAS EN
LATINOAMÉRICA. APUNTES
CRÍTICOS SOBRE LA NARRATIVA
DE NUESTROS SABERES

SABER. Revista Multidisciplinaria del
Consejo de Investigación de la
Universidad de Oriente, vol. 28, núm. 2,
2016

Universidad de Oriente

Aprobación: 01 Junio Diciembre 2015

Redalyc: [http://www.redalyc.org/
articulo.oa?id=427749623014](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=427749623014)

Europeos, al punto que si trato de ver con ojos latinoamericanos, me parece que nuestros pensadores tienen una visión defectuosa.”

Alberto Julián Pérez. *MITOLÓGICAS*, Vol. XVIII, p.60.

Cuando la perspectiva de nuestro pensamiento va más allá de los límites geográfico-temporales establecidos por el modernismo, emergen significados no paradigmáticos e impactantes sobre el complejo escenario de lo que se puede denominar la culturalidad intercontinental. Esta visión desmonta la estructura del paradigma moderno e invita a reflexionar junto a la postura de pensadores como Enrique Dussel y Edgardo Lander, presentadores de la otra modernidad, la subsumida, la de los faltantes que cuentan la historia de nosotros, los latinoamericanos (Lander 2006, Dussel 2008). El objetivo del presente artículo es ofrecer una visión analítica sobre estas posturas menos convencionales como forma de transvaloración de nuestro legado científico-cultural, reflexionando sobre la marginación que el eurocentrismo ha forjado sobre los saberes originarios y ofreciendo algunas derivaciones en el campo de la narrativa histórica y de la formación del espíritu científico en los jóvenes investigadores.

La narrativa en Latinoamérica. Desde el eurocentrismo colonialista hasta la posibilidad de una estética descolonizadora

Con la imagen histórico-modernista de corte eurocéntrico se asume que los saberes y conocimientos procedentes del sistema interregional euro-afro-asiático y de las Américas Ibéricas conforman las “culturas periféricas” o las culturas del “sur de Europa”, nomenclaturas estas que las categorizan como aportes marginales al conocimiento universal concebido desde la Ilustración germano-latina (Dussel 2000, 2008). Desde el continente latinoamericano se entiende que esta ideología - que presume de universal- encierra la negación de la simultaneidad en la construcción del conocimiento (Lander 2000) y la negación de la interculturalidad de poblaciones milenarias asentadas en el continente antes, durante y después de los colonialistas europeos del siglo XV. No obstante, esta nueva estética que reconoce a estas dos graves negaciones no ha bastado para evitar la imposición del carácter de universalidad concedido a la historia limpiamente eurocéntrica, aun cuando esta presuma de un perfil de objetividad y neutralidad para la narrativa de todas las ciencias, entre ellas, la historia del conocimiento ⁽¹⁾.

(1) Esta idea de modernidad alcanza a la narrativa de la historia en los siguientes tres ejes de pensamiento: 1) una visión universal de la historia y de las ciencias asociada a la clasificación y jerarquización de los pueblos, continentes y experiencias según un parámetro de progreso. 2) la “naturalización” de las relaciones en la sociedad de corte liberal-capitalista y la ontologización de las múltiples separaciones propias de esta concepción de sociedad y 3) la superioridad de los saberes científicos sobre todo otro saber que pueda producirse en la sociedad moderna.

Pero también es cierto que tales insuficiencias del modernismo traen consigo prominentes críticas y polémicas que violentan al paradigma

hegemónico, abriendo el horizonte epistemológico hacia construcciones menos conservadoras, alimentadas por nuestras experiencias, necesidades, inquietudes, valores y saberes para nutrir el corpus de una filosofía auténticamente latinoamericana donde el propio ser despliega sus dimensiones crítica, de replanteamiento y de reconstrucción como propuesta estético-filosófica de liberación/descolonización (Dussel 1998).

De este emplazamiento se deriva la reflexión que concierne a la transculturalización en Latinoamérica, que sobrepasa la visión que confina la narrativa historiográfica de las ciencias a una genealogía de punto de origen, eurocéntrica y colonialista, desde la Ilustración con sentido histórico-lineal hegeliano y orden espacio-temporal de seguidilla oriental-griego-romano-germano latino occidental, reproduciendo consistentemente la imagen geopolítica dominante del mapa de ausencias de nuestras identidades y transfiguraciones (Dussel 2000, 2005, 2008). Así, queda clara la trascendencia de esta filosofía tradicionalista, sustentada con figuras icónicas de pensadores de visión intra-europea como Hegel, Kant y Descartes, quienes “abrieron” las puertas a la razón humana de los siglos XV-XVIII suscribiéndola a sucesos del Renacimiento Italiano, de la Ilustración Alemana y la Revolución Francesa con pretensión de marcar el inicio y progreso de la historia moderna (Giraud y Arenas 2004, Lander 2006). Es menester denotar aquí el significado controversial de esta postura modernista apelando al carácter hermenéutico intrínseco a la narrativa del historiador. Es decir, que como historia efectual ⁽²⁾ destaca la relatividad temporaria y circunstancial de las verdades y de sus narrativas, haciendo hincapié en la imposibilidad de una “objetivación metodológica” de la historia, cuando es vista, tal como en vista en este artículo: como historia efectual.

(2) En la filosofía gadameriana, el termino historia efectual es considerado como un todo conceptual. Es acotado por Gadamer en su obra principal Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica (Gadamer 1993) como una idea fundamental dentro de lo que corresponde a la experiencia hermenéutica de la comprensión de la historia. Esta experiencia tendría el mismo lugar de importancia que la experiencia metódico-científica en lo que concierne al relato de la verdad en la historia. Así, la historia es vista como proceso de mutuas interrelaciones de pasado y presente, conformada mediante los espacios temporales que aportan las configuraciones de la comprensión del ser desde los múltiples "efectos" con los que se construye la verdad. Entonces, se asume que la comprensión sería en sí misma una forma de efecto en la historia (Gadamer 1993: Verdad y Método, p. 15), de aquí el término de historia efectual.

Pero en este espacio ¿que nos concierne sobre el Otro de la modernidad naciente? ⁽³⁾. En primer lugar, el apuntar que este Otro es el ser colonizado, el ser subsumido, cuya cultura originaria se desconoce en la escritura de la historia universal eurocentrista que “...inaugura su desarrollo arrollador, desbastador, durante toda la Modernidad europea posterior y llegará muchas veces modificado hasta Hume, Kant, Hegel, Sartre o Ricoeur” (Dussel 2000: p. 195). Y en segundo lugar, el que al presente se desconozca el impacto socio-cultural del conocimiento originario de las comunidades amerindias, cuya historiografía pareciera que aún no

supera su “europeidad” (Pageau 2010) sumida en una “filosofía política europeo-norteamericana” (Dussel 2004: p. 18). Por ello, vale profundizar sobre la argumentación según la cual la colonización o “conquista” de los pueblos de América constituiría la primera globalización intercontinental que aportó condiciones para el desarrollo ideológico-científico de la otra modernidad, cuya genealogía no sería de algún modo eurocéntrica. Tal reconocimiento demostraría claramente las limitaciones conceptuales de la imagen historiográfica derivada de la cosmovisión europea, un asunto que es centro de atención del debate actual latinoamericano, que ocupa a la unidad analítica denominada modernidad/colonialidad ⁽⁴⁾ (Mignolo 2000, Escobar 2003, Pachón 2008, Lucak 2009). Entre otros aspectos, esta cosmovisión analiza la genealogía del mito eurocéntrico de la modernidad que justifica la imposición y uso de la violencia por el “héroe civilizador”, bajo el supuesto de salvación de los “más primitivos” (Dussel 1992, Lander 2006).

⁽³⁾ Esta visión es presentada por Enrique Dussel en su obra *Meditaciones anti-cartesianas: Sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad* (Dussel 2008), para denotar la existencia de una filosofía anti-moderna nacida en el seno del intercambio intercontinental y vista con la crítica que hizo Bartolomé de las Casas al proceso de colonización indígena en diversos países de América.

⁽⁴⁾ Es menester aclarar aquí la diferencia semiótica que reseña Damián Pachón (2008) entre los términos **colonialidad** y **colonialismo**. El primero forma parte del nuevo constructo epistémico modernidad/colonialidad que refiere la compleja fisonomía de intersubjetividad y dependencia constitutiva entre la modernidad europea y los saberes originarios, a diferencia del clásico término **colonialismo**, que refiere al antiguo patrón imperialista de dominación y explotación que caracteriza a la relación político-económica entre algunos pueblos en distintos puntos del planeta. También denota la emergencia del concepto de **colonialidad**, que fue planteado originalmente por el sociólogo peruano Anibal Quijano para remarcar el patrón de poder del **colonialismo** moderno en la articulación de las relaciones intersubjetivas a través de la idea de raza (la racialización), el trabajo y el conocimiento (Quijano 2014).

Desde esta postura se despliega la figura del saber originario latinoamericano, indagando, como una de tantas posibles derivaciones, sobre la fuerza de la colonialidad en la deformación narrativa que es la historia universal del conocimiento. Aquí surgen razones y entendimientos que nos incitan a encontrar estos espacios perdidos, que son también verdades que cuentan dentro de esta otra esfera del saber, la del constructo modernidad/colonialidad, alentándonos a realizar una relectura de la historia para abordar la necesaria re-significación de nuestros saberes, enajenados por la razón postcolonial⁽⁵⁾:

⁽⁵⁾ En el ensayo reflexivo de Ángel Álvarez (2010), sobre la obra teórica de Walter Mignolo, se remarca la importancia de la categoría razón postcolonial como el conjunto de las prácticas teóricas nacidas como herencia del colonialismo y el encuentro de la historia moderna europea con las historias contra-modernas coloniales. Esta noción es interesante y novedosa por su carácter polisémico, y porque resulta útil al propósito de expresar la complejidad de las voces culturales y la genealogía del pensamiento moderno que persiste en Latinoamérica sobre las ciencias y los saberes.

Esta deconstrucción acentúa la idea sobre la otra modernidad: la subsumida, con la intención de remarcar la urgencia de incorporar estos significados a nuestro acervo académico, para alcanzar una visión más justa sobre la genealogía del conocimiento, con una discursividad dotada de reflexiones pertinentes a la narrativa de nuestros saberes en espacios abiertos a la discusión sobre tantas inequidades que hasta hoy llegan junto con la deshonestidad de los conocimientos fragmentados o encasillados como saberes científicos o como mitos, costumbres o artes, tal como ha sido destacado para desplegar las graves consecuencias que ello trae al momento de establecer vías efectiva de comunicación entre saberes (Jorquera 2015). Así también, nos llega la deshonestidad de la ficción cultural que implica a “la racialización de los pueblos” como estructura de poder “naturalizante” con designaciones marginales de superioridad o de inferioridad entre los seres humanos (Lander 2006: p. 215, Quijano 2014). Hasta estos pensamientos nos lleva la posibilidad de una estética descolonizadora, desmontante de la razón postcolonial y trascendente para la formación del espíritu científico de nuestros jóvenes investigadores.

El historiador de las ciencias: entre el arte y la objetividad en la relatoría del conocimiento

La compleja figura estética que pudiera resultar de asociaciones entre arte y objetividad en la narrativa histórica obliga a emplazar-nos como científicos ocupados por el relato del conocimiento. Empecemos por afrontar a la concepción filosófica que proyecta a la historia como ciencia; es decir, re-evaluemos la condición de objetividad científico-positivista en la narrativa de los hechos. Tal reflexión es pertinente al considerar la relevancia del pensamiento nietzscheano sobre la estética de la historia; esta es una defensa por la historia artística más que por la historia científica, pues asume la imposibilidad de mantener el criterio de objetividad en el andamiaje teórico de su construcción, al menos en los términos y definiciones de las ciencias positivistas (De Santiago 2005). Interesante al extremo resulta esta disertación filosófica como contraparte a: 1. La marginación reduccionista que muestra la conciencia histórico-científica contemporánea sobre el potencial del conocimiento de otras épocas y 2. La negación de la subjetividad del historiador y de sus representaciones e interpretaciones como realidad incidente sobre el acto de la narrativa de los saberes.

Así por ejemplo, tiene sentido reflexionar sobre lo que sucede cuando nuestra humanidad (la del historiador) es blanco fácil de omisiones al intentar “.....captar una época histórica determinada en el plano mismo de sus coordenadas, evitando trasladar a una sociedad formas sociales y culturales que le hayan sido ajenas” (Silva 2009: p. 279). Al menos hipotéticamente, una postura diferente a esta nos enfrentaría al obstáculo del anacronismo y con ello, al mal desempeño que esta condición implica al proyectar de manera lineal la ideología del presente como significado

para la historia, o cuando la interpretación del presente hace eco sobre la realidad pasada.

Ciertamente, el resguardo de la riqueza historiográfica obliga a respetar las distancias y los contextos, pero al mirar por este prisma epistémico también podría pensarse que el miedo al anacronismo cerraría paso a posturas reflexivas sobre la narrativa para alcanzar, al mejor estilo del filósofo Michel Foucault la construcción arqueológica del conocimiento. Y esta visión desdibujaría la línea entre el arte y la objetividad en la interpretación del hecho histórico, de modo que no siempre estaría bien cuidado el delicado juego entre la acción limitativa del universalizar ciertas formas sociales del presente proyectándolas hacia el pasado y la valoración de la carga subjetiva del contexto como dispositivo catalizador en la evolución de los saberes. Como ilustración de la importancia de estas consideraciones mencionamos los escritos del crítico historiador citado en párrafos anteriores, Renán Silva, quien aborda la narrativa histórica del sustantivo “cencerrada” del tiempo de la industrialización para referir rituales de hostilidad hacia personas que infringían reglas formalmente respetadas contra el alcoholismo, los robos o los matrimonios considerados socialmente inconvenientes. En este sentido, Silva (2009) refiere que:

El análisis de E. P. Thompson -por lo demás un “feminista” convencido- sobre el ritual de la “venta de esposas” y su definición de la cencerrada como una fiesta popular enormemente ritualizada, permitía ver de forma documentada, y con todo detalle, que la “venta de esposas” era una forma comunal de “divorcio popular” y que bajo su presentación opresiva e indignante, para nuestra conciencia de hoy, se encontraba una solución feliz a la desintegración y a la necesidad de recomposición de la vida familiar y matrimonial de muchos aldeanos, y por lo tanto a la necesidad de mantener los equilibrios afectivos de la comunidad (Silva 2009: p. 289).

La literatura sobre la historia y la sociología de la ciencia en Venezuela no escapa al obstáculo metodológico de la periodificación y el anacronismo, que muy a la manera tradicional demuestra narrativas cronológicas en contextos interpretativos que destacan el acontecer socio-político del momento. Algunos historiadores contemporáneos reconocen esta realidad problematizando al patrón de periodificación en el arqueo histórico de la ciencia y ponen en duda el punto de origen del conocimiento científico en los albores del siglo XX; además, no siempre se comparte la tesis ampliamente difundida sobre la labor “individualizada” de las personalidades científicas en la fase primaria del desarrollo de las ciencias en Venezuela y la consolidación de las principales instituciones y asociaciones científicas que hoy conocemos, tales como la Asociación Venezolana para el Avance de la Ciencia (AsoVAC), el Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas (IVIC), o el Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) (Freites 2000). Estas anotaciones nos llevan a recordar que en la época referida el historiador de las ciencias era frecuentemente el científico mismo, quien por razones que aún resta considerar compaginaba su labor como investigador, docente, político y ciudadano en una época de auge del modernismo y del paradigma de la centralidad del intelecto racionalista; tal sería la situación de

personalidades como Juan Manuel Cajjal, José Yépez Tamayo, Rafael Rangel, Francisco De Venanzi y Marcel Roche, entre otros. Por ello, puede entenderse porqué la visión interpretativa de estos intelectuales se centraba en los valores políticos, económicos y religiosos, ya que tales eran los elementos efervescentes en la reconstrucción de los perfiles de la ciencia. Así, la construcción de un relato limpiamente expositivo del hecho del descubrimiento científico en lugar de esta fisonomía narrativa como historia social de la ciencia, pasaría por anularla influencia del perfil motivacional, actitudinal y valorativo del científico venezolano, a la vez escritor de las ciencias. Ante este improbable, consideremos más bien la coexistencia de diferentes conocimientos históricos ajustados a los contextos y exigencias de cada historiador, aún cuando cada uno aclare explícitamente que sus creencias “no ideológicas” le permiten hacer referencia a hechos y a acontecimientos del pasado sin mayores cargas valorativas, pues esta sería una afirmación objetada por los numerosos ejemplos en los que una aparente carga no ideológica puede imbricarse en afirmaciones que terminan siendo ideológicas, como es el caso de la valoración hecha por el científico e historiador Marcel Roche cuando se permite remarcar el “heroísmo” del científico venezolano, que descubierto ante su soledad en el oficio, persistiría solo por valentía y amor a la ciencia (Freites 2000).

Es con la interpelación de estas lecturas como descubrimos las imágenes del legado de la interculturalidad que nos es propia en Venezuela. Y notamos que más allá de reconocer al personaje que se interpreta como deshumanizado pero a la vez maestro, inteligente pero a la vez rígido, protagonista político pero a la vez imparcial en la acción social, surge la pregunta sobre si es acaso posible esta combinación de dualidades, o si será esta efigie de supuestos contrarios el reflejo de una interpretación modernista que nos ciega ante la esencia del espíritu científico, tutelado por las contradicciones y las discontinuidades.

En todo caso, esta imagen de individualidades que la historia de la ciencia venezolana deja entre nosotros es la que ha perdurado desde los tiempos de la creación de la AsoVAC como una elite social que predeterminó ciertas formas de ver a la ciencia en su vinculación y relación con y en la sociedad; imagen vigente en el tiempo presente que podría reconocerse como modelo de traslación cultural desde la American Association for the Advancement of Science, demarcando nuestra dependencia intelectual con la ciencia extranjera y formando parte del acontecimiento sociopolítico que delinea la cultura, los valores e imaginarios del poder que engendra el dominio del conocimiento. Más aún, había que suponer que esta hegemonía intelectual de larga data ha limitado significativamente el desarrollo científico-tecnológico y por ende, la independencia de países como el nuestro, históricamente dominados por otras latitudes, tal como lo interpreta Guzmán con la siguiente cita:

¿La fuga de talentos puede realizarse sin emigrar de un país a otro? Cuando un científico que permanece en su tierra adopta como patrón de su trabajo exclusivamente aquel desarrollado en otras latitudes, sin hacer esfuerzo crítico para

declarar su independencia intelectual, puede producirse también aquel despilfarro de la inteligencia y del esfuerzo autóctonos que caracteriza al “robo internacional de cerebros”. La creatividad personal da paso entonces al servilismo y a la imitación fatua y muchas veces estéril de modelos extranjeros considerados avanzados, que sirven más para la acumulación del conocimiento en las naciones dominantes que para el entendimiento de la propia cultura y la solución de los problemas locales (Fals Borla, citado en Guzmán 2008: p. 56).

Sin duda que este extremo de subordinación trae consigo al olvido histórico de los saberes originarios y los conocimientos tradicionales de nuestros pueblos indígenas y de otras poblaciones étnicas no reconocidas en el paradigma epistemológico de la modernidad occidental. Ello invita a explorar la convicción del científico -como ser social- sobre la idea del conocimiento solo posible a través de lo racional-científico, y a reflexionar sobre el grado de plasticidad de este intelecto para admitir la valía de las imágenes, los signos y representaciones al lado de los conceptos, para borrar los equívocos límites absolutos entre los mundos del mito, el arte y la ciencia (Jorquera 2015). El sentido de este interrogativo concuerda con la posición de Peña (2009), quien asume que “...toda postura que intente sobreponer la ciencia a los otros saberes humanos es realmente un sinsentido” (p. 140).

Entonces, la pregunta pertinente es ¿cómo construir un discurso multívoco que ceda paso abierto a todas las memorias episódicas sin marginar a alguna por ninguna otra?

Uno de los caminos de interés para reconstruir esta imagen de discursos multívocos estaría asociado a la investigación histórica del encuentro de saberes durante la exploración científica liderada por extranjeros en los países de América durante tiempos coloniales y postcoloniales. Así, la colonia americana, en tanto república no libre, iría recibiendo, en su condición de “espacio físico y humano dirigido”, la influencia de la ciencia al modo europeo a través de los intereses de los exploradores, que imbuidos del enfoque de la Ilustración buscaban en nuestro territorio respuestas principales a sus inquietudes en el campo de las ciencias naturales. Tal sería el caso de la Misión Francesa, ejecutada a principios del siglo XX en un vasto territorio de Argentina, Chile y Bolivia con el objetivo primordial de ejecutar una “...apropiación geográfica, política y simbólica de espacios que los europeos vieron “vacíos”, o sea, ocupados por pueblos considerados salvajes” (Giraud y Arenas 2004: p. 129).

Esta búsqueda de respuestas forma parte de la lógica del pensamiento colonialista, opresivo y negador; es la misma lógica que aún invade los espacios de la historia y del arte como razón postcolonial, pero que ha suscitado respuestas de rechazo contundente, hoy mostradas a la vista de todos. Una de estas vistas es la de Walter Dignolo que traemos a colación por evidenciar la inopia de esta lógica al demarcar límites de finitud entre la ciencia, el arte y la cultura. Con su reflexión como Aisthesis Decolonial, Dignolo (2010) presenta el poder de la historia cuando mediante la expresión artística se nos muestra el patrimonio de las subjetividades decoloniales expuestas en tres instalaciones museográficas. En este caso, destaca Dignolo la genial inventiva artística del presentador de las obras de museo que vuelca rotundamente el significado icónico del

poder de dominación del colonialista, confrontando imágenes que ponen en evidencia “...la doble cara de la modernidad y su retórica, como relato salvífico y a la vez como colonialidad...”. (Mignolo 2010: p. 11).

El ensayo de García (2010) constituye una segunda reflexión que mencionamos aquí por resultar otra prueba del poder epistémico del arte y su significación en el campo de la historia del conocimiento. En este caso, el autor emplaza a la obra-mural colombiana intitulada *La medicina en el Cauca* por su expresión con sentido lineal, de cronología de inicio-final claramente plasmada mediante el orden de presentación de las imágenes pictóricas y textuales que representarían a la historia de las prácticas médicas en la región de Popayán, Colombia. Pareciera negarse aquí la alteridad y simultaneidad del intercambio de saberes, relegando al pasado a las prácticas curativas ancestrales que por tanto, serían signadas como “pre-científicas sin vigencia ni futuro”, y sobrevalorando en el presente al desarrollo tecnológico y la labor de la medicina tradicional como sustitutivo evolutivo de aquellas, como pareciera expresar la secuencia de imágenes del lado derecho del mural y el contenido de la hoja catálogo entregada por el autor de la obra (Fig. 1). El asunto aquí es refutar la burda nulidad que la obra expresa sobre el conocimiento originario erróneamente negado al presente, aun cuando el mismo continúa formando parte de una cultura activa y cambiante sin restricciones en el uso cotidiano de la medicina ancestral y la medicina facultativa en las sociedades heterogéneas latinoamericanas.

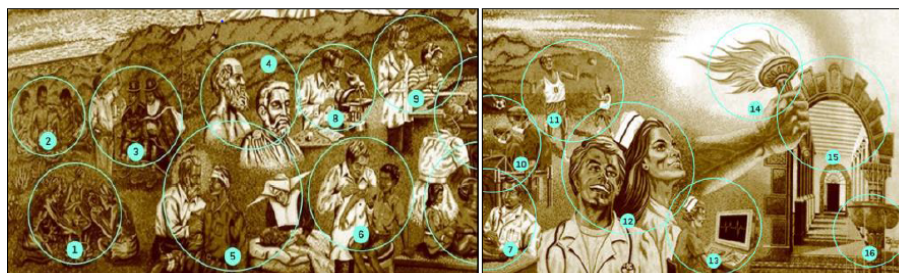


Figura 1.

Reproducción de la fotografía del Mural intitolado “*La medicina en el Cauca*”. Leyenda: Imagen tomada del artículo de Felipe García (García 2010).

Los círculos en azul y la numeración aparecen en el catálogo explicativo de la obra para destacar la composición del orden secuencial-temporal de las 16 escenas del mural que representan la historia de las prácticas médicas en la región de Popayán, Colombia. En el plano textual, expresado en la hoja catálogo editada con motivo de la ceremonia oficial de presentación pública del mural, el autor de la obra explica el significado de cada una de las escenas, rindiendo homenaje a la medicina “desde las prácticas primitivas hasta los grandes avances tecnológicos de hoy día” (Gómez 2006, citado en García 2010).

El eurocentrismo como artifice de la verdad moderna que margina a los saberes originarios

La investigación de esta historia nos enseña que Venezuela como país “científicamente primitivo”, no conocía antecedentes de uso de herramientas de análisis al modo de los instrumentos ya disponibles en los países europeos para la investigación de la naturaleza, ni tampoco documentación que diera fe de los avances en entendimiento y representaciones de los fenómenos naturales, o de la hermenéutica

filosófica que sí estaba documentada para países como Perú, en cuya época colonialista ya se contaba con la impresionante labor del indígena Felipe Guamán Poma de Ayala, cuya obra *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno* se ha referido como un valioso testimonio de lo que sería el primer discurso anti-moderno escrito en América (Dussel 2008). No obstante, nuestra tan profusa y enriquecida naturaleza diversa se mostraba como un regalo sin restricciones al mundo científico moderno, incitando la visita de intelectuales extranjeros de la talla del alemán Alejandro de Humboldt, cuyo perfil probablemente fortaleció dentro de la élite de nuestros líderes científicos no solo la imagen de la ciencia individualizada, sino las formas metodológicas sistematizadas por cánones del orden y la semejanza que las ciencias naturales ya se habían aprendido en Europa.

El asunto de la construcción del orden americano con orientación eurocéntrica en el ámbito del encuentro originario intercontinental también cuenta con una mirada particularmente interesada en el tema de la comunicación y la narrativa de los saberes. La lectura de los artículos de Mauricio Nieto (2009), filósofo colombiano contemporáneo, nos ha orientado en el enfoque de esta relación colocada en el contexto de la expansión imperial europea hacia el “Nuevo Mundo” durante los siglos XVI-XIX, pues desde esta historiografía se remarca tanto el papel olvidado de nuestros cartógrafos, cronistas y naturalistas como la notoriedad del vacío de conocimientos que tenemos sobre el efecto de América en la transformación de la “ciencia europea”. Así también, la interpretación epistémica que sobre este fenómeno hace Medina (2003) es relevante para comprender la praxis del conquistador moderno, quien con su ideología hegemónica desconoce la alteridad del otro que “escucha pero no entiende”. Dice Medina que “el diálogo se torna monólogo” cuando el conquistador solicita la atención del indígena, “...Pero el otro hipnotizado por la radical extrañeza del recién llegado, tan solo escucha una voz incomprensible, mágica, que nada dice más allá de su impenetrable misterio”, y “...el conquistador exige que lo que ven sus ojos se acomode a una narración concebida al otro lado del mar” (Medina 2003: p. 70). Y así queda escrita la historia de este encuentro: percibiendo, clasificando y disciplinado al otro para convertirlo en texto y narrativa dócil “...de un yo a quien no le interesa ir más allá de sí” (Medina 2003: p. 70).

Entonces, en pro de la búsqueda de estos grandes márgenes historiográficos ausentes, nos preguntamos ¿por qué en las tradicionales narraciones de la exploración de estos “nuevos territorios” suele haber un notorio silencio sobre las relaciones de intercambio de saberes entre los viajeros europeos y los nativos americanos? Nadie pareciera tampoco denotar las nuevas formas creativas de los artesanos cosmógrafos y cartógrafos en la Europa del siglo XVI, al representar la naturaleza de los descubrimientos y fundar el conocimiento originario de las nuevas disciplinas científicas modernas (Dussel 2008). De este estilo son los márgenes de la historia del conocimiento a los que nos hemos referido en párrafos anteriores, que en el caso particular al que se hace referencia, intuimos que restan incesantemente bajo la forma de las tradiciones “no

ilustradas”, que coadyuvan en la estructura de la narrativa historiográfica aun cuando así no haya sido reconocido por la legitimada historia universal, concepción básica del pensamiento occidental.

La obra de Enrique Dussel detona esta marginación socio-histórica por parte del occidentalismo eurocéntrico y nos ofrece una oportunidad única para re-posicionar en la geopolítica e historia mundiales al cuerpo filosófico nacido de la América colonizada (Dussel 2005, 2008). Dussel es uno de los pocos autores latinos que reflexiona sobre la confusa situación originaria del tiempo de la Modernidad en Europa y sobre el papel de la confluencia multicultural como un elemento determinante en el posicionamiento verdadero del conocimiento universal. Con ello caemos en cuenta de la imperdonable ausencia total de América en la historia del conocimiento que ha sido contada por los filósofos modernos y postmodernos. Y no solo se trata de la ausencia de la cultura amerindia, sino también de la cultura pre-moderna milenaria de los países del Extremo Oriente, el Sudeste asiático, la India y el África sub-sahariana, cuya no presencia en esta historia descubre lo que Dussel denomina la “ignorancia nor-europea del cataclismo geopolítico mundial” en el mapa de las culturas que conforman el verdadero centro de la evolución del conocimiento desde finales del siglo XV (García y Rodríguez 2006).

En este redimensionado mapeo cultural, el código original de los saberes amerindios es tan genuino como el resultante de su transcripción a los lenguajes de los colonialistas, pero aquellos han quedado prácticamente fuera de nuestro alcance, habiendo sido presentados como descubrimientos y posesiones de otros continentes. De aquí que ahora estemos conscientes, tal como lo advierte Nieto (2009) en el párrafo citado a continuación, del porqué tanto conocimiento es adjudicado a la participación de unos pocos, silenciándose las tradiciones e invalidándose la dinámica original de la sociabilización cultural, dejando una profunda huella de ideologización histórica sobre estos orígenes: “...las narraciones de descubrimientos son celebraciones del poder del hombre europeo sobre la naturaleza que han contribuido a idealizar las prácticas científicas a través de las cuales la cultura occidental proclama control y potestad sobre el mundo” (2009: p. 28).

Esta es la esencia de la problematización que debe afrontar la enseñanza de la historia de la ciencia en cualquier ámbito académico latinoamericano en el que sea considerada, haciendo justa deferencia a las implicaciones que conducen a repensar seriamente sobre la historia tradicional escrita por la modernidad europea, supuestamente consolidada en los confines de la Europa occidental y expandida luego por el resto del planeta. Bien ilustran esto las siguientes palabras de Nieto (2009):

El encuentro de los europeos con la incógnita naturaleza americana implicó nuevos retos para la ciencia europea. Los exploradores, cartógrafos y naturalistas del siglo XVI debieron nombrar y describir lo desconocido, poner en un lenguaje familiar el extraño mundo natural. La gradual incorporación de una nueva parte del globo dentro de la cartografía clásica, detalladas descripciones de animales, plantas y culturas haciendo uso de referentes domésticos, el uso de nombres cristianos y familiares y en general la producción de textos y de imágenes fueron las estrategias principales en la tarea de domar lo salvaje (p. 16).

De este texto nos interesa destacar la intención de la frase “domar lo salvaje”, pues se asocia a esa situación forzada en los modernistas para acomodar el nuevo conocimiento a la línea de orden y representación que comenzaba a establecer el método universal para la ciencia moderna; de aquí el sentido interpretativo que valorizamos en el trabajo de Nieto cuando incluye en su investigación la interesante equivalencia entre lo conocido y lo desconocido que hacen los exploradores con la descripción de los animales americanos, “monstruos del paraíso”:

Los encubertados son animales mucho de ver, y muy extraños a la vista de los cristianos, y muy diferentes de todos los que se han dicho o visto en España ni en otras partes”... “Estos animales son de cuatro pies, y la cola y todo él es de tez, la piel como cobertura o pellejo de lagarto, pero es entre blanco y pardo, tirando más a la color blanca, y es de la facción y hechura ni más ni menos que un caballo encubertado [con armadura para el combate], con sus costaneras y coplón, y en todo por todo, y por debajo de lo que muestran las costaneras y cubiertas, sale la cola, y los brazos en su lugar, y el cuello y las orejas por su parte. Finalmente, es de la misma manera que un corsier con bardas [Arnés que se ponía antiguamente al caballo para su defensa en la guerra]; e es del tamaño de un perrillo o gozque de estos comunes (Nieto 2009: p. 23).

Este cuerpo de observaciones devela la falta de pluralidad en la historiografía del conocimiento. También cuenta el interesante punto de vista expuesto por García y Rodríguez (2006), quienes refieren las consecuencias del estatus de circunscripción de la historiografía latinoamericana a la cosmovisión europea que asocia progreso con institucionalización del saber y retraso con esclavitud e intolerancia. Este es un aporte atrayente que refleja la imagen de dicotomía y odio con la que unos u otros escriben la historia y exaltan a los héroes en menoscabo del carácter colectivo en la realidad de los hechos del conocimiento. Con estas lecturas y reflexiones reconocemos las limitaciones de la concepción étnica y racial europea que ha pretendido explicar la evolución de la humanidad bajo parámetros meramente occidentales, negando, hasta donde ha sido posible, la dinámica natural de los cambios históricos oscilantes -no lineales ni puramente ascendentes- así como también las especificidades del contexto latinoamericano, que suma sus propias visiones, experiencias y sucesos a la historiografía de la ciencia en el planeta. No obstante, interpretamos este fenómeno con conciencia de las limitantes naturales de la narrativa histórica que se nos brinda desde la óptica particular que mueve la inquietud del historiador; y aunque se haga el genuino esfuerzo de buscar las respuestas en el tiempo pasado, las preguntas se hallan planteadas y dictadas por el presente, por los intereses intelectuales y por las necesidades morales y sociales que conforman la esfera intelectual del oficiante historiador del presente.

En esta historia de las ciencias, la visión eurocéntrica, lejos de unificar criterios o de ganar adeptos, pareciera entrar en crisis frente al posmodernismo, que destapa tamaña ficción y contrapone un juego de múltiples significados. Con la siguiente reflexión, García y Rodríguez (2006) nos lo muestran, invitándonos a redimensionar la narrativa con el aporte de Latinoamérica:

La historia latinoamericana (cuando aún éste término no existía) como unidad, comienza a escribirse desde el diario del Almirante Colón, no es una historia académica, pero al fin pretende explicar desde afuera qué somos, de dónde venimos, y hacia dónde vamos: éramos bárbaros, sin religión monoteísta, sin dominio de la tecnología (hierro, pólvora). Fundamentalmente ubicados en el paleolítico, por no haber trabajado con los metales pero paradójicamente capaces de crear las obras arquitectónicas que aún causan envidia en Europa y Norteamérica. Esta visión marcadamente occidentalizada demarca los antecedentes de nuestra primera historiografía, cargada de etnocentrismo, de mitología, de prepotencia cultural y religiosa y de una ambición desmedida (pp. 6-7).

También plantea Dussel (2008) el conflicto que causa la historiografía eurocéntrica al esquivar el tema de la dominación colonialista sobre los pueblos americanos, recordándonos en su obra el alto grado de reflexión filosófica ya practicada por el hombre indígena, quien a propósito de su experiencia de sometimiento forzado se preguntaba sobre el derecho de un pueblo de dominar a otro pueblo. Y desde entonces, la respuesta que hemos escuchado de parte de los dominadores ha sido siempre la misma: ningún derecho, pero la praxis colonialista de monarcas, dictadores y monopolistas del sistema-mundo ha persistido en la intención de dominar sus periferias, de modo que compartimos con Dussel su propuesta de revolucionar profundamente la visión historiográfica del conocimiento, que acomete las gravísimas faltas que aquí hemos expuesto y que nos mantienen en una condición de ignorancia sumisa que resuena en el eco de adjetivos calificativos que desde afuera también nos imponen: el Viejo Mundo, el Nuevo Mundo, el subdesarrollo, las vías de desarrollo y otros tantos iconos lingüísticos que viajan con la esfera social de la globalización para nada haciendo justicia a las innegables riquezas de nuestros pueblos latinoamericanos. Afortunadamente, las voces trans-históricas de Dussel y de muchos otros filósofos latinos nos fortifican y nos clarifican en la necesidad comunicacional de subvertir radicalmente el viejo orden eurocéntrico que desde los tiempos de la colonia socava nuestro genuino derecho a preservar la identidad como multiculturalidad, más allá del espacio de la penetración, la trasgresión o la imposición de una cierta narrativa sobre los saberes.

Referencias

- Álvarez A. 2010. La persistencia de los márgenes. Reflexiones epistemológicas en torno a la obra de Walter Dignolo. *Araucaria (Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades)*. 12(23):94-114.
- De Santiago L. 2005. Arte e historia en F. Nietzsche: ¿Una estética de la historia? *Contrastes (Revista Internacional de Filosofía)*. 10:99-118.
- Dussel E. 1992. 1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad. Colección Academia Numero 1. Plural ed. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UMSA, La Paz, Bolivia.
- Dussel E. 1998. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En *búsqueda del sentido (origen y desarrollo de una filosofía de la liberación)*. *Anthropos (Huellas del Conocimiento)*. 180:13-36.

- Dussel E. 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Lander E. (Comp.). CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 41-53.
- Dussel E. 2004. La china (1421-1800). (Razones para cuestionar el eurocentrismo). UAM-Iztapalapa, Ciudad de México, México.
- Dussel E. 2005. Transmodernidad e interculturalidad (Interpretación desde la Filosofía de la Liberación). UAM-Iztapalapa, Ciudad de México, México.
- Dussel E. 2008. Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la Modernidad. *Tabula Rasa*. 9:153-197.
- Escobar A. 2003. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*. 1:51-86.
- Freites Y. 2000. El quehacer de la historia de la ciencia en Venezuela. *Quipu*. 13(3):261-289.
- Gadamer HG. 1993. Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica. Quinta edición. Ediciones Sígueme, Salamanca, España, pp. 1-221.
- García F. 2010. Régimen escópico colonial: crítica cultural del mural “La medicina en el Cauca” de Belisario Gómez. *CALLE14*. 5(6):80-94.
- García J, Rodríguez P. 2006. América Latina y la Visión de los Otros: Breve Revisión Crítica de la Historiografía Latinoamericana. Publicación de la Subdirección de Investigación y Postgrado. Universidad Simón Rodríguez, Venezuela. Disponible en línea en: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00103984/fr/> (Acceso 03.03.2016)
- Giraud S, Arenas P. 2004. Científicos europeos en el altiplano boliviano-argentino: antropología, expediciones y fotos. *Anales del Museo de América*. 12:125-146.
- Guzmán C. 2008. El disfraz de la competitividad y la producción de conocimientos en el capitalismo cognitivo. *Revista Colombiana de Sociología*. 31(4):43-60.
- Jorquera A. 2015. Construyendo el dialogo entre saberes: Formación y *sensus communis* en el entorno del científico venezolano. *Ensayos (Revista de la Facultad de Educación de Albacete)*. 30(1):113-129.
- Lander E. 2000. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas. Lander E. (Comp.), CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 11-40.
- Lander E. 2006. Marxismo, eurocentrismo y colonialismo. En: La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas. Boron, A; Amadeo, J; González S. (Com.) pp. 209-243.
- Lucak M. 2009. Panorama histórico de la filosofía analítica latinoamericana. *Límite (Revista de Filosofía y Psicología)*. 4(19):53-74.
- Medina A. 2003. Cervantes, América y el contagio del vacío. *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*. 7:69-75.
- Mignolo W. 2000. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. *Perspectivas latinoamericanas*.

- Lander E. (Com.), 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 55-85.
- Mignolo W. 2010. Aisthesis Decolonial. *CALLE14*. 4(4):11-25.
- Nieto M. 2009. Ciencia, imperio, modernidad y eurocentrismo: el mundo atlántico del siglo XVI y la comprensión del nuevo mundo. *Historia Crítica*. 362(Edición Especial):12-32.
- Pachón D. 2008. Nueva perspectiva filosófica en América latina: el grupo modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*. 5:9-35.
- Pageau C. 2010. Producción de saberes hegemónicos y periféricos: hacia una apertura del horizonte epistemológico. *TINKUY*. 12:181-197.
- Peña J. 2009 ¿Es el conocimiento científico, superior a los otros saberes humanos? *Utopía y Praxis Latinoamericana (Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social)*. 14(46):135-142.
- Quijano A. 2014. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Selección a cargo de Danilo Assis Clímaco; con prólogo de Danilo Assis Clímaco. - 1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, Buenos Aires, Argentina, pp. 1-862.
- Silva R. 2009. Del anacronismo en historia y en ciencias sociales. *Historia Crítica*. 362 (Edición Especial):278-299.