



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**LA CRÍTICA AL EUROCENTRISMO Y EL ENFOQUE
DECOLONIAL EN LA OBRA DE ANÍBAL QUIJANO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

**LICENCIADA EN ESTUDIOS
LATINOAMERICANOS**

P R E S E N T A :

YANIL ITZEL GONZÁLEZ QUINTERO



**DIRECTOR DE TESIS:
DR. JOSÉ GUADALUPE GANDARILLA
SALGADO
2015**



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*América surge en el mundo,
con su geografía y sus hombres,
como un problema.*

*Es una novedad insospechada
que rompe con las ideas tradicionales.*

*América es ya, en sí, un problema,
un ensayo de nuevo mundo,
algo que tienta, provoca, desafía la inteligencia.*

Germán Arciniegas.

AGRADECIMIENTOS

A la Facultad de Filosofía y Letras, por albergar en sus aulas y pasillos espacios de pluralidad, enseñanza y debate.

A mis profesores del Colegio de Estudios Latinoamericanos, de quienes he aprendido en conocimiento, compromiso académico y labor docente.

Al Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado, quien desde el inicio me brindó su atención y dio respaldo a esta investigación. Agradezco su confianza y la disponibilidad para incorporarme en el *Programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la teoría crítica*.

A mis sinodales, Mario, Jaime, David y Renata. Por tomarse el tiempo de leer y comentar este trabajo. Sus observaciones y cordialidad serán siempre estimadas.

A mis padres, Raymundo y Rosario, que en todo momento me han brindado apoyo y orientación. Les agradezco inmensamente haber fomentado desde que tengo memoria mi trayectoria escolar y mi inquietud cultural. Quizá nunca dejen de asombrarse. El amor y el reconocimiento son infinitos.

A mis hermanas, Cristina y Karen. Ambas son ejemplo de constancia, comprensión y tolerancia. Las quiero.

A cada una de las personas que fueron parte de este trayecto, amigos y familiares.

¡Gracias!

LA CRÍTICA AL EUROCENTRISMO Y EL ENFOQUE DECOLONIAL EN LA OBRA DE ANÍBAL QUIJANO

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO 1. LA NOCIÓN EUROCÉNTRICA: REALIDAD O CRÍTICA.....	6
1.1 El eurocentrismo: una visión histórica.....	6
1.2 El sistema-mundo y la posición de América Latina.....	20
1.3 Bipartición del poder y saber mundial.....	30
CAPÍTULO 2. EL PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD.....	40
2.1 Un acercamiento a los estudios poscoloniales	40
2.2 Genealogía de los estudios subalternos.....	46
2.3 El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos.....	49
2.4 La apuesta decolonial.....	51
2.5 La red M-C y sus propuestas.....	57
2.6 Raza, poder y conocimiento en el proyecto decolonial.....	63
CAPÍTULO 3. ANÍBAL QUIJANO: REFERENTE DECOLONIAL.....	76
3.1 Heterogeneidad histórico-estructural.....	80
3.2 La colonialidad del poder.....	89
3.3 Nuevas consideraciones epistemológicas.....	96
3.4 Percepción utópica de la sociedad.....	100
CONCLUSIONES.....	104
BIBLIOGRAFÍA	109
SITIOS DE INTERNET.....	114

INTRODUCCIÓN

Hablar, estudiar y comprender los procesos históricos, sociales y culturales que integran América Latina –como territorio y marco de estudio- no es una tarea sencilla. Asimismo, intentar englobar un trabajo de investigación bajo éstas premisas sería no sólo exhaustivo, sino posiblemente interminable. Ante dicho panorama, he optado por aludir al estudio de la región latinoamericana desde una concepción teórica.

Si bien esta inquietud tampoco resulta sencilla, inicialmente se pensó como una herramienta efectiva para intentar esclarecer conceptos imprescindibles en los debates académicos y establecer vínculos que abran la posibilidad de pensar a la región no sólo como parte de un continente integral y pretendidamente similar sino, por el contrario, mostrarlo en su complejidad y sus acepciones.

Tampoco se intentará ilusoriamente acotar aquello que mucho se tiende a llamar *identidad latinoamericana*, como constructo en sí mismo frente al también llamado *colonizador*. El trabajo aquí presente no omite la importancia y el peso que representa la tradición del pensamiento latinoamericano, pero se limita a presentar la construcción de una vía alterna que, en los últimos años ha inquietado a los más destacados intelectuales de la región, esto es: la *colonialidad* y, con ella, las distintas teorías que intentan analizar y hacer una crítica de dicho proceso.

Al tener un impacto fundamental entre los autores del pensamiento latinoamericano la revaloración de la crítica al *eurocentrismo*, el objetivo central de la investigación se enfocó en rastrear la evolución de dicha proposición teórica para, en un plano más acotado, relacionarla con las propuestas emitidas dentro de la red “Modernidad/ colonialidad” y analizarlas a partir del sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Ya que los debates son extensos y el enfoque previsto se acota a ser de corte explicativo más que problematizador, la investigación se concentró en hilvanar conceptos como eurocentrismo, modernidad, colonialidad, sistema-mundo, subalternidad, poscolonialidad, decolonialidad, hibridez, entre otros, para generar

así una visión panorámica tanto de las herramientas teóricas, como de la manera en que los Estudios Latinoamericanos pueden enriquecerse a partir de ellas.

El proyecto tiene como primer propósito hacer un breve recuento de las nociones históricas y filosóficas que, desde la teoría crítica, ha tenido el área y el concepto de América Latina frente a la mirada occidental. Dicha figuración, además, toma como referencia el concepto de modernidad y totalidad en donde el progreso y el desarrollo se presentaron en la configuración socio-histórica, al mirar al sujeto como ente central y racional de dicho sistema.

Dicha investigación consta de tres capítulos, que si bien pueden leerse por separado y aportar elementos consistentes en un estudio independiente, al vincularse concentran un análisis intelectual que se articula a partir del proyecto socio-cultural de la modernidad, desde su despliegue a lo largo del siglo XVI con la aparición de América a nivel mundial, hasta las críticas surgidas con la consolidación del proyecto Modernidad/Colonialidad.

En el primer capítulo se ha pretendido analizar el concepto de *Eurocentrismo* -entendido como el discurso mediante el cual Europa ha justificado su dominio a nivel mundial, no sólo política, sino también epistémicamente-, desde un enfoque histórico-social. Se presentará al concepto con algunas de sus implicaciones en el campo del conocimiento desde la perspectiva de los debates académicos más recientes, así como se precisará el uso de dicho concepto y cómo, a partir de éste, se pueden entender y analizar ciertos aspectos socio-culturales en Latinoamérica.

Al ser descubierto justamente por hombres europeos, el continente americano se sujeta a éstos y afianza la noción de modernidad/colonialidad, en donde las relaciones hegemónicas y de dependencia se hacen evidentes. Éstas se acrecientan con la llegada del capitalismo como sistema económico activo e imperante que abarca a todo el mundo pero que, al posicionar nuevamente a Europa como el centro del mismo, ocasiona que los demás países y continentes sean vistos como entes periféricos y se aparten de las prácticas modernas.

Con base en las ideas modernas sustentadas en la razón, el progreso, la individualidad y una justificación exacerbada entre civilización y barbarie, Europa se presenta como la parte mundial dominante no sólo en una visión histórica, sino también social y económica. De esta manera, América Latina queda retenida a ésta desde el momento mismo en que es “descubierta” por los hombres europeos y civilizados. La participación no sólo de superioridad, sino también de racionalidad y autoridad son factores por demás evidentes en la conformación de ésta dinámica colonialista.

De esta manera, se intentará mostrar cómo las relaciones del poder derivadas de tal acontecimiento histórico –la violenta conquista del nuevo continente–, sólo evidencian una hegemonía inestable, producto de la ideología y las prácticas europeas. Dichas formas hegemónicas de conocimiento y asignación de valores universales, se han presentado como aspiraciones y condiciones dadas dentro del imaginario occidental y colonizado en la región latinoamericana.

Éstas han legitimado y naturalizado los marcos epistemológicos a lo largo de la historia, así como han omitido situaciones de poder cultural. Por tal motivo, se retomará la propuesta del científico social Immanuel Wallerstein que, en su afán por develar las condiciones que certifican los saberes eurocéntricos, propone el análisis del sistema-mundo.

Una vez comprendido cómo a partir de la modernidad se ha construido un mundo abierto a otras perspectivas culturales, se analizará la llegada y presencia de América Latina como realidad social implantada en dicha estructura, así como los efectos que el capitalismo, como modalidad de producción, ha expresado en el panorama de la región junto con la distinción entre zonas centro-periféricas.

Con base en lo anterior, el problema radica en ver cómo es que América se introduce en dicho mundo moderno y la posición que no sólo adopta, sino que le es impuesta por parte de Europa. Si la figura de América Latina es vista como un ente inactivo puesto que únicamente recibe y apropia nociones llegadas de Europa ¿Hasta

dónde es posible que ésta adquiriera un grado de liberación tal, que pueda quitarse de por medio la presencia de dependencia a la cual se encuentra sujeta?

Por otra parte, en el segundo capítulo se intentará hacer una revisión de los ejes temáticos contenidos en el programa Modernidad/Colonialidad para, posteriormente, ubicar y ahondar sobre las discusiones y propuestas surgidas de la teoría poscolonial, misma que dio paso a la formulación del giro decolonial junto con un proyecto político-académico.

Se realizará un recorrido introductorio a las propuestas, construcciones, alcances y límites de los estudios poscoloniales, así como la manera en que han sido considerados como herramientas teóricas para pensar la realidad social latinoamericana. Aspectos como la hibridez, la representación del sujeto en los discursos orientalistas y la decolonialidad entendida fuera de los límites definidos por la modernidad y el neoliberalismo, serán presentados según la perspectiva de sus más destacados exponentes.

Tres de los elementos más distintivos del debate decolonial serán analizados: raza, poder y conocimiento. El sentido de presentar a cada uno en su especificidad, recae en brindar una visión general de los mismos en primera instancia para, en lo sucesivo, mostrar la manera en que éstos se articulan y adhieren a las observaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano.

Finalmente, el tercer capítulo concretamente se ajustó a los conceptos de “colonialidad del saber” y “colonialidad del poder” -en donde destacan analíticamente otros elementos socioculturales como raza y/o poder-, introducidos por el peruano Aníbal Quijano y su ligazón con las propuestas que se han dado en llamar decoloniales.

Debido a que las aportaciones de Quijano han sido ampliamente difundidas y son comentadas y citadas reiteradamente entre los sectores académicos, interesa retomar conceptos básicos y presentarlos a la luz de las nuevas visiones sociales que se integran en el continente.

Para ello se hizo una revisión de los artículos más distinguidos que han sido presentados en revistas académicas latinoamericanas, así como en la compilación que recientemente elaboró CLACSO, titulada: *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (2014)*, en donde se reúnen algunos de los artículos y ensayos más relevantes de la carrera del peruano.

Cabe destacar que la presente tesis es el resultado de un trabajo de investigación realizado en conjunto con el apoyo del *proyecto PAPIIT IN-401111- Programa de investigación modernidad/colonialidad como herencia del pensar latinoamericano y relevo de sentido en la teoría crítica*, en donde se ha plasmado el esfuerzo por consolidar un material sólido que dé cuenta de la importancia de estudio del área latinoamericana desde la perspectiva social y humanística.

CAPÍTULO 1

LA NOCIÓN EUROCÉNTRICA: REALIDAD Y CRÍTICA

*La historia es una apuesta,
en el más pascaliano de los sentidos,
no hay cómo conocer y penetrar la realidad,
no hay cómo representarla en su totalidad,
en su movimiento, en su transfiguración incesante.
No hay cómo transformarla y
transfigurarla metiendo todo esto
solamente en el tubo europeo, eurocentrista...*

Aníbal Quijano

El eurocentrismo: una visión histórica.

Antes de exponer las razones por las que se considera al eurocentrismo como visión histórica de dominación, es preciso distinguirlo como concepto particular, ya que puede ser confundido o asociado con nociones en apariencia similares, como *Occidentalismo* o *Europeísmo*.

Por un lado, si nos acotáramos a hablar de Occidente,¹ tenderíamos a considerar la inevitable participación del continente americano en dicha zona geográfica; mientras que si habláramos de europeísmo, el término se usaría en su acepción cultural para distinguir a los pueblos que forman parte de dicho continente, pero no necesariamente se enfatizaría su posición central e ideológica.

Si bien el economista egipcio Samir Amin concluye que el contraste entre Occidente y Oriente es posterior al eurocentrismo, este último puede definirse como

¹ Enrique Dussel menciona, al analizar el cambio de significado del concepto de “Europa”, que: “lo ‘Occidental’ será el imperio romano que habla latín (cuya frontera oriental se sitúa aproximadamente entre la actual Croacia y Serbia), que ahora contiene al Africa del norte. Lo ‘Occidenta’ se opone a lo ‘Oriental’, el imperio helenista, que habla griego. En lo ‘Oriental’ está Grecia y el ‘Asia’ (la provincia Anatolia), y los reinos helenistas hasta los bordes del Indo, y también el Nilo ptolomaico. No hay concepto relevante de lo que se llamará Europa posteriormente.” En: Dussel, Enrique. “Europa, modernidad y eurocentrismo” en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 40.

una tendencia ideológica que pretende consagrarse como universalista al sostener que los patrones culturales y sociales de Europa Occidental son los más sobresalientes en comparación con otras culturas.

El culturalismo dominante ha inventado pues un “Occidente de siempre”, único y singular desde su origen. Esta construcción, arbitraria y mítica, imponía en forma simultánea la construcción también artificial de las “otras” (los “Orientes” o “el Oriente”) sobre bases igualmente míticas, pero necesarias para la afirmación de la preeminencia de los factores de continuidad sobre el cambio. La tesis culturalista eurocéntrica pone una afiliación “occidental” bastante conocida – la Grecia antigua, Roma, la Europa cristiana feudal y luego capitalista- que constituye una de las ideas corrientes entre las más populares [...] Esta construcción, así como la de la antítesis que se le opone (“el Oriente”), separa a la Grecia antigua del medio verdadero en cuyo seno se desarrolló, que es precisamente “el Oriente”, para anexar arbitrariamente el helenismo a la europeidad...²

De manera específica, asienta características centro-periféricas, así como tendencias que remiten a dicotomías –como dominado-dominador-, precisamente por ver en las particularidades de los distintos pueblos adversidades y discrepancias que impiden inscribirlos en la historia universal.

Desde el plano epistemológico, dicha concepción plantea una formación cultural lineal e invariante, que fija sus esquemas en el camino histórico por el que Europa ha transitado. Considera entonces que las sociedades que no han seguido el proceso de los europeos, se encuentran en construcción y, por lo tanto, necesitan un complemento o el impulso que dicha “región superior” les pueda brindar para asimilarse a ella.

² Amin Samir, *El eurocentrismo: Crítica de una ideología*. México, Siglo XXI, 1989, p. 86-87.

Al construirse la noción de universalidad a partir de la experiencia particular de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de la particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente”³

Además de ser una visión de corte histórico, se puede agregar que el eurocentrismo es un paradigma inserto en la teoría social; pero no por ello podemos considerarlo como una perspectiva que aporte sentido a la comprensión de realidades concretas.⁴ Por manifestarse sólo a partir de ciertas especificidades y en su tendencia por homologar procesos, presenta prejuicios que más que esclarecer acontecimientos históricos y/o sociales, traduce todo aquello que le parezca ajeno como un error o anomalía que debe ser reparada irremediablemente.

Esta ideología parte de deducciones naturalistas como la genética o la geografía, así como tendencias culturalistas que reparan en la afirmación y evolución del lenguaje, para mostrar por qué la cultura europea se testifica superior a las demás en comparación con rasgos físicos, sociales y políticos, debido a un entorno favorecedor. En *El eurocentrismo: crítica de una ideología*, Samir Amin sostiene como definición inicial que:

El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los trayectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista porque no se interesa en descubrir

³ Lander Edgardo (comp.), “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. p.17.

⁴ Muchos de los grandes teóricos sociales como Emile Durkheim, Max Weber, Talcott Parson, entre otros, fundamentaron sus propuestas en pretensiones universalistas como forma autocomprensiva de su cientificidad. En consecuencia, frente a una interpretación en donde se incluyan las prácticas sociales latinoamericanas, se observa un obstáculo epistemológico. Sociólogos actuales como los chilenos Aldo Mascareño y Daniel Chernillo “identifican una debilidad teórica de la tradición intelectual [y mencionan que en cuanto a la posición decolonial], se sostiene un aspecto aún más radical que implica un rechazo a la universalidad en tanto crítica al eurocentrismo como designio global”. En: Caba, Sergio y García Gonzalo, “La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento” en: *POLIS Revista Latinoamericana*, No. 38, 2014, p. 38.

eventuales leyes generales de la evolución humana. Pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo.⁵

Desde la teoría de la cultura,⁶ es posible observar las múltiples manifestaciones de dicha tendencia. En diversos campos de expresión, el eurocentrismo se construye, desde criterios metafísicos, según verdades absolutas a partir del método deductivo y verdades relativas acompañadas del método inductivo. “La unión de las matemáticas y la lógica, nuevas por una parte, y de la práctica empírica por la otra, inspiran el concepto de una filosofía de la naturaleza que tiene la vocación potencial de sustituir a las mitologías de la creación”⁷

Al referirse a la mitología –desde la tradición judeocristiana-, Amin indica que el eurocentrismo toma a los griegos como sus ancestros comunes para sustentar la adaptación de un cristianismo occidental; con ello logra la separación con los pueblos orientales como el árabe o el latino. Estos, desde sus concepciones, son tan sólo pueblos conocedores, mas no generadores del conocimiento tal como lo fueron los clásicos griegos. Paralelamente, se hace una división entre el oriente inmediato y el oriente lejano.

Si bien, esta unificación helenística y luego cristiana y/o árabe-islámica tendrá efectos profundos y continuos. En primer lugar evidentemente en el plano del desarrollo de las fuerzas productivas, facilitando la transferencia de los progresos técnicos y de los conocimientos científicos, y sobre todo su extensión a los pueblos todavía bárbaros. Pero también en el plano de la organización social,

⁵ Amin, *Op. Cit.*, p.9.

⁶ Gran parte de las tendencias culturalistas insisten en proclamar *el derecho a la diferencia*, como alternativa y solución a los problemas de fondo referentes a procesos sociales, lo cual constituye una trivial evidencia. Pero, a pesar de que la fragmentación de esta visión sea acogida en diversos análisis, se intentará destacar, por el contrario, una visión tendiente a las particularidades que pongan énfasis en los procesos específicos en lugar de los generales al captar la dificultad de su naturaleza y sus alcances.

⁷ Amin, *Op. Cit.*, p. 30.

de las formas políticas, de las comunicaciones lingüísticas, culturales y religiosas, y de las ideas filosóficas. De una manera nueva, el sentido de la relatividad, producido por la intensidad de las relaciones, crea un malestar ante el cual las religiones regionales pierden pie poco a poco. Los sincretismos de la época helenística preparan así el terreno al cristianismo y al islam, portadores de un mensaje universalista nuevo.⁸

La partición que se da en los saberes para diferenciar el sustrato divino respecto del físico o natural se hace, en un primer momento, desde la perspectiva religiosa. Posteriormente, las formas en que se construye el conocimiento quedan limitadas con la ruptura ontológica entre cuerpo y mente. Debido a que el mundo para los ciudadanos modernos se formó con base a conceptos y representaciones racionales, se subjetivó a la mente y se vació de significado a toda representación corpórea.

Desde la perspectiva colonial y eurocéntrica, el nuevo patrón mundial de poder y de conocimiento se concentra en el dualismo cartesiano que enfatiza la separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”.⁹ En dicha relación, se muestra a éste último como el objeto natural del estudio efectuado por el primero. De acuerdo a ésta opinión hegemónica sobre la interpretación de Europa, se expresa uno de los más grandes y arraigados problemas de la identidad latinoamericana, así como de su propia filosofía: la adopción conocimientos de corte eurocéntrico.

Estas ideologías tratan el concepto de modernidad desde el eurocentrismo como una secuencia espacio-temporal planteada por Hegel, hacia una salida de la

⁸ *Ibid*, p. 36.

⁹ Este padrón de poder mundial se articula de la siguiente manera 1) la colonialidad del poder, es decir, la ida de ‘raza’ como fundamento del patrón universal de clasificación social básica y de dominación social; 2) el capitalismo, como patrón universal de explotación social; 3) el estado como forma central universal de control de la autoridad colectiva y el moderno estado-nación como su variante hegemónica; 4) el eurocentrismo como forma hegemónica de control de la subjetividad/intersubjetividad, en particular en el modo de producir conocimiento.” Quijano Aníbal, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en: Lander, Edgardo (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 8

inmadurez y la ‘minoría de edad’ a través de la razón o bien,¹⁰ desde una concepción mundial; al considerar a Europa como el centro de los acontecimientos históricos más relevantes y, específicamente, de la consolidación de un sistema-mundo como tal, a partir del descubrimiento de América en 1492.

La cultura europea [...] se desarrolló en dos tiempos diferentes. Hasta el Renacimiento, Europa pertenece a un sistema tributario regional que agrupa a europeos y árabes, cristianos y musulmanes. Sin embargo, la mayor parte de la periferia de este sistema se sitúa en torno a la cuenca oriental del Mediterráneo. Este sistema mediterráneo prefigura en sí mismo de una cierta manera el sistema mundo del capitalismo ulterior, del que proporciona una especie de aspecto prehistórico. A partir del Renacimiento, cuando se constituye el sistema mundo capitalista, su centro se desplaza hacia las costas del Atlántico, en tanto que el antiguo Mediterráneo será a su vez convertido en periferia. La nueva cultura europea se reconstruye en torno a un mito que opone una supuesta continuidad europea geográfica al mundo situado al sur del Mediterráneo.¹¹

Dicho cambio histórico es simplemente un cambio del mundo como tal, lo cual desencadenó una visión diferente en las nociones que previamente se tenían sobre el tiempo, el espacio y el sujeto histórico. Este descubrimiento propició un nuevo universo de relaciones materiales e intersubjetivas, mismo que se presentó en la percepción social de los diversos pueblos, así como en la dimensión individual de sus integrantes. Como indica Amin:

¹⁰ En *Lecciones de Filosofía de la Historia universal*, Hegel plantea, entre otras cosas, que América es un continente en donde se desplegará el futuro, si se considera que éste no tenía historia hasta que fue descubierto por los imperios europeos. Por otra parte, el concepto de ‘minoría de edad’ es propio del filósofo Immanuel Kant, quien sostuvo que la propia razón es el único elemento que puede liberar al hombre y que “La ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad”, en: Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2009. p. 7

¹¹ Amin, *Op. Cit.*, p. 25.

Sin duda la aspiración a la racionalidad y al universalismo no es un producto de un mundo moderno. No sólo la racionalidad ha acompañado a toda acción humana desde el origen, sino que también el concepto universal del ser humano, al trascender los límites de su pertenencia colectiva (a una raza, un pueblo, un sexo, una clase social) [...] No obstante, a pesar de esta aspiración, el universalismo había sido potencial, porque ninguna sociedad había llegado a imponer sus valores a escala mundial.¹²

Al tener claro de que la modernidad fue un proceso socio-histórico que se inició con el “descubrimiento” de tierras – luego llamadas- americanas y, por tal motivo, con la apertura y el conocimiento del *otro* frente a los conceptos infalibles, individualistas y auténticos que se observaban en el Viejo Mundo; Enrique Dussel aporta la noción de transmodernidad desde la articulación de la modernidad, la historia de los pueblos europeos, el colonialismo y el capitalismo a partir justamente del siglo XVI. El *ego cogito* (*Yo pienso*) moderno, fue precedido por el *ego conquiro* (*Yo conquisto*), al imponer una voluntad de poder sobre los territorios descubiertos.

El *ego cogito* moderno fue antecedido en más de un siglo por el *ego conquiro* (*Yo conquisto*) práctico del hispano-lusitano que impuso su voluntad (la primera "Voluntad-de-Poder" moderna) al indio americano. La conquista de México fue el primer ámbito del *ego* moderno. Europa (España) tenía evidente superioridad sobre las culturas aztecas, mayas, incas, etc., en especial por sus armas de hierro-presentes en todo el horizonte euro-afro-asiático.¹³

A partir de esta jerarquización, las diferencias culturales entre los numerosos grupos se presentan con una apariencia natural, reflejándose principalmente en el concepto de raza, categoría que delimitará las condiciones y el rol social que será asignado a las sociedades modernas.

¹² *Ibid.*, p. 73.

¹³ Dussel, *Op. Cit.*, p. 45.

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestos por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América, y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la colaboración de la perspectiva eurocéntrica del conocimiento.¹⁴

Los esquemas propuestos en clave histórica de Amin y Dussel, plantean la evolución y afirmación de la ideología eurocentrista con el despliegue de los procesos que marcaron las tendencias culturales de dicha zona. Veamos a detalle la forma en que Dussel entiende la fundamentación histórica del *Eurocentrismo*.

El primer tiempo, correspondiente al helenismo, se fundamenta filosóficamente en la metafísica, entendida ésta como “verdad absoluta” para explicar el mundo y entender su totalidad universal.¹⁵ Tanto en el segundo tiempo, concerniente al despliegue del cristianismo inicialmente en Oriente (del siglo I al siglo VII) como en el tercer momento, donde esta práctica se extiende a Occidente (siglo VII al XII d.C), se retoma la aceptación de prácticas comunitarias a partir de los preceptos marcados en la religión, el neoplatonismo y la metafísica.¹⁶

Por otro lado, para Immanuel Wallerstein existen distintas maneras de presentar las concepciones eurocéntricas desde sus fundamentos y justificaciones. La primera corresponde a una explicación historiográfica, en la cual los europeos se proclaman como el pináculo de la cultura. Esto pretende fundamentarse en la certeza que se tiene de que los europeos, y nadie más, han conquistado y sometido a diversos pueblos a lo largo de la historia, al tener un control militar y territorial sustentable.

¹⁴ Quijano Aníbal, *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁵ No hay que olvidar que la construcción de mitologías que den cuenta de la formación del universo y explicación de la existencia humana, además de estar asociadas en buena parte a la religión practicada por cada cultura, también tienen una pretensión de universalidad y conocimiento.

¹⁶ Conviene hacer dos aclaraciones esenciales para la afirmación precedente. En primer lugar, la metafísica afirma su carácter universal al no mostrar interés por particularidades que den cuenta de verdades parciales, mientras que, en segundo lugar, se concentra en una observación de la religión. Si bien toda religión representa una idea metafísica, ésta última no necesariamente se inscribe en un plano religioso, ya que puede tomar elementos laicos para contribuir a las grandes explicaciones de la humanidad y su universo.

Y, desde un punto de vista tecnológico, han sido los más grandes innovadores y generadores de ciencia y de aparatos que satisfagan las necesidades cotidianas y más sofisticadas de la vida. “La implicación de esta colonialidad del poder,¹⁷ en sentido epistemológico, se presenta como colonialidad del saber: el conocimiento ‘legítimo, objetivo y fiable’ no acepta diversas tópicas”.¹⁸

La segunda característica del eurocentrismo es su tendencia newtoniano-cartesiana propiamente universalista, ya que busca sostener verdades científicas perdurables en “tiempo” y “espacio”, esto es, leyes generales que determinan sistemas para entender a las sociedades mediante ecuaciones irreversibles y, por lo tanto, inevitables. Desde una interpretación lineal de la historia, toda etapa anterior al presente se considera inacabada o inferior.

Es ahí donde el universalismo se presenta entre los siglos XVI y XIX como un patrón aplicable al resto del mundo, que ve siempre a lo europeo –desde una perspectiva de futuro- como el conjunto de culturas que dieron el primer paso en múltiples terrenos. La crítica a los universales abstractos se puede entender, como la linealidad progresiva de la historia desde diferentes campos del conocimiento.

Bajo la óptica antropológica y etnográfica, se entiende como el desplazamiento de un estado de salvajismo hacia uno civilizado; desde la economía y la sociología, con el análisis de modos de producción mecánicos y determinados; en la filosofía política, como el paso del Estado de naturaleza al Estado racional moderno; y, desde una perspectiva histórica, desde una visión etapista en donde se presenta la Antigüedad, la Edad Media y los Tiempos Modernos.¹⁹

La tercera búsqueda de fundamentación eurocéntrica se hace presente en el concepto de civilización, opuesto a las nociones de primitivismo y barbarie. Una

¹⁷ El concepto de “colonialidad del poder” es acuñado por Aníbal Quijano para designar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo, originado por el colonialismo europeo del siglo XVI.

¹⁸ Busso Hugo, “Crítica al eurocentrismo como obstáculo epistemológico. Perspectivas de la filosofía latinoamericana”, *Solar*, N° 5, año 5, Lima-2009, p.72.

¹⁹ Gandarilla Salgado José G., *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona/México; Anthropos Editorial/UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2012, p.27.

sociedad que se dice civilizada -como la europea-, debe tener un próspero avance tecnológico situado en la modernidad, presentarse con autonomía en la proclamación y exaltación del individuo, así como representar un comportamiento racional, no “salvaje”, aunado con los buenos modales y los comportamientos socialmente aceptados, que eviten los actos sangrientos y crueles.

La negación de aspectos geográficos e históricos del conocimiento, de lo que es diferente a lo ‘moderno’ y civilizado como marcos objetivos premodernos y a-científicos, ha sostenido de modo solipsista la legitimidad, es decir, el entramado de las prácticas gubernamentales, las decisiones políticas y las formas de relación con el ambiente, en el pasado y en el presente.²⁰

A cada una de las anteriores explicaciones eurocéntricas corresponde una crítica, que si bien responde a los intentos por oponernos a ella, también abre paso a la reflexión y al soporte de nuestros propios juicios. Al referirnos a la postura historiográfica, no negamos que Europa dominó a otras culturas, pero nos abstenemos en creer en todo caso que, como un milagro, cada una de sus imposiciones constituyó en definitiva un progreso favorecedor en lugar de devastador para cada zona conquistada, debido a que muchos de los “progresos” sociales, significaron la eliminación y opresión de diversas culturas.

El sostenimiento del poder como dominación se costea por la negación ontológica del ser humano viviente y por el estropeo de su condición de vida [...] Este proceso se ve potenciado cuando en el marco del orden vigente empiezan a despuntar diversas modalidades altamente agresivas y retrógradas que apuntan a la eliminación de la vida del otro de la “cultura occidental dominante”, pues es lo que permite que se reproduzca su orden metabólico de

²⁰ *Idem.*

reproducción (el capitalismo) y su lógica de despliegue (la colonialidad).²¹

En el segundo caso, es cuestionable el hecho de que el mismo patrón histórico de una cultura, tenga que repetirse forzosamente con la misma intensidad, características y secuencias que en las demás culturas. Aunado al hecho de que no todas las sociedades atraviesan por etapas lineales, sino que pueden presentar variaciones cíclicas que no precisamente constituyan un retraso sino, probablemente, sólo una pausa o revaloración para el retorno o impulso hacia un nuevo crecimiento.

Al referirnos al concepto de civilización, no podemos olvidar los valores y los significados sociales que cada pueblo designa según su preferencia. Evaluar las formas y comportamiento de una cultura sin de antemano comprender y entender dichos actos, solamente acentúa un carácter de superioridad sin fundamentos críticamente sustentables, al partir de prejuicios e ignorancia con pocos o nulos objetivos de por medio.

Para el caso europeo -de manera histórica y concisa-, debemos recordar que antes de tener una cultura “Europea” como tal, dichos territorios se encontraban en una condición periférica. Destacaban “Grandes Civilizaciones” como la griega, la romana, la asiática o la musulmana, mismas que no pertenecían a lo que actualmente conocemos como Europa; pero inclusive se les incorporó en la construcción y justificación de las ideologías eurocéntricas en mayor o menor grado.

Al ser considerada superior a las demás culturas, Europa se ve obligada, como un destino divino que tiene que cumplir íntegramente, a incrementar el desarrollo de los pueblos “primitivos”, “bárbaros” e “inferiores”. En la práctica de estos supuestos, no hay obstáculo alguno que impida dicha modernización,²² aun cuando se utilicen

²¹ Gandarilla, *Op. Cit.*, p. 4

²² Al hablar de modernización hago referencia al proceso socio-económico de industrialización y tecnificación que, dentro de una de sus aspiraciones más destacadas, tiene como finalidad llegar a la modernidad. Según comenta Samir Amin, al analizar la relación entre capitalismo y eurocentrismo: “La industrialización y la modernización en este marco, solo produjeron la modernización de la dictadura, la sustitución de los viejos sistemas oligárquicos y patriarcales por una violencia fascistoide eficaz y moderna. No podría ser de otro modo,

soluciones basadas en la violencia y la imposición de normas y castigos, el proceso civilizatorio tiene que llegar a su cumbre y realización en cada rincón del planeta. Y, en este sentido:

no es sorprendente que América admitiera la ideología eurocéntrica sobre la modernidad, como una verdad universal, en especial hasta comienzos del siglo XX, si se tienen en cuenta que quienes arrogaban de modo exclusivo el derecho de pensarse y de presentarse como representantes de esa América eran, precisamente, los dominadores coloniales, es decir, ‘europeos’.²³

Tanto en la propuesta de Dussel como en la de Aníbal Quijano,²⁴ el descubrimiento de América no sólo es un detonante de la modernidad sino que, casi paralelamente, es sinónimo de colonialidad e imposición cultural. En atención al proyecto ilustrado que enarbola Occidente para sí y como relevo para las culturas conquistadas, es notorio cómo éste pretende articular valores universales a una amplia gama de pueblos.

Lo que hoy denominamos América Latina, se constituyó junto con y como parte del actual patrón de poder mundialmente dominante. Aquí se configuraron y se establecieron la colonialidad y la globalidad como fundamentos y modos constitutivos del patrón de poder. Desde aquí partió el proceso histórico que definió la dependencia histórico-estructural de América Latina y dio lugar, el mismo movimiento, a la constitución de Europa Occidental como centro mundial de control de poder.²⁵

pues el desarrollo periférico implicaba el agravamiento de las desigualdades sociales y no su reducción” Amin, *Op. Cit.* p. 212.

²³ Quijano Aníbal, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina” en *Estudios Avanzados*, Núm. 19, 2005. p.14.

²⁴ Si bien anteriormente no se ha referido el proyecto de Aníbal Quijano éste, junto con Immanuel Wallerstein, se adhiere a la comprensión del eurocentrismo- como subjetividad ideológica- y de la colonialidad –como expresión hegemónica análoga del capitalismo- a partir de la configuración de un sistema mundo global.

²⁵ Quijano, *Op.Cit.* p. 1

Para la modernidad europea, donde se contempla la historia mundial desde su centralidad junto con las demás culturas vistas como zonas periféricas, podemos afirmar que el eurocentrismo pretende identificarse, en todo momento y desde sus inicios, como un modelo universal.

Si consideramos como totalidad el discurso de la modernidad, aun con sus promesas políticas antidogmáticas de libertad y de igualdad, podemos ver que la inclusión del *Otro* ha estado representado como asimilación e integración a la totalidad moderna, no a la aceptación de la igualdad dentro de la diferencia [...] Pensar América Latina desde la exterioridad del mundo moderno, parece ser el proceso en el que se dio lentamente la reflexión crítica contra los vestigios inconscientes neo-coloniales. Punto ciego incinerado por su misma ceguera: el *Otro* es imposible dentro de la totalidad moderna eurocéntrica.²⁶

La consecuente negación de la alteridad que fácilmente podemos apreciar en la cita anterior, insiste en la superioridad identitaria de pueblos ajenos a las prácticas “universales”. Paradójicamente, se puede cuestionar que, una de las características principales del capitalismo es justamente la diversidad racial y la hibridación cultural que se gesta en el intercambio ya no sólo comercial, sino también social.

De esta manera, si se entiende al eurocentrismo como ‘el lado mítico de la modernidad’,²⁷ resulta esclarecedor tornar a la leyenda prometeica del cristianismo occidentalizado para comprender el papel del hombre como dominador de la naturaleza y, con dicho acto, el generador de las civilizaciones.

Aunado con la ruptura metafísica y medieval presentada con el Renacimiento, se generó una separación entre la economía y el poder político gracias a la autonomía de la sociedad civil que, al apartar a la Iglesia de las decisiones tomadas por el

²⁶ Busso, *Op. Cit.*, p. 64.

²⁵ Concepción explicada por José G. Gandarilla Salgado en: *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial* al referirse a las propuestas de Enrique Dussel, Walter Mignolo y Aníbal Quijano.

Estado, construyó una visión idealista junto con la evolución del cristianismo que respetó y apoyó el laicismo. Según Samir Amin:

Con el Renacimiento da comienzo en sus dos dimensiones la transformación radical que modelará al mundo moderno: la cristalización de la sociedad capitalista en Europa y la conquista del mundo que ésta realiza. Se trata de dos dimensiones inseparables del mismo movimiento [...] Ese mundo nuevo se libera pues de la contribución de la metafísica al tiempo que se ponen los cimientos materiales de la sociedad capitalista. Por eso mismo, la revolución cultural del mundo moderno abre la vía a la explosión de los progresos científicos y los pone sistemáticamente al servicio del desarrollo de las fuerzas productivas, a la formación de una sociedad laica, portadora en un futuro de la aspiración democrática.²⁸

Ahora bien, con la propagación de una tendencia laica, la universalización se presenta como una exigencia del capitalismo a partir de una hegemonía política; en donde la naturaleza es vista como un producto a ser apropiado por el mercado, alienada desde este sistema de producción y legitimada con la ideología dominante.

Con esta apertura del mercado, la economía pierde transparencia respecto a la política y se invierten dichas relaciones, gracias al capital. De esta manera, se establece un vínculo entre la *colonialidad del poder*, el capitalismo emergente, la noción de raza y la presencia de la utopía manifiesta en la racionalidad moderna. Según explica Aníbal Quijano:

Con raíces que pueden ser ya ubicadas en las Utopías del siglo XVI, pero sobre todo con el debate filosófico y teórico-social del siglo XVII y con mayor claridad en el siglo XVIII, la nueva entidad/identidad que se construye como Europa Occidental, ya bajo el creciente predominio de las zonas centro-norte, se asume y se identifica como moderna, es decir: como lo nuevo y lo más

²⁸ Amin, *Op. Cit.* p. 72

avanzado de la historia humana [...] Sin la colonialidad del poder fundada en América, es decir sin América, todo aquello no podría ser explicado. Sin embargo, la versión eurocéntrica de la modernidad oculta o distorsiona esa historia. Porque es con la experiencia histórica que lleva a la producción de América, que se asienta en Europa, de un lado, la idea y la experiencia del cambio, como un modo normal, necesario y deseable en la historia.²⁹

La nueva ideología dominante, como se verá en los siguientes apartados, se entrelazará con un sistema mundial enmarcado por el desarrollo capitalista. En éste, la conciencia de alienación delinearé las bases de la reproducción social a partir del discurso de la racionalidad instrumental, así como una negación de las leyes generales como referentes de la transición histórica de las sociedades humanas. Esto es, la imposición de la ciencia experimental y su aplicación técnica, ante la negación de saberes distintos o tradicionales de las sociedades latinoamericanas.

El sistema-mundo y la posición de América Latina

Según los planteamientos de Samir Amin, el Renacimiento consiste en una etapa histórica que modela radicalmente el mundo moderno. Se consolida la sociedad capitalista en Europa, al tiempo que ésta conquista nuevos espacios. Se reflexiona a partir de nuevas utopías, mismas que encaminan sus espacios a revoluciones culturales donde se estima el avance científico al servicio de las fuerzas productivas, y se aspira a la consolidación de una sociedad laica como base democrática.

Para el análisis de lo que Immanuel Wallerstein denomina sistema-mundo, éste parte de premisas o tesis anteriormente formuladas, a las cuales rechaza. La reflexión originada a partir del cuestionamiento de las formas de conocimiento y comprensión en el mundo moderno -expresada abiertamente en 1970-, se fundamenta en la crítica al eurocentrismo como formulación única del marco epistemológico.

²⁹ Quijano, *Op. Cit.*, p. 12

A pesar de que la consolidación de este análisis tomó forma en la década antes mencionada, su autor insiste en la idea de retornar a 1945 para dar cuenta de uno de los mayores cambios histórico-sociales en lo práctico y lo académico: la presencia del Tercer Mundo caracterizado, a su vez, por dos acontecimientos importantes; la construcción de Estados-nación burgueses y un marcado contraste entre la industrialización de los centros, así como el poco avance tecnológico en las periferias.

Esta develación geopolítica cuestiona la anterior construcción decimonónica que establecía un estudio separado entre Europa y Norteamérica por un lado, y el resto del mundo por otro. Con lo que respecta a los subsecuentes estudios de área, América Latina y Asia comenzaron a figurar en las investigaciones, vistas éstas bajo la lupa del desarrollismo o “teoría de la modernización”. Esta teoría, según Wallerstein, sostiene que:

[...] todas las sociedades pasan por un conjunto definido de etapas en un proceso que desemboca en la modernidad. La definición operacional de una sociedad era un estado, existente en el presente ya sea como miembro soberano del sistema interestatal o como colonia destinada a convertirse algún día en un estado soberano.³⁰

Se considera, de esta manera, que unidades político-sociales –como los pueblos, las civilizaciones o los estados– se desarrollan de la misma manera. Así, se pueden vislumbrar grandes ventajas epistemológicas y de avance científico, entre las que destacan el sentido práctico que se tenía a nivel político, ya que se podía aconsejar o delinear las maneras, a nivel gubernamental, para que esta tendencia surtiera efectos y acrecentará las mejoras sociales con el desarrollo de cada etapa. Mientras que, en el ámbito científico, se abocaba a sostener las investigaciones generadas con dicha finalidad, lo cual involucraba a los científicos sociales en el desarrollo operacional.

³⁰ Wallerstein Immanuel, “El ascenso y la futura extinción del análisis de sistemas-mundo” en: *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*. México, Siglo XXI, 2002. p. 220.

Políticamente la solución se presentaba de manera clara: para llegar a consolidar un Estado estable, sólo se tenía que copiar puntualmente el camino y la lógica de aquellos Estados avanzados, de quienes lo habían conseguido. Asimismo, las limitaciones se hacen presentes al considerar que el desarrollo a partir de etapas no hace más que forzar y homogeneizar los procesos de transformación y progreso social, como aspiración final para cada pueblo y estado del mundo.

En un contexto marcado por la Guerra Fría -donde se disputaba se centraba entre el modelo norteamericano y el soviético-, el análisis parecía no tener cabida, ya que su intención final se concentraba simplemente en cuestionar contra la teoría de la modernización. Así, el estudio del sistema-mundo pugnaba por evitar una alineación forzada hacia alguno de estos polos.

La primer condicionante que da la pauta para hablar de esta teoría se presenta con la *globalización* que,³¹ dentro de las ciencias sociales, se concentra en el estudio de la unidad del sistema-mundo, en lugar de vislumbrar una sociedad-estado.

El análisis de sistemas-mundo insistía en ver todas las partes del sistema-mundo como partes de un 'mundo' y en la imposibilidad de entender o analizar las partes por separado. Afirmaba que las características de cualquier estado en T_2 no eran resultado de alguna característica 'primordial' en T_1 , sino más bien el resultado de procesos del sistema, el sistema-mundo.³²

Como resultado de lo anterior, la historicidad es un elemento indispensable para comprender el estado actual del sistema. Era preferible alejar los datos contemporáneos así como los que eran parte del siglo XIX, para acotarse a los planteamientos de *larga duración* expresados por Fernand Braudel.³³ Algunos

³¹ El término es aquí entendido como un proceso cronológicamente reciente que sugiere la presencia de estados no vistos como unidades que sirven en la toma de decisiones, sino que se ubican como parte de estructuras el llamado "mercado mundial".

³² Wallerstein, *Op.Cit.*, p. 221.

³³ La noción de "larga duración" establecida por Fernand Braudel, se inserta en la distinción que éste hace respecto a la multiplicidad de tiempos históricos para el trabajo de investigación. Lo que corresponde a esta concepción es una historia de amplitud secular respecto a las coyunturas -características del tiempo corto y

consideran que el sentido histórico presente en dicho análisis se ajusta con la denominada “ciencia social histórica”, pero cabe aclarar que ésta se refiere a la forma en que los historiadores se valen de los documentos del pasado, para estudiar los acontecimientos recientes.

El trabajo de Braudel, como bien señala Wallerstein – y podremos notar en lo sucesivo-, fue importante en dos aspectos. En primer lugar, al profundizar en su trabajo sobre el capitalismo y la civilización, éste insiste en la distinción que se puede hacer económicamente entre libre mercado y organizaciones monopólicas; donde se considera al capitalismo como el “antimercado” por excelencia. Y, en segundo lugar, en su aporte para la comprensión de la multiplicidad de tiempos sociales, con énfasis en la larga duración. Como acertadamente destaca nuestro autor central:

Para los analistas de sistema-mundo, la *longue durée* era la duración de un sistema histórico particular. Las generalizaciones sobre el funcionamiento de tal sistema debían evitar la trampa de parecer afirmaciones atemporales, verdades eternas. Si tales sistemas no eran eternos, entonces se seguía que tenían principios, vidas durante las cuales se ‘desarrollaban’ y transiciones terminales.³⁴

Si volvemos a las características del análisis de sistemas-mundo, el tercer impulso destaca la unidisciplinaria. Se considera que los procesos que se generan en el mundo son variados, pero ¿por qué no distinguir que éstos se desarrollan y ajustan a partir de lógicas propias, proporcionalmente operantes según su trayectoria, objetivos y finalidad? Frente a esta situación, el análisis de sistema-mundo, prefiere ver totalidades en lugar de separar ámbitos sociales como economía, política y cultura.

Pese a que existen diversas tendencias sociales y científicas que se encuentran renuentes a aceptar los términos de unidisciplinaria que plantea este análisis, al

medio-, marcada por estructuras que cambian lentamente. Esto hace que gane una estabilidad considerable a lo largo de varios siglos y sea propicia para el análisis social.

³⁴ Wallerstein Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México, Siglo XXI, 2005. p.16.

argumentar que éste no es una teoría sino una simple narrativa que fracasa en su intento por explicar diferentes procesos del sistema global con la reducción de procesos complejos a variables simples, los analistas del sistema-mundo coinciden en que diversos estudios particulares se sustentan en las grandes narraciones, sólo que unos tienen la capacidad para elaborar observación con mayor precisión que otros. Por ello:

En su insistencia sobre la historia total y la unidisciplinariedad, los analistas del sistema-mundo rechazan sustituir una llamada base cultural por una base económica. [...] Sobre todo, los analistas del sistema-mundo no quieren deshacerse de todo. Estar en contra del cientificismo no es estar contra la ciencia. Estar en contra del concepto de estructuras atemporales no significa que las estructuras –encamadas en el tiempo- no existan. La convicción de que la presente organización de las disciplinas es un obstáculo a vencer no significa que no se haya arribado a un conocimiento colectivo. El estar en contra del particularismo disfrazado de universalismo no significa que todos los puntos de vista son igualmente válidos y que la búsqueda de un universalismo pluralista es fútil.³⁵

Por consiguiente, lo que Wallerstein distingue como *holismo*, remite a la concentración de la tendencia histórica-epistemológica como producto de las anteriores; lo cual acrecienta la fuerte división entre ciencias y humanidades, pero también abre la posibilidad para readaptarla. Esta tendencia, más que presentarse como un cúmulo de saberes generales presentes en la pretendida multidisciplinariedad, simplemente distingue entre la realidad expresada entre los diferentes tipos de conocimiento. Su función es contribuir en la búsqueda de lo *bueno y verdadero*.

En la propuesta que se plantea, se intenta dar un giro epistemológico en cuanto a la idea -afirmada profundamente en el siglo XIX-, de que la historia es el estudio

³⁵ *Ibid.*, p.18.

de los acontecimientos, mientras que las ciencias sociales examinan leyes universales que dan cuenta del comportamiento humano. El holismo entonces, desde dicho análisis, es visto como una vía que media entre las generalizaciones históricas y los acontecimientos particulares, mismos que se mueven en un tiempo y espacio determinado por lógicas propias que dan cuenta de la realidad en un lapso finito.

En este sentido, lo que Wallerstein insiste en destacar es la presencia del análisis del sistema-mundo no como una teoría rígida y acabada que sirva para explicar, cual si fuera una ley inexorable, la realidad social; sino la función que esta tiene para abordar desde otra perspectiva las críticas comunes que surgen en dicho ámbito epistémico. Asimismo revela cómo es que la ideología eurocéntrica se ha institucionalizado en las ciencias sociales, debido a que éstas surgieron a la par del moderno sistema mundial.

Si se considera que enfoques anteriores a los propuestos por el análisis del sistema-mundo insisten en tomar como base a la sociedad para dar cuenta de la estructura del estado moderno, el análisis al cual se ha aludido hasta el momento sostiene que los estados modernos nunca han sido sociedades separadas, ya que éstos se deben ver como unidades políticas de la sociedad moderna a nivel internacional y económico.

Los sistema-mundo significaron antes que nada la sustitución de una unidad de análisis llamada *sistema-mundo* en vez de la unidad estándar de análisis, que habría sido el estado nacional. En su conjunto, los historiadores habían estado analizando historias nacionales, los economistas economías nacionales, los politólogos estructuras políticas nacionales y los sociólogos sociedades nacionales. Los analistas de sistemas- mundo [...] cuestionaron si estos objetos de estudio existían verdaderamente, y si en todo caso, eran los análisis más útiles. En lugar de los estados nacionales como

objetos de estudio, los sustituyeron por “sistemas históricos” que, argüían, habían existido hasta ese momento.³⁶

Entre los diferentes sistemas que se considera han existido a lo largo de la historia, se encuentran: a) Los mini-sistemas: llamados por los antropólogos bandas o tribus, marcados por una división del trabajo de menor grado en una cultura y un proceso político único; b) Los imperios-mundo, con una división del trabajo más estratificada que la anterior, así como la incorporación de diversas culturas y; c) La economía-mundo, con una variada división del trabajo y un carácter político múltiple.

Si ahondamos en el último sistema, producto de la modernidad, es posible destacar que éste se acompaña del discurso capitalista justo al integrar diversas formas de trabajo para la elaboración de productos para la vida cotidiana. Dicha producción, además de estar condicionada por los elementos del mercado, divide el trabajo por zonas según el grado de industrialización, las cuales apuntan al funcionamiento del sistema desde partes centrales, semi-periféricas o periféricas.

Resulta necesario hacer una acotación respecto a la división que se establece entre *economía* o *imperio* como calificativo precedente al concepto de *mundo*. Lo que se intenta es señalar una subcategoría no en referencia a un sistema inserto en el mundo de manera global, sino como sistemas que son en sí mismos un mundo. No hay que perder de vista que al hablar de sistemas-mundo nos encontramos en una zona espacio-temporal que atraviesa múltiples unidades políticas y culturales que se mantienen a partir de las leyes propias de dicho sistema.

Por consiguiente, la industrialización del Tercer Mundo no pone fin a la polarización del actual capitalismo mundial, sino que acrecienta los lazos entre diferentes planos sociales y económicos como los monopolios financieros, tecnológicos, culturales y militares, de los cuales el único beneficiado es el centro del sistema-mundo; esto es, Europa.

³⁶ *Ibíd.*, p.15.

Mientras en Occidente se creyó erradamente que el crecimiento continuo en el desarrollo tecnológico implicaría un efectivo manejo del ámbito social; en la periferia se insistía sin éxito en la construcción de Estados nacionales como estructuras que pusieran fin al subdesarrollo. Como bien apunta José Gandarilla al retomar los planteamientos del economista alemán André Gunder Frank, al estudiar el desarrollo latinoamericano de 1966:

El sistema social que es hoy la determinante del subdesarrollo no es, de ninguna manera, ni la familia, ni la tribu, ni la comunidad, ni una parte de la sociedad dual, ni incluso [...] ningún país o países subdesarrollados tomados por sí mismos, sino la unidad conformada por el sistema capitalista en su conjunto.³⁷

Ahora bien, para abrir el debate que ubique la relación que guarda América Latina dentro del sistema-mundo, es necesario situar a esta como entidad adherida a la modernidad a partir del siglo XVI.³⁸ Si seguimos la línea trazada por Immanuel Wallerstein, resulta pertinente considerar que para éste existen tres elementos que caracterizan la economía-mundo capitalista: la expansión mundial del volumen geográfico, el desarrollo de variados métodos de control de trabajo junto con zonas de elaboración a nivel mundial y la creación de aparatos de Estado.

América Latina, como zona colonial, fue fundamental en cada uno de estos procesos. Se puede objetar que algo semejante ocurrió en Europa del Este y del Sur, pero si bien estos terrenos formaban ya parte del desarrollo de Europa Central, simplemente se enfrentaron a la reconfiguración de las instituciones económicas y políticas como parte de la expansión y del progreso moderno. En el caso americano, el proceso de incorporación a la periferia no se generó como parte de un juicio previo, sino como una imposición a través del control no sólo territorial, sino poblacional y cultural.

³⁷ Gandarilla, *Op. Cit.*, p. 33

³⁸ Según argumenta Quijano, “Aunque América Latina haya sido, en efecto, víctima de la modernización fue, en cambio, partícipe activa en el proceso de producción de la modernidad”. Quijano Aníbal, “Modernidad y utopía en América Latina”, en *Modernidad y universalismo*, Edgardo Lander (Ed.), Caracas, UCV/UNESCO/Nueva Sociedad, 1991, p. 30

Ante un nuevo panorama, en América se concentraban las esperanzas de generar caminos hacia el futuro. Las viejas utopías europeas sin realizar, desde el siglo XVI parecieron quedar atrás, ya que una nueva y mayor se presentaba con toda su complejidad.

Aquellos primeros signos de una conciencia histórica, donde se sitúa el umbral de la racionalidad y de la modernidad europea, no consisten solamente en una elaboración distinta de su propio pasado. Sus imágenes más poderosas, aquellas que otorgaron a las utopías su inmensa fuerza motivadora y su extendida vigencia en el tiempo fueron, ante todo, contribución seminal de la racionalidad americana.³⁹

Aníbal Quijano afirma que la construcción de América Latina se generó como parte de un patrón de poder mundial, a la par de las prácticas globalizantes y coloniales. Este proceso de dependencia histórico cultural, posicionó a Europa Occidental como el centro del control social, al ser el territorio americano el primer espacio con una identidad histórica inserta en el sistema-mundo colonial/moderno.

Producto de una destrucción por demás conocida, el encuentro entre la cultura occidental y la americana se presentó en la historia como un acontecimiento por demás trascendente. Frente a la eliminación deliberada de prácticas y experiencias culturales, la clandestinidad, imitación y subversión no se hicieron esperar. Aunado a ello, el concepto de raza y dominación social global vinieron a formar parte de un nuevo patrón de poder.

El nuevo sistema de dominación social tuvo como elemento fundacional la idea de *raza*. Esta es la primera categoría social de la modernidad [...] Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y de establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder, y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder

³⁹ *Íbid*, p. 29.

impuestas a los sobrevivientes de ese mundo en destrucción: la idea de que los dominados son lo que son, no como víctimas de un conflicto de poder, sino en cuanto inferiores en su naturaleza material y, por eso, en su capacidad de producción histórico-cultural.⁴⁰

En torno a esa idea de raza -ubicado el marcador clasificatorio de poder de varios sectores étnicos y delimitado con mayor profundidad con el tono de la piel-, se configuró una noción de diferenciación y dominación. La marca ahora no sólo se hacía de acuerdo al estrato social en el cual se encontraran ubicados los individuos, ni tampoco según la relación de género, sino a partir de las distinciones relacionadas al poder ejercido entre “blancos”, “indios”, “negros” y “mestizos”. De esta manera, se establecía el primer sistema de clasificación social básica y universal a partir de la jerarquización de grupos humanos.

La clasificación racial manifestaba una estrecha relación con el dominio colonial, haciendo que incluso ésta no pudiera separarse de esta violenta práctica. La reproducción de prácticas de poder, como la institucionalización de dominio y conflicto, se adhería a la tendencia de reconstruir las dimensiones intersubjetivas que delimitaban el nuevo y autoritario patrón socio-cultural. La inserción de imágenes, estereotipos y símbolos asociados a los individuos del Nuevo Mundo, se desarrolló paralelamente a la consolidación del sistema-mundo. Quijano observa que:

Puesto que la categoría *raza* se colocaba como el criterio universal y básico de clasificación social de la población, y en su entorno se redefinían las previas formas de dominación, en especial entre sexos, “etnicidades”, “nacionalidades” y “cultura”, ese sistema de clasificación social afectaba, por definición, a todos y cada uno de los miembros de la especie. Era el eje de distribución de los roles y de las relaciones asociadas a ello, en el trabajo, en las relaciones

⁴⁰ *Ibíd.*, p.7.

sexuales, en la autoridad, en la producción y en el control de la subjetividad.⁴¹

De esta manera, la centralización del desarrollo del capital representada en la ideología de la modernidad, tanto en Europa Occidental como en América Latina fue una expresión auténtica de la colonialidad del poder. Pero, la diferencia con que se manifestó en esta última zona se concentró en el auge de la dominación colonial, la distinción racial, la re-identificación geocultural y la explotación del trabajo, lo cual otorgó a Europa Occidental una posición privilegiada en el conjunto de relaciones sociales que el poder estructura.

El binomio conceptual europeo-occidental vigente en la modernidad desde la perspectiva eurocéntrica, manifiesta una relación crucial para entender la hegemonía presente en América Latina. Asimismo, las experiencias histórico-culturales que se conciben como jerarquizadas, primitivas y pre-rationales propias del mundo colonial –denominadas por Quijano como pre-“europeo-occidental”- se separan de esta línea histórica.

Bipartición del poder y saber mundial.

Para entender la visión eurocéntrica subyacente en el capitalismo, no sólo es necesario retornar a los orígenes de éste y esclarecer que su avance no se presentó simplemente como ese *gran salto* hacia el desarrollo, tal cual cierta historia siempre ha convenido presentar. Es preciso entender que éste ha generado una visión universal, presente en la aspiración de todas las sociedades humanas hacia este sistema, a la par de un proyecto que reproduce la vida en comunidad.

Anteriormente hemos visto en qué posición geopolítica se encontraba América Latina una vez que se incorporó a un sistema mundial occidental y moderno. A continuación abordaremos históricamente cuáles han sido los medios y pasos que han dirigido el camino del conocimiento y su jerarquización desde la visión eurocéntrica para, con ello, delimitar la manera en que la *razón* -como principio de

⁴¹ *Ibíd.*, p.10.

verdad- se ha consolidado también dentro de los debates filosóficos y sociales como fuente de poder.

La disputa existente entre filósofos y científicos por dar cuenta de la *verdad* en el plano social, llevó a los primeros a proclamar el sentido de la duda como fundamento de su análisis, mientras que los segundos se guiaron por la alternativa cuantitativa y argumentaron que las reflexiones filosóficas sólo ocultaban el sentido meramente especulativo de la metafísica y la teología al que ellos se oponían rotundamente.

Respecto a la posición que se adoptaba para acotar el debate respecto a lo que se entendía por *el bien*, los científicos argumentaban que, al ser éste un elemento meramente subjetivo, no pretendían buscarlo. De esta manera, “la afirmación de los científicos de que la ciencia constituía el único camino para encontrar la verdad ganó un amplio apoyo cultural y, durante la última parte del siglo XVIII y la primera del XIX pasaron a ser los preeminentes constructores del saber”.⁴²

En contraparte de los saberes humanísticos –aplicados a través del método empírico–, los científicos reclamaban el cuestionamiento y develación de la verdad mediante el método inductivo, donde la comprobación fuera el factor determinante para verificar los resultados obtenidos.

En dicha visión, los europeos son representados como “los sujetos del conocimiento”, mientras que los no-europeos constituyen, por consiguiente, dichos “objetos de estudio” al presentarse como “inferiores”, “confusos”, “extraños” e “inadecuados” para las aspiraciones humanas. Las nuevas ramas del conocimiento –economía, política y sociología–, surgidas con la apertura de las ciencias sociales, dieron cuenta de lo que la modernidad sostenía como constructo de la ideología liberal: el mercado, el Estado y la sociedad civil.⁴³

⁴² Wallerstein, *Op. Cit.*, p. 233.

⁴³ El liberalismo es una corriente política y filosófica que promueve las libertades civiles en oposición a los gobiernos despóticos presentes principalmente en Europa. Los ejes que delimitan esta doctrina se fundamentan en el Estado de derecho – formulación de leyes expuestas generalmente en una constitución–, la democracia participativa y la división de poderes. En el plano económico, el liberalismo del siglo XX promueve la no intromisión del Estado en asuntos mercantiles. En relación con lo expuesto, y para sostener cómo es que el

Aún con la división de estos saberes, se presentó un nuevo desafío para los científicos sociales, debido a que éste conocimiento no representaba un saber inclusivo del mundo contemporáneo. Si se tiene en cuenta que no todo el mundo se encontraba constituido por los estados modernos, se intentó instaurar un dominio por parte de éstos, quienes comenzaron a administrar bajo la imposición colonial a los saberes tradicionales, relegándolos a un estatus inferior respecto a los conocimientos occidentales.

Es evidente que en el plano epistemológico, el eurocentrismo resulta más que una herramienta, un obstáculo; en tanto que la supuesta objetividad que plantea pierde credibilidad y validez cuando se afirma en la superioridad que éste pretende para el tratamiento de problemas sociales y culturales. Estos obstáculos pueden encontrarse en la idea/imagen que se tiene sobre la historia de la humanidad, donde la trayectoria del desarrollo culmina en Europa.

Se puede considerar el debate de “Las dos culturas” como un parteaguas para explicar lo que en la actualidad se conoce como ciencias sociales.⁴⁴ Asimismo, el texto del sociólogo Gilberto Giménez titulado *El debate contemporáneo sobre el estatuto de las ciencias sociales* da cuenta del panorama y la evolución no sólo temporal sino -por mucho- teórica de las ciencias sociales, así como la manera en que éstas fueron consolidándose a la par de los cambios generados a nivel mundial.

Inicialmente, en una fase clásica, se pretendía únicamente exponer de manera sintética la fundación de este nuevo campo del conocimiento, posteriormente se

liberalismo asienta prácticas eurocéntricas en América Latina, Edgardo Lander menciona que: “Basta una revisión somera del texto de las primeras constituciones republicanas para ver cómo el pensamiento liberal, al buscar realizar un trasplante para instaurar aquí una réplica de su lectura de la experiencia europea o norteamericana, hace abstracción de las condiciones culturales e históricas particulares de las sociedades a propósito de las cuales se propone legislar.” En: Lander Edgardo, “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano”, p.1 <
<http://www.tni.org/sites/www.tni.org/archives/archives/lander/eurocentrismo.pdf>>

⁴⁴ Charles Percy Snow acuña este concepto en el libro: *Las dos culturas y la Revolución científica*, en la tarea por retomar los alcances presentados por los “científicos naturales” –que se acotaban al mundo académico e institucional en el planteamiento de sus problemas, sin llegar a concretarlos en el ámbito social- y lo que él nombra como “intelectuales literarios” para que, gracias a la evolución y consolidación de las ciencias sociales, se abra paso una “tercera cultura” que sea capaz de conjugar en un proyecto los distintos saberes a partir de objetivos comunes.

pasó a una etapa neoclásica, en donde este saber se expandió de manera teórica y práctica y, finalmente, se llegó a una etapa de especialización con la fragmentación de subdisciplinas, mejor conocida como “hibridación”.

Lo anterior da cuenta de la importancia que, en los debates contemporáneos, ha tenido la presencia de las ciencias sociales en el campo académico mismo que, en sentido histórico ha representado el progreso –desde una visión liberal- de las “grandes narraciones”.

Es posible identificar, para ilustrar dichas aseveraciones, cómo es que en las sociedades pre capitalistas como las tributarias -basadas en el poder político y la vida religiosa-, se aceptaban verdades absolutas como parte de una aspiración metafísica; mientras que en las sociedades capitalistas, a partir de la modernidad, se abren camino las verdades parciales dirigidas hacia un culturalismo eurocéntrico, fundamentado en invariantes que continúan a través de la historia.

La desacralización de la autoridad en la producción y comunicación de la experiencia y del conocimiento fue legitimada y consolidada por el encuentro entre Europa y América. En adelante, todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las propias actitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos. Es decir, de comunicar sus descubrimientos, de aprehender y de usar los mismos elementos cognoscitivos. Esa nueva necesidad cultural y los recursos y procedimientos destinados a su satisfacción, tomarán en la Europa de ese tiempo el nombre de razón o racionalidad. Y en la nueva intersubjetividad, así como las prácticas sociales constituidas sobre esos fundamentos, el nombre de modernidad.⁴⁵

El proyecto de la modernidad se inserta en el campo sociocultural como la afirmación máxima del poder expresada en el conocimiento desde una visión iluminista y racional y en el apogeo de la industria al profundizar en la técnica y la

⁴⁵ Quijano, *Op. Cit.*, p.28.

distribución del trabajo especializado. Pero, al hacer una crítica a los universales abstractos, se enfatiza el discurso progresivo de los cauces históricos que mantienen una referencia íntimamente ligada con la sucesión de etapas.

Ante la separación disciplinaria, en donde el hombre se rige por las leyes del mercado desde su campo de producción, distribución y consumo que, por consiguiente, incrementan la labor científica y la desigualdad entre cada uno de los sectores sociales, la economía y la sociología constituyen ahora nuevos campos del conocimiento. Asimismo, persiste la distinción entre salvajismo/barbarie y mundo antiguo/mundo moderno, en donde: “La tecnología se impone como componente de las relaciones de competencia en el mercado, resultado de la racionalización (instrumental) de la propia organización social, de su proceso de <<estructuración>>”⁴⁶

Si las leyes universales que indican la forma de comprender, desarrollar, clasificar y operar en el mundo se fundan en principios racionales, también cabe señalar que se fundamentan dentro de estas nociones modernas que son perpetuadas al paso del tiempo y que, la mayor parte de las veces, no conciben una forma de cuestionamiento. Lo anterior, en términos weberianos, se percibe como “el espíritu del capitalismo”,⁴⁷ donde la sistematización y organización de los medios, en su manera más compleja, asume al factor humano a partir de su productividad.

La búsqueda de la riqueza no se presenta sólo como forma de acumulación y bienestar, sino como un fin en sí mismo. Así, cuando se realiza la separación entre apariencia y esencia desde un sentido ontológico a partir de los postulados kantianos y posteriormente hegelianos, el curso de la historia, las ideologías, las promesas y las aspiraciones que se gestan a lo largo del recorrido, ya no quedan únicamente cimentadas en el terreno de lo abstracto, sino que son valoradas como *cosas en sí*, como algo concreto que debe ser estudiado y comprendido para fundamentar esa racionalidad antes mencionada.

⁴⁶ Gandarilla, *Op.Cit.*, p.40.

⁴⁷ Referencia a: Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

En la filosofía de la historia que aquí se plantea, se expresa desde una visión política el desentrañamiento de un sentido histórico independiente de la voluntad y el saber humano, al manifestar la dirección que tomará la civilización. “Hegel intenta llevar a cabo la conciliación o unificación de lo racional y de lo real, con lo cual buscaría dar la base a una perspectiva que disuelve tal dualismo y lo integra en la totalidad[...]”.⁴⁸

Al abrir de esta manera la comprensión a un mundo con todos sus objetos, fenómenos y esencias, la libertad – que tiene un auge en la modernidad justo con la formación de los Estados nacionales- se encuentra íntimamente relacionada con el individuo y su papel como ciudadano dentro del campo social, al pensar que el acto mismo de ejercerla constituye la entrega total y una experiencia fundada en lo racional ante la toma de decisiones congruentes que se hacen efectivas desde la esfera de la representación y la voluntad.

Esta idea de libertad que sólo toma partida en las intervenciones del Estado, forma explícitamente el imaginario liberal, mismo que inserta el elemento de la propiedad como determinación de la persona. Mientras que el Estado constituye la etnicidad, el derecho representa la moralidad no sólo individual, sino también colectiva.

No hay que olvidar que el Estado se gesta en la formación comunitaria con sus semejantes, desde la conciliación entre el individuo y la sociedad. Es por ello que la dialéctica hegeliana, más que promover una separación, concibe una síntesis precisa entre distintos elementos que opten finalmente por castigar o incriminar los actos delictivos que no corresponden al modelo esperado pero que, además, se establecen sobre normas meramente impuestas por el propio colectivo y ante las cuales no se puede objetar.

Ante tal situación, la incursión de lo político se establece ya no tanto como censura, sino como un pasaje en donde interactúan elementos de dominación y explotación delimitados por una fuerte presencia económica. La dominación recae

⁴⁸ Gandarilla, *Op. Cit.*, p. 137.

en la relación dinero-patrón en torno a la cosa-mercancía, al hacer de ésta última una fetichización no sólo del poder, sino también de la forma y de su valor de uso, ya que sus características se encuentran en segundo nivel, respecto al producto del trabajo humano.

En estrecha articulación con el nuevo sistema de dominación social [...] fue emergiendo un nuevo sistema de explotación social, o más específicamente, de control del trabajo, de sus recursos, de sus productos: todos los modos históricamente conocidos de control del trabajo o explotación –esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad y capital- fueron asociados, articulados, en un único sistema conjunto de producción de mercaderías para el mercado mundial.⁴⁹

Se ha argumentado históricamente que el capitalismo es un sistema basado en la competencia entre productores libres, mismos que tienen la facilidad de hacer que sus productos circulen en el mercado, disponibles éstos para la compra-venta y ajustados monetariamente a las leyes de la oferta y la demanda. Según esta tesis, los países que no contemplan esta estructura económica no son capitalistas.

Pero si de antemano se reconoce la idea de que un modo de producción se define en atención a la correspondencia entre relaciones de producción y fuerzas productivas, se caería en el error de reducir el concepto a la situación del productor. En este sentido, cuando se habla del modo de producción capitalista no es posible generalizar al sujeto, ya que el trabajo asalariado le precede. El capital es ahora el condicionante social de las relaciones mundiales.

El capital figura desde este ámbito no como un factor de producción, sino como una relación social que tiene como uno de sus elementos determinantes la enajenación del sujeto productor respecto de sus

⁴⁹ Quijano, *Op. Cit.*, p.10.

condiciones de producción y el producto o los productos de su trabajo.”⁵⁰

Es esencial entender, que si bien el capital antecede al capitalismo y éste no sólo es un producto europeo, el eurocentrismo se expresa netamente como una dimensión fundamental en la ideología capitalista. El capital modifica el esquema de las relaciones entre lo económico y la ideología. La vida económica disipa su claridad debido a la generalidad de las prácticas mercantiles, en donde no sólo los objetos generados escapan del productor, sino que la propia fuerza de trabajo se convierte en una mercancía. Nuevamente, en el marco de su propuesta, Amin sostiene que:

La alienación economista define así el contenido esencial de la ideología del capitalismo. Las sociedades de clase precapitalistas están por el contrario gobernadas por lo político, que ocupa directamente el primer lugar de la escena y ante los apremios de lo cual los demás aspectos de la realidad social –entre otros la vida económica– parecen tener que someterse.⁵¹

El fetichismo del poder no se ejerce solamente en los textos que lo delimitan constitucionalmente o partir de leyes y normas que todo ciudadano debe y tiene derecho a demandar, obedecer y respetar, es un acto mucho mayor al sólo hecho de reconocer las condiciones que hacen pertenecer a un individuo a la sociedad, es una perspectiva participativa y, por lo mismo, integradora.

El problema se presenta cuando el poder se despliega ante la fetichización como proceso estructuralmente cerrado en donde el debate se establece entre el sector que hace mención de las problemáticas y las posibles soluciones, frente a otro que escucha y recibe atento las propuestas sin la capacidad de construir verdaderas sinergias que no sólo formen parte de una impecable retórica, sino que se vislumbren en el actuar cotidiano de cada individuo y cada sector social.

En el terreno político, la voluntad del sujeto y su libertad no residen más en él mismo, sino que éstas han pasado a ser representadas por otras entidades como

⁵⁰ Gandarilla, *Op. Cit.*, p. 161.

⁵¹ Amin, *Op. Cit.*, p. 20.

Dios, el soberano, el Estado, el gobierno o, en épocas más recientes, la democracia. El lema del eurocentrismo será “imitad al Occidente, que es el mejor de los mundos”, la utopía liberal que sitúa al mercado y a la democracia como el eje articulador, será la visión dominante de Occidente, aquello a lo que se debe aspirar.⁵²

Ya que la economía se identifica como uno más de los procesos de dominación propios del sistema capitalista desde la secularización, el trabajo vivo se sustituye por el trabajo muerto y, en este sentido, el trabajador colectivo se subordina ante la figura del poder que recae en el capitalista. La vida, como la filosofía de Enrique Dussel detalla, no se contempla desde la voluntad y la existencia integral de las personas, sino que reside en su re-producción material.

Es esta particular tensión la que se ha puesto de manifiesto en el proceso multiseccular por el que ha atravesado el proyecto sociocultural de la modernidad (la de una “voluntad de poder” que se sobre impone al “poder de la voluntad” o a la “voluntad de vida” dicho de modo más genérico) y es la disputa que caracteriza de modo particular la crisis de proporciones gigantescas en que ésta se encuentra envuelta.⁵³

A modo de conclusión, se puede decir que la consecuencia lógica de la crítica al eurocentrismo en las ciencias sociales es el desarrollo de conceptos y teorías alternativas que no se limitan a la civilización occidental como fuente. Asimismo, una desconexión con el sistema capitalista como propone Amin, en donde se haga una reinterpretación de la *Historia universal* y se olviden las teorías generales de la evolución -propias de una cierta deriva de materialismo histórico-, que continúan con la sucesión de los modos de producción a la luz europea con la afirmación de una dominación a escala mundial que persigue objetivos políticos más que culturales.

⁵² *Ibid.*, p. 13.

⁵³ Gandarilla, *Op. Cit.*, p. 4

La crisis no es directamente la opción entre capitalismo o socialismo sino la elección entre la sumisión a la lógica de la expansión del capital o la desconexión, medio para ampliar los márgenes de autonomía de los pueblos, las naciones y las clases trabajadoras en el Oeste, el Sur y el Este.⁵⁴

No hay que olvidar que el desarrollo de la historia, desde la visión eurocéntrica y expresada en el capitalismo, intenta homogeneizar las conductas mundiales a partir del modelo europeo. Dicha conquista iba a profundizar las etapas de polarización en el sistema-mundo moderno, al evidenciar los contrastes entre centros y periferias junto con su ineficaz desarrollo global.

Según las propuestas de Enrique Dussel, se debe llegar a una transmodernidad en donde la alteridad se incorpore como parte esencial al proyecto mundial y de desarrollo, sin por ello perder las costumbres y tradiciones que la representan y distinguen de otras sociedades. Con ello se pretende que dicha alteridad, negada por el proyecto moderno, salga a la luz para la afirmación del *nosotros* colectivo y auténtico, y evite caer en la negación de los *otros* tal cual la modernidad planteó por años.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 207.

CAPÍTULO 2

EL PROYECTO MODERNIDAD/COLONIALIDAD

*Las diferentes perspectivas no son solamente
cuestión de los ojos sino también de la conciencia,
de una localización física y de un diferencial de poder;
aquellos que miran desde el pico de la montaña
ven el horizonte y el lago, mientras quienes habitan el lago
ven el agua, los peces y las olas rodeadas de montañas pero no el horizonte.*

Walter Mignolo

Un acercamiento a los estudios poscoloniales

A finales de la década de los 50, un grupo de intelectuales ingleses de afiliación marxista, integrado por Raymond Williams, Richard Hoggart, Edward P. Thomson y Stuart Hall se cuestionaba sobre las implicaciones del marxismo, en relación con las prácticas artísticas, literarias y sus alcances sociales. Estos nuevos enfoques se conocieron como estudios culturales.

Pasadas algunas décadas, con el derrocamiento del socialismo real a finales de los 80, hubo una reorganización política y económica a nivel mundial debido al triunfo de las relaciones de mercado con la instauración del orden neoliberal. En el plano académico surgieron diversos problemas teóricos que ponían énfasis en la crisis de la modernidad y el surgimiento de nuevos fenómenos culturales.

Además de tener como referencia los postulados marxistas, se incluyó el concepto gramsciano de “hegemonía”,⁵⁵ para dar cuenta de los procesos sociales manifestados históricamente dentro de la lucha de clases, la dominación y las resistencias sociales. De esta manera, los estudios culturales tuvieron una

⁵⁵ Antonio Gramsci fue un filósofo y político italiano que, al tomar los conceptos marxistas de estructura/superestructura, formuló el concepto de *hegemonía* y consideró que desde la superestructura era posible realizar una acción política. Entendía que las clases dominantes no sólo manifestaban un poder hegemónico sobre las condiciones sociales ‘materiales’ como la fuerza y las relaciones sociales de producción, sino que operaban con un poder coercitivo a través de los aparatos ideológicos inmersos en la educación, la religión o los medios de comunicación.

importante recepción en las universidades norteamericanas, mismas que los enfocaron hacia un nuevo discurso emergente: el multiculturalismo.⁵⁶

Así, inicialmente los estudios poscoloniales se presentaron como nuevas propuestas para el análisis cultural y literario pero, con el paso del tiempo, su apertura epistemológica ha dado lugar a que se introdujera y reconociera su importancia en la producción intelectual en general. Como uno de sus principales objetivos, los estudios poscoloniales hacen énfasis en desarticular las categorías culturales y raciales que se conjugaron con las prácticas de dominación durante la expansión colonial europea.

Este tipo de estudios ha observado las formas de dominación y desigualdad mundial en distintos niveles: económico, político y cultural. Se presentan como una herramienta eficaz para el análisis de las relaciones existentes entre cultura e imperialismo,⁵⁷ ya que complejizan el estudio histórico-cultural al considerarlo desde la perspectiva política de aquellos que sufrieron los efectos de dicha violencia física y epistémica de dominación y sujeción. De esta manera, las percepciones del saber y del poder se examinan desde sus posibilidades presentes y futuras.

Al igual que se esclareció el concepto de *eurocentrismo* en el capítulo anterior, me parece conveniente apuntalar el hecho de que el término *colonialismo*,⁵⁸ visto

⁵⁶ El multiculturalismo no tiene una significación unívoca, ya que puede interpretarse como ‘situación de hecho, perspectiva teórica y/o proyecto político’. Si bien el término se asocia con la academia angloamericana, el concepto puede tener variantes tanto en Europa como en América Latina y enunciarse como ‘interculturalidad’ o ‘pluralismo cultural’, respectivamente. A pesar de las sutiles diferencias, el multiculturalismo será entendido como “la coexistencia de diferentes culturas o una aspiración o ideal social bajo una visión dinámica de la cultura, aunque preocupada por alcanzar el consenso [...], al reconocer el derecho a la diferencia, la lucha contra la discriminación y el racismo y la valoración de la diversidad cultural como un atributo positivo de la sociedad” en: *Diccionario del pensamiento alternativo*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, Buenos Aires, Biblos, 2008, p. 351-352.

⁵⁷ “El imperialismo puede apreciarse como una ideología y un sistema de dominación económica, caracterizado por el ejercicio del poder, bien a través de la conquista directa o bien (posteriormente) a través de la influencia política y económica que de hecho equivale a una forma similar de dominación. Ambas formas de poder implican, sin embargo, el ejercicio del poder a través de instituciones e ideologías justificadoras. Por contraste, el colonialismo designa la condición material del dominio político por parte de los antiguos poderes coloniales europeos sobre los pueblos sometidos” en: Omar Sidi Mohamed, *Los estudios poscoloniales. Una introducción crítica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2008, p. 43.

⁵⁸ “Sin colonialismo no hay ilustración, lo cual significa, como lo ha señalado Enrique Dussel, que sin el *ego conquiro* es imposible el *ego cogito*. La razón moderna hunde genealógicamente sus raíces en la matanza, la esclavitud y el genocidio practicados por Europa sobre otras culturas.” Castro-Gómez Santiago, Eduardo

desde un referente histórico, es aplicado desde diferentes perspectivas tanto temporales como espaciales. Es claro que no resulta lo mismo hablar del colonialismo caribeño en el siglo XVIII que el presenciado en África durante el siglo XX. Considero que ambos fueron procesos de dominación y explotación tanto poblacional como territorial, aún con sus matices, consecuencias y desarrollo propio.

El título “colonialismo”, especialmente durante el siglo pasado, lleva mucha carga política y moral. Para muchos implica asimetrías sociales injustas, abusos inhumanos e imperativos morales que exigen actos de resistencia, demandas de justicia y luchas por la liberación. Como constructos morales, el colonialismo, el colonizado, el colonizador y (ahora) lo poscolonial, pueden aplicarse a una infinita variedad de referentes para poder caracterizarlos como injustos o rectos, como merecedores de la redención o del oprobio.⁵⁹

No hay que pensar que las construcciones a las que nos referimos llevan una carga maniquea y un fuerte sesgo moralista; recordemos que justo lo que se intenta es pensar más allá de los juegos dicotómicos que dan cuenta del ámbito social. Pensar de manera compleja más que de forma binaria, nos sugiere que siempre existe un tercero, generalmente excluido pero presente en los debates que intentan hilvanar conocimientos-otros desde prácticas transdisciplinarias.

La limitación de estos modelos (el mismo/el otro) es una forma de representación falsa, ya que obliga a pensar desde un esencialismo la construcción de las subjetividades tanto del colonizado como del colonizador, en la medida en

Mendieta “Introducción: la translocalización discursiva de Latinoamérica en tiempos de globalización”, en *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, ed. Miguel Ángel Porrúa, México, 1988, p. 13

⁵⁹ Klor de Alva, J. Jorge. “La poscolonización de la experiencia (latino) americana. Una reconsideración de los términos ‘colonialismo’, ‘poscolonialismo’ y ‘mestizaje’” en: Pablo Sandoval (Coord.), *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010. p.109.

que propaga una visión estática e irreconciliable entre ambos. Como bien señala Sidi M. Omar:

Aunque el colonialismo conlleva la apropiación física de la tierra y la ocupación del espacio cultural, esto no debe entenderse como una simple destrucción de las culturas indígenas o una implantación simplista de una cultura sobre otra. Esto es obviamente porque cuando las culturas coloniales se trasladan a unos contextos colonizados, siempre se traducen, se resisten y se hacen híbridas [...] ⁶⁰

Por otra parte, en algunos análisis el colonialismo se presenta como una secuencia histórica, donde la categoría *post-colonial* sirve para nombrar los procesos que surgieron ‘después del colonialismo’ o ‘después de la independencia’. De acuerdo a esta concepción, este proceso de dominación concluye cuando los países invadidos logran su autonomía; pero lo anterior no es más que un error para justificar la persistencia de lo que Aníbal Quijano denomina *colonialidad del poder*.

El sentido inminente en esta relación se encuentra en la posibilidad de inferir que el colonialismo no termina con el logro de la independencia política, dado que las prácticas sociales post-coloniales persisten como formas de dominación. La colonialidad es un patrón de poder que se sustenta en la diferenciación y estructuración jerárquica a nivel territorial, racial, cultural y del conocimiento.

La tradición y la historia enseñan que las colonias fueron y son producto de guerras y conquistas. [...] Tal origen histórico del colonialismo ha perfilado una concepción conservadora de esta experiencia histórica, para asumir que la colonia es un territorio poblado, sin gobierno autónomo y que ‘pertenece’ a una nación más fuerte, ‘más civilizada’, o a un Estado que declara su capacidad o su ‘derecho’ de poseerla y explotarla. Las formas clásicas del colonialismo en América Latina hicieron crisis con el paso del

⁶⁰ Omar, *Op. Cit.*, p. 211.

capitalismo del siglo XIX a su etapa inmediata. Las ex colonias de la región, erigidas en Estados independientes, luego sometidas a la dominación imperialista, redujeron su calidad soberana, convirtiéndose en semicolonias o neocolonias. El neocolonialismo instauró inflexibles desigualdades de poder y una férrea dependencia, herencia recogida a la hora de la modernización.⁶¹

En la articulación cultura-imperialismo-postcolonialismo, es importante precisar que el enfoque desde el cual se observa al segundo de éstos elementos, es como una ideología y un sistema de dominación económica y política. La relación de poder existente es, en todo caso, la directriz de este proceso. De esta manera, se emplea el concepto de post-colonialismo, para dar cuenta de la condición material de dominio político.

Así, aunque originariamente las literaturas post-coloniales se presentaron como una alternativa crítica de la teoría europea y su incapacidad por articular otros elementos de complejidad y heterogeneidad narrativa, es importante no confundirnos entre un proceso de resistencia casi automático y los tratamientos que se han generado como una estrategia cultural en respuesta a la inclusión de otras visiones de lo cotidiano.

A diferencia de las narrativas anticoloniales, las teorías poscoloniales han intentado romper con el *continuum* de la historia moderna a través de la búsqueda de sus discontinuidades. En este tenor, hay que decir que el furor de las críticas al proyecto moderno comienzan a tomar varias direcciones que cuestionan cómo se ha venido construyendo el conocimiento, pero sería un error considerar que se

⁶¹ Miranda Pacheco Mario, “Modernización, globalidad y colonialismo postmoderno” en: *Signos y figuraciones de una época. Antología de ensayos diversos*, México/Bolivia, UNAM/FFyL/Plural editores, 2004, p.179.

trata de tareas meramente introspectivas que se consumen adentro y que, por ende, no pueden superar el momento del fragmento.⁶²

Si bien el prefijo *post* implica la etapa posterior a un evento dado, en el caso del término *post-colonial*, éste no sólo se encuentra en referencia a la etapa de superación de lo colonial; sino que guarda una estrecha relación respecto a los acontecimientos que, pasada esa etapa, operan en un marco social y político.

Lo post-colonial, en este sentido, representa una etapa de resistencia al colonialismo. La secuencia temporal que este prefijo supone, va en dos sentidos: desde el lado temporal, se refiere al acontecimiento venidero y, en el aspecto ideológico, a la superación de una concepción epistémica.

Cuando se alude al término post-colonial, se tiene como referencia a todas las culturas que fueron parte del proceso imperial de colonización y dominación, así como a la crítica transcultural presente en los últimos años. Existe además una relación conceptual entre colonialidad y colonialismo.

Este último es entendido como una estructura de dominación y control territorial, de recursos de producción y trabajo de una población sobre otra, que no implica necesariamente una visión racista; mientras que, la colonialidad persiste aun cuando el poder colonialista –en términos estructurales– deje de existir y lleva, en cada una de sus modalidades, una segregación racial.

El patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza”, con todas sus implicaciones sobre la perspectiva histórica de las relaciones entre los diversos tipos de la especie humana. Esto es, los factores de clasificación e identificación social no se configuraron como instrumentos del conflicto inmediato, o de las necesidades del control y de explotación del trabajo, sino como patrones de relaciones históricamente necesarias y permanentes, cualesquiera

⁶² Gaytán Zamudio Rebeca Mariana, “Latinoamericanismo y poscolonialidad” en: José G. Gandarilla Salgado (Coord.), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, UNAM/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014. p. 375.

que fueran las necesidades y conflictos originados en la explotación del trabajo.⁶³

Además de revalorar el conocimiento que no forma parte total de Europa, la crítica poscolonial establece una relación con diferentes teorías y aspectos del conocimiento, lo cual articula una variedad heterogénea de visiones no sólo del mundo, sino del conocimiento mismo.

A pesar de mantener un diálogo en común con los sujetos coloniales y sus formas de dominación, la hibridez teórica implicará que muchos de los diálogos sean valorados a través de metodologías diversas o en relación con las necesidades y formaciones de los analistas.

Comprender el lenguaje de la crítica poscolonial en toda su amplitud requiere por lo tanto una capacidad ilimitada de manejar los diferentes lenguajes del marxismo, el psicoanálisis, el feminismo, la antropología, la historiografía, la filosofía y teoría cultural; y todo ello no necesariamente en sus versiones occidentales. Uno debe prepararse para aprender de nuevo, para repensar lo que creía que sabía, para revisar su escala de valores o jerarquías de autoridad.⁶⁴

Genealogía de los estudios subalternos

Dentro de estos centros norteamericanos, las discusiones entre la crisis de la razón moderna, el enfoque posestructuralista –de procedencia francesa– y el estudio de lo subalterno, contribuyeron a que algunos académicos provenientes de las antiguas colonias inglesas y francesas como los indios Dipesh Chakrabarty, Homi Bhabba,

⁶³Quijano Anibal, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en ANUARIO MARIATEGUIANO. Vol. IX, N° 9, 1998, Lima-Perú, p. 29.

⁶⁴ Young Robert J.C., “¿Qué es la crítica poscolonial?”, traducción de María Donapetry, [en línea], <<http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf>>, p.4.

Gayatri Spivak, Ranajit Guha, junto con el palestino Edward W. Said, dieran cuenta de las implicaciones de estas visiones desde su condición periférica.⁶⁵

Así surgió en 1988 el colectivo editorial de Estudios Subalternos conformado por dicho conjunto de historiadores del Sur.⁶⁶ Actualmente este Grupo se encuentra integrado por Shahid Amin, David Arnold, Gautam Bhadra, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, David Hardiman, Sudipta Kaviraj, Shail Mayaram, Gyan Pandey, M. S. S. Pandian, Gyan Prakash, Susie Tharu, Gayatri Chakravorty Spivak, y Ajay Skaria. Más tarde, “Un Grupo Latinoamericana de Estudios Subalternos fue establecido en Norteamérica en 1992.”⁶⁷

Este grupo mantiene un fuerte vínculo con las propuestas de los estudios poscoloniales al tratar de construir una nueva historiografía apartada de los legados teóricos y culturales del colonialismo –tanto en su aspecto socio-cultural, como cognitivo-, desde su apuesta por efectuar una crítica al eurocentrismo, hasta su cuestionamiento a las formas de poder y delimitación de marcos de conocimiento, así como la discusión sobre la pretendida objetividad y universalidad en las ciencias sociales. Como comenta Dipesh Chakrabarty:

Actualmente, el alcance intelectual de *Estudios Subalternos* también ha sobrepasado la disciplina de la historia. Los teóricos postcoloniales de diversas bases disciplinarias han tomado interés en la serie. Por ejemplo, muchas discusiones están relacionadas con

⁶⁵ Según comenta el historiador bengalí Dipesh Chakrabarty, el proyecto de Estudios subalternos que dio comienzo en 1982 estuvo a cargo del historiador de la India Ranajit Guha quien, en aquel entonces, estudiaba en la Universidad de Sussex y “pretendía intervenir en algunos debates relacionados directamente con la escritura de la historia moderna de la India” en: Chakrabarty Dipesh, “Una pequeña historia de los estudios subalternos” traducción de Raúl Rodríguez Freire, p. 1 <http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf>

⁶⁶ El Grupo de Estudios Subalternos adopta este último término propuesto por Gramsci, al entender que el sujeto es un ente histórico que expresa categorías de género y etnicidad –y ya no sólo acotándolo al concepto de clase-. “El subalterno como tal es visto como poseedor de una política de oposición auténtica que no depende de y se diferencia de manera radical del movimiento nacionalista” en Spivak Gayatri C., “¿Puede hablar el subalterno?” nota introductoria de Santiago Giraldo, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 90, enero-diciembre 2003. p. 299.

⁶⁷ Chakrabarty Dipesh, *Op.Cit.*, p.1

los modos en que los contribuidores de *Estudios Subalternos* han participado en las críticas contemporáneas a la disciplina de la historia y al nacionalismo por un lado, y de la relación del orientalismo y Eurocentrismo en la construcción del conocimiento de las ciencias sociales, por otro.⁶⁸

Dentro de las aportaciones más destacables de dichos estudios, se encuentra su crítica al colonialismo y a la producción de discursos “orientalistas” dentro de las ciencias sociales,⁶⁹ mismas que dieron origen a lo que actualmente conocemos como estudios y/o teorías poscoloniales.

En gran medida, el proyecto de estudios de la subalternidad significaba la búsqueda de la *liberación epistemológica* de la propia Historia –en tanto disciplina y conocimiento– respecto de la subordinación de las amarras profundas del colonialismo, evidenciadas en categorías y metodologías que no solamente conllevaban la incapacidad de revelar la agencia histórica de los subalternos, sino que reproducen la propia condición de subalternidad. Todo ello implicaba una recusación frontal del eurocentrismo [...]⁷⁰

Explicado por Gayatri C. Spivak en el texto “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, éste se presenta como alguien que pretende interpelar una posición en la que pueda ser escuchado como sujeto activo en la sociedad y en los debates académicos, ya que siempre ha estado sujeto a la voz de los intelectuales.

Abrir este tipo de conocimientos, a partir de diferentes epistemologías e incluso procesos históricos, implica que cada uno de los interactuantes comparta sus marcos

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ En *Orientalismo* (1978), Edward W. Said explica y denomina de esta manera a la forma en que se genera un discurso y una imagen romántica y exótica de los pueblos no-europeos, refiriéndose concretamente a los árabes-islámicos. Ante este falso prejuicio, enfrenta y hace una crítica al eurocentrismo, ya que con dicha imagen se intenta afirmar la razón superior y desarrollada de la civilización occidental. Así mismo, al seguir los análisis del discurso de Michael Foucault, indaga las relaciones entre el orientalismo y el poder imperial.

⁷⁰ Pajuelo Ramón, “Del ‘poscolonialismo’ al ‘posoccidentalismo’: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”, [en línea], <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/epram.pdf>>, p.5.

de referencia y formación académica. Si, como Spivak menciona, es necesario hacer hablar al sujeto subalterno, en ésta misma sintonía lo que se intenta es no sólo hacer que éste “hable”, sino (re)pensar la manera en que éstos sujetos han sido representados y acotados dentro de las pautas epistemológicas.

Estudios Subalternos intervino [...] intelectualmente [y] comienza sobre el mismo terreno que debía rebatir: la historiografía que tenía sus raíces en el sistema educativo colonial. Comenzó como una crítica a las dos escuelas historiográficas contendientes: la escuela de Cambridge y la de los historiadores nacionalistas.⁷¹

Paradójicamente se expresa una relación entre el poder y el deseo de representación, en tanto se dote de una interpretación ética y política a dicho sujeto. Al criticar a los intelectuales franceses –posestructuralistas-, insiste en que más allá de que éstos construyan al ‘otro’ bajo su propia sombra, sería conveniente considerar los factores económicos que los ubican en una posición social. Por otro lado,

Spivak analiza el imperialismo no sólo como un proceso territorial y económico sino también, e inevitablemente, como un proyecto de construcción de sujetos. Esto es lo que explica su rechazo a todas las nociones que proponen una conciencia o identidad «pura» u «original» del sujeto post-colonial, porque estas nociones suponen que el neocolonialismo no haya tenido ningún papel en la construcción de las identidades de los sujetos.⁷²

La atención no sólo de Spivak sino de todo el Grupo de Estudios Subalterno recae, desde el terreno de la representación, en entender el juego de posiciones entre intelectuales y subalternos. En sus críticas, se apartan de los binarismos y evitan caer en neocolonialismos, mismos que entienden como uno de los principales peligros a los que están ligados los estudios poscoloniales; ya que, desde un discurso institucionalizado, éstos pueden seguir reproduciendo las prácticas que pretenden

⁷¹ Chakrabarty Dipesh, *Op.Cit.*, p.7

⁷² Omar, *Op. Cit.*, p. 194.

eliminar al omitir nociones fundamentales para el análisis socio-cultural, únicamente por expresarse desde una figura “colonial”.

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos

El Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos fue creado en 1994 en Estados Unidos con la finalidad de reconfigurar los llamados “Estudios de Área”, abiertos a partir de los estudios poscoloniales. Dicho grupo, mejor conocido como “Latin America Studies” se encuentra integrado por Walter Mignolo, John Beverly, Alberto Moreiras, Ileana Rodríguez y Norma Alarcón. Cuenta con un manifiesto inaugural en donde se delinear las líneas de trabajo y el objetivo que dicho grupo tiene al mirar la figura del subalterno dentro del marco de la globalización. Según se explica en dicho texto:

El trabajo del Grupo de Estudios Subalternos, una organización interdisciplinaria de intelectuales sudasiáticos dirigida por Ranajit Guha, nos ha inspirado a fundar un proyecto similar dedicado al estudio del subalterno en América Latina. El actual desmantelamiento de los regímenes autoritarios en Latinoamérica, el final del comunismo y el consecuente desplazamiento de los proyectos revolucionarios, los procesos de redemocratización, las nuevas dinámicas creadas por el efecto de los mass media y el nuevo orden económico transnacional: todos esos procesos que invitan a buscar nuevas formas de actuar políticamente.⁷³

Situados en este contexto, Fernando Coronil y Walter Mignolo abren el debate de lo postcolonial no sólo al acotar el término con la intención de ahondar en otro tipo de discusiones como el caso del posmodernismo o el posestructuralismo; sino con la intención de pensarlo a partir de la herencia colonial del pensamiento latinoamericano.

⁷³ Grupo Latinoamericano de estudios Subalternos, “Manifiesto inaugural” en: Teoría sin disciplina ... Op. Cit., p. 70.

Para ello presentan el término *post-occidentalismo* para articular los legados de dicho pensamiento con las propuestas de descolonización para la región. Ahora bien, ¿cómo entender éste nuevo concepto? ¿Realmente marca una diferencia significativa para entender los espacios y herencias coloniales manifiestas en América Latina?

De acuerdo con ambos autores, éste sería el término indicado para dar cuenta de la trayectoria del pensamiento latinoamericano, desde la crítica al orden colonial. Ya que, en todo caso, el concepto remite a los territorios coloniales ibéricos en América Latina y el Caribe, y no ya a europeos/norteamericanos –como en el caso del posmodernismo- o norasiáticos y africanos –como el poscolonialismo indio y el posorientalismo-.

En todo caso, más que enfocarse en nombrar ‘acertadamente’ éste tipo de estudios, lo importante recae en que la red explora un campo interrelacionado genealógicamente con el pensamiento social latinoamericano y sus alternativas. Según explica Walter Mignolo:

Para los pensadores de América Latina, el cruce y superación de poderes imperiales se concibió no en términos de colonización sino de occidentalización. Es por esta razón que ‘posoccidentalismo (en vez de ‘posmodernismo’ y ‘poscolonialismo’) es una palabra que encuentra su lugar ‘natural’ en la trayectoria de pensamiento en América Latina...” Walter D. Mignolo, “Posoccidentalismo, el argumento desde América Latina.”⁷⁴

La apuesta decolonial

Catherine Walsh indica, en la introducción de “(Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad”, que la noción de *pensamiento otro* la enunció inicialmente el ensayista marroquí Abdelkebir Khatibi. Desde la perspectiva de éste, la descolonización no sólo es un asunto intelectual o político, sino que implica ejercer un pensamiento crítico fuera de las marcaciones de la modernidad; esto es, a partir

⁷⁴ Mignolo Walter, *Teorías sin disciplina...* op. Cit., p.28.

de los sujetos que no formaron parte central de ésta. Podemos observar el salto que da la visión y acción descolonial; la cual no es vista ya sólo como la reelaboración de los paradigmas y las epistemes, sino como una construcción de políticas y prácticas sociales específicas.

De esta manera, el proyecto de decolonización representaba la eliminación del neocolonialismo; mientras que la propuesta poscolonial se inscribe en todo aquello que pretenda la superación de la colonialidad, debido a que entienden tanto al colonialismo como el anticolonialismo como versiones dogmáticas del poder. Según una precisión de Eduardo Restrepo:

Con descolonización se tiende a circunscribir a lo que se ha denominado independencias políticas de las colonias, que para las Américas empieza a finales del XVIII y aún no termina [...] La decolonialidad, en cambio, refiere al proceso que busca trascender históricamente la colonialidad. La decolonialidad supone un proyecto con un calado mucho más profundo y una labor urgente en nuestro presente; supone subvertir el patrón de poder colonial, aun luego que el colonialismo ha sido quebrado.⁷⁵

Al acotar los términos podemos observar que existe una sutil diferencia entre lo decolonial y el decolonialismo. Lo primero representa una acción estratégica que apunta a la transformación de las prácticas *coloniales*; mientras que lo segundo, se concentra en la preocupación de los legados colonialistas y las diferentes formas de dominación, al buscar la superación de los mismos dentro del orden social moderno. Según Catherine Walsh:

La decolonialidad encuentra su razón en los esfuerzos de confrontar desde “lo propio” y desde lógicas-otras y pensamientos-otros a la deshumanización, el racismo y la racialización, y la negación y destrucción de los campos-otros del saber. Por eso, su meta no es la

⁷⁵ Restrepo Eduardo, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colombia, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Editorial Universidad del Cauca, 2010. p. 16.

incorporación o la superación (tampoco simplemente la resistencia), sino la reconstrucción radical de seres, del poder y del saber, es decir, la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y del poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.⁷⁶

Desde la perspectiva de los estudios poscoloniales, la cuestión de la hibridez o pensamiento de frontera -además de estar asociada con algunos aspectos de lo que en la actualidad conocemos como globalización-⁷⁷ se enfoca en las relaciones existentes entre éstos límites que, más que encontrarse desligados, cada vez presentan mayor grado de interacción. Al hablar de hibridez se pretende problematizar y desestabilizar los límites de lo conocido como 'la diferencia', con el fin de generar alternativas políticas y sociales al pensar desde los bordes, las fronteras y los espacios intermedios.

El debate sobre la hibridez en su aspecto cultural es indicio de los esfuerzos continuos para abordar los profundos cambios que se han dado- y siguen dándose- como consecuencia de la interacción transcultural, el colonialismo, la creciente migración y la diáspora, la

⁷⁶ Walsh Catherine, "(Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad" en: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Ed. Abya-Yala, 2005. p.24.

⁷⁷ La cuestión de la globalización -al igual que el de modernidad-, mantiene una estrecha relación con el triunfo del capitalismo. Presenta concretamente un 'mundo sin fronteras' en donde las vías al desarrollo se mantengan en paralelo a la erradicación del atraso para los países del Tercer Mundo; mismos que comparten rasgos similares en lo político, lo económico y lo social con las modalidades colonialistas que los antecedieron. Por otra parte, también es necesario prestar atención al concepto de 'globalidad' que, como toda ideología, lleva implícita una carga y un objetivo concreto. Desde un sentido epistemológico, "[...] la globalidad puede ser considerada como una categoría deducida de la unicidad que tiene un contexto dado, una situación indiscernible de realidades históricas, relaciones y procesos, entendiendo por 'indiscernible' la carencia de centralidad y jerarquía en el contexto de un supuesto igualitario, desprendido de la interdependencia y la competitividad", en: Miranda, *Op. Cit.*, p.174. Según Aníbal Quijano, "la *globalización* [no es] un fenómeno nuevo, diferente o separado del capitalismo, resultado sólo o principalmente de la innovación tecnológica y de su capacidad de modificar del todo nuestras relaciones con el espacio-tiempo, más bien que del carácter capitalista de la estructura dominante de control del trabajo y del desarrollo de sus tendencias" en: Quijano Aníbal, "Colonialidad del poder, globalización y democracia", en *Trajectorias*, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Año 4, No. 7/8, septiembre 2001-abril 2002, p. 62.

comunicación intercultural intensiva y el multiculturalismo cotidiano.⁷⁸

Visto entonces desde un enfoque cultural, el concepto de hibridez resulta inevitable e innegable en el sentido de considerar que en toda cultura y sociedad los encuentros y el intercambio se establecen como actos rutinarios desde la práctica y la conformación de los sujetos. Lo anterior daría cuenta de lo que muchos antropólogos establecen como hibridez ‘inconsciente’, lo cual sugiere que existe un tipo de hibridez que se presenta de manera intencionada. Dentro de ésta, se abre un marco politizado donde los sujetos puedan ser interpelados de manera dialógica.

Ahora bien, me parece importante destacar los límites que, como toda propuesta, presentan los estudios poscoloniales. Inicialmente se podría argumentar que al no situarse dentro de espacios fijos –debido a su pretensión de construir identidades discursivas diversas-, no parece posible tampoco delinear un marco operativo que represente conjuntamente a los grupos subalternos, a los cuales dirigen su discurso. Esto mismo, podría implicar un problema por incluir sus narraciones dentro de la <<totalidad>>.

Una de las críticas que se le han hecho a los estudios poscoloniales se encuentra en la promoción de un proyecto que, más que erradicar las premisas de universalidad de la modernidad y la historia europea, ‘reposicione’ este saber y demuestre el funcionamiento de dichos enfoques coloniales.

Eso es entendido dentro de la crítica que se genera en los propios centros de conocimiento, en donde se dice pensar al ‘subalterno’ o al sujeto ‘otro’, pero no deja de concebirse una relación jerárquica entre el investigador y el sujeto de la realidad social. A pesar de ser un trabajo de crítica literaria, Said señala atinadamente que:

La posición del crítico es una posición vulnerable porque él o ella se preparan para una gran revolución estética, cuyo resultado, de manera suficientemente irónica, presentará a la crítica como marginal [...] Pero por sobre todo, la crítica es mundana y está

⁷⁸ Omar, *Op. Cit.*, p. 196.

situada en el mundo en la medida en que se opone al monocentrismo, un concepto que entiendo opera en conjunción con el etnocentrismo, que permite a una cultura investirse a sí misma de la autoridad particular que le dan ciertos valores por encima de otros.⁷⁹

Por otra parte, desde un ordenamiento discursivo, se objeta que el proceso de resistencia y reconstrucción social ha sido persistente en muchos de los países colonizados aún antes de que las literaturas y los estudios poscoloniales dieran cuenta de ello en el plano académico.

Pero también se concibe que, a pesar de que las formas de resistencia estuvieran presentes, los estudios post-coloniales abrieron el camino para que la condición colonial en su conjunto tuviera cabida en el sentido institucional. Según lo esclarece Sidi M. Omar, al valorar y conjuntar las propuestas y objeciones a los estudios post-coloniales:

Ante la diversidad aparentemente inherente a las prácticas constitutivas de estos estudios, los editores defienden, además, que su base material estriba en <<'el hecho histórico' del colonialismo europeo y los diversos efectos materiales a los que este fenómeno dio lugar>>. En consecuencia, subrayan la necesidad de tener en cuenta este hecho, porque el uso cada vez más indiscriminado del término post-colonial para describir actividades claramente distintas e incluso opuestas, así como la tendencia a emplearlo para referirse a cualquier tipo de <<marginalidad>>, crea el riesgo de negarle al término su inherencia a los procesos históricos del colonialismo.⁸⁰

Al destacar los procesos de hibridez, fragmentación y diversidad, se puede pensar que dentro de los últimos debates generados respecto a los estudios post-

⁷⁹ Said Edward W., *El mundo, el texto y el crítico*, traducción de Fátima Andreu, México, UNAM/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2011, p. 73-74.

⁸⁰ Omar, *Op. Cit.*, p. 36.

coloniales no se reconocen historias específicas, ni se genera un análisis profundo sobre las categorías de raza, género, clase o ideología que se encuentran entrelazados en la mayoría de estos procesos.

El reducir la propuesta post-colonial sólo a aquellos tratamientos ‘combativos’ o de configuración del ‘otro’ subordinado, tendería a homologar procesos que, si bien pueden guardar relaciones de dominación, tienen implícitas ciertas particularidades. Sobre la cuestión de la hibridez en concreto, se critica que caiga en la estandarización y homogeneización de los procesos culturales al eliminar las categorías que jerarquizan todo orden social y ver una fácil integración y fusión colectiva.

Para muchos críticos, este tema enuncia la problematización y la posible desestabilización de los límites culturales e ideológicos pero, en el fondo, oculta su apego por la formación de una nueva élite cosmopolita. Lo anterior disimula la exclusión y la violencia como relaciones de poder presenciadas en estos encuentros culturales que, para el tratamiento del colonialismo, es uno de sus elementos destacables.

Existe también un debate que duda de que en América Latina se analicen con veracidad los postulados de los estudios poscoloniales. Esto se debe a que, si bien muchos de los elementos que dichos estudios enfatizan, como el pensamiento fronterizo, la cuestión del poder, el papel de los sujetos subalternos y el ‘locus de enunciación’ del intelectual, se presentan en los debates sociales y filosóficos, han sido pocos los trabajos realmente destacables que han dado cuenta de los alcances heurísticos de estas visiones para la región. Lo cual, por el contrario, se presentará en la siguiente sección.

La red M-C y sus propuestas

Si seguimos la evolución de las teorías sociales y culturales, es posible observar que desde finales de los años 90, las cuestiones del poder, del conocimiento y su

vinculación con las formas coloniales y modernas dentro del sistema capitalista, han sido de interés para un amplio grupo de intelectuales latinoamericanos.

En atención a esta premisa, se conformó el “Proyecto Modernidad/Colonialidad”.⁸¹ Entre los principales integrantes de esta red, se encuentran los filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones y Nelson Maldonado Torres, los semiólogos Walter Mignolo y Zulma Palermo, los antropólogos Fernando Coronil y Arturo Escobar, la pedagoga Catherine Walsh, el crítico literario Javier Sanjinés y los sociólogos Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes y Aníbal Quijano.

La importancia que ha tenido esta red recae en la innovación que han generado sus enfoques sociales para comprender los vínculos existentes entre lo que el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein nombró “Análisis del sistema-mundo” y otras propuestas como las teorías de la dependencia o la filosofía latinoamericana, para comprender la organización y el desarrollo histórico, social y cultural en América Latina.

Muchos han sido los tópicos que delimitan el proyecto, aunque todos convergen en entender al sistema mundo moderno colonial como un escenario heterogéneo en donde se presentaron procesos sociales marcados por la tendencia colonialista.

Elementos como *la colonialidad del poder, colonialidad del saber, la diferencia colonial y colonialidad global o la colonialidad del ser*, presentados por Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Walter Mignolo o Nelson Maldonado-Torres respectivamente, son los ejes que marcan las discusiones y articulan los discursos del grupo.

La red M-C se apoya en diversos saberes y fuentes teóricas como los estudios subalternos, las teorías poscoloniales, la teoría feminista chicana e incluso la filosofía africana. Es importante enfatizar que el programa no busca generar una historia lineal de paradigmas, aún a pesar de saberse heredero de la teoría de la dependencia o la filosofía de la liberación, tomadas éstas como corrientes que dan cuenta del

⁸¹ Por cuestiones prácticas, en adelante se nombrará simplemente M-C.

constructo social latinoamericano. Según la propuesta de Arturo Escobar en el artículo antes mencionado:

El programa MC debe ser entendido como una manera diferente del pensamiento, en contravía de las grandes narraciones modernistas – la cristiandad, el liberalismo y el marxismo-, localizando su propio cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntrico.⁸²

Una de las principales cuestiones que dicho grupo intenta abordar en sus trabajos y reflexiones, destaca en la presencia de un enfoque contrastante respecto a las formas comunes de teorizar sobre la modernidad. Es así que plantean, con miras políticas y desde una perspectiva que -en palabras de Escobar- se denomina *intra-moderna*, la manera en que la globalización puede ser vista como el último estado de la modernidad capitalista o bien, puede pensarse como una etapa inicial de algo que comienza a construirse. Desde un enfoque latinoamericano, observan el concepto de *colonialidad* como el lado ‘oculto’ de la modernidad.

La noción de modernidad tanto en su aspecto filosófico-religioso, a partir de su despliegue emancipatorio con la Ilustración, como en su curso tecnológico a partir del siglo XIX, se reconoce como forma evolutiva de la cultura occidental.

Desde ésta perspectiva, los valores, logros, paradigmas, símbolos y patrones generados en dicha cultura se presentarán como la vía social e histórica a seguir. Si bien esto se ha mencionado ampliamente en el capítulo anterior -desde la crítica al Eurocentrismo-, resulta pertinente delinear algunos otros aspectos fundamentales que, dentro de la discusión, el proyecto M-C intenta rescatar.

Los elementos que caracterizan a la modernidad pueden ser presentados desde diferentes perspectivas. Bajo una condición histórica, esta etapa es entendida como un proceso temporal ubicado en Europa del Norte durante el siglo XVII, con la

⁸² Escobar Arturo, “Mundos y conocimiento de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” en: *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, núm. 1, enero-diciembre, 2003, p. 54.

presencia de acontecimientos decisivos como la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa; sociológicamente, ésta se caracteriza por la consolidación de instituciones y la formación de un Estado-nación autónomo; mientras que, desde un enfoque cultural, la noción de razón se articula con la idea de un orden convergente con las nuevas estructuras administrativas del Estado y del capital; finalmente, desde un enfoque filosófico, en la modernidad el hombre es entendido como el centro del conocimiento y del mundo, en contraposición al mito y lo divino, otorgándole, además, el control de la naturaleza.⁸³

Este proceso de modernidad puede ser entendido a partir de dos ángulos de visión: desde las metrópolis y desde los países subdesarrollados. En estos espacios oscila la denominación de moderno o no-moderno; ya que la modernidad, acompañada de modernización, lleva implícita una noción de novedad, de progreso y de cambio favorable al tener como eje el aspecto racional como vía de acción.

Pero, hay que precisar, no todo estado 'modernizado' ha logrado ser moderno. Al respecto, el intelectual boliviano Mario Miranda Pacheco distingue entre modernidad y modernización.

La primera se identifica como la forma evolutiva a que ha llegado la cultura occidental, significada esencial y cualitativamente por su racionalidad; por lo tanto, se constituye y expande como una situación histórica consumada, como la manifestación única de dicha cultura que ha devenido civilización y que es distinta a otras culturas o civilizaciones anteriores o simultáneas, arcaicas o tradicionales. A su vez, la modernización es un concepto de instrumentación política, aplicable a los procesos de cambio en sociedades atrasadas y urgidas de progreso. Con tal significación,

⁸³ Dussel Enrique. "Europa, modernidad y eurocentrismo" en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 35.

relacionada con la modernidad, el concepto de modernización es engañoso como un espejismo.⁸⁴

Lo anterior devela que la supuesta supremacía desarrollista del capitalismo no es verdadera. Si bien algunos debates inscritos en la filosofía y la teoría social latinoamericana han situado a la Modernidad (con mayúscula) desde una perspectiva esencialista, también han mostrado que existen, sobre todo en América Latina, múltiples modernidades (en minúscula y plural). Justo desde éstas últimas es desde donde trata de situarse la red M-C, en su afán por dar cuenta de las realidades omitidas o desarrolladas en los parámetros del mundo metropolitano.

De esta manera, el concepto de *colonialidad del poder* que propone Aníbal Quijano –mismo que se expondrá a profundidad posteriormente-, se verá como una clave sobre la cual sostener la argumentación de que la modernidad ha seguido una lógica heterogénea y global. La manera en que la modernidad se abre y consolida con la experiencia americana, implica que se produzca una nueva racionalidad, en donde se integre tanto el imaginario europeo como el americano.

A pesar de que los recientes estudios en los diversos campos del conocimiento insisten en la necesidad de pensar a la modernidad desde enfoques descentralizados, híbridos, fronterizos, heterogéneos y múltiples, éstos no han salido del orden que los instala en las condiciones eurocéntricas que los contienen y sustentan. Lo que se intenta, según este proyecto, es pensar en mundos locales alternos a los planteamientos tradicionales delimitados por la modernidad, mismos que sean capaces de incluir a distintas narrativas.

En el programa de investigación M-C, los principales referentes conceptuales a destacar se encuentran en poder localizar el origen de la modernidad con el descubrimiento –o, según O’Gorman, invención- de América en 1492.⁸⁵ Lo anterior

⁸⁴ Miranda, *Op. Cit.*, p. 169.

⁸⁵ Lo que el historiador Edmundo O’Gorman propone en la obra *La invención de América* (1958) al cambiar la concepción de un “descubrimiento” de América, por el de “invención” es mirar este proceso no como un acontecimiento construido, sino como un mero efecto de la casualidad dentro de los planes de Colón. Mientras tanto, para Aníbal Quijano éste ‘descubrimiento’ no fue sólo una apertura espacial, sino una posibilidad histórica y social. “Para Europa, la conquista de América fue un descubrimiento. No sólo y no tanto, quizás, en el manido

explica cómo con la imposición de formas de desarrollo y control colonialistas dentro del sistema mundial capitalista, se presentó una explotación económica y territorial, así como se sustentó que la modernidad –como etapa e ideología–, aún en las *nuevas tierras*, no fuera más que una extensión del proceso europeo.

Según los planteamientos de Escobar, el programa intenta llegar a la descolonización del saber y del poder con base en cinco puntos:

- 1) La localización del comienzo de la modernidad con la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, y no ya con en el marco de la Ilustración o el final del siglo XVII;
- 2) La concepción del colonialismo y el desarrollo del sistema-mundo dentro del constructo de la modernidad;
- 3) La adopción de una perspectiva planetaria en la explicación de la modernidad, en lugar de una visión de la modernidad como un fenómeno intra-europeo;
- 4) La identificación de la dominación de otros fuera del centro europeo como una necesaria dimensión de la modernidad, con la concomitante subalternización del conocimiento y las culturas de esos otros grupos;
- 5) La asunción del eurocentrismo como forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad, al ser éste un modo de conocimiento que arguye su propia universalidad.

Ya que la subalternización del conocimiento y el control de otros pueblos ha resultado innegable, al igual que la representación hegemónica y universalista por parte de la zona europea, los alcances que el grupo presenta, se sustentan en un

sentido geográfico del término, sino ante todo como descubrimiento de experiencias y de sentidos históricos originales y diferentes” en: Quijano Aníbal, “Otra noción de lo público, otra noción de lo privado”, en *Revista de la CEPAL*, Santiago de Chile, ONU/CEPAL, agosto, 1988, p.102.

pensamiento de frontera,⁸⁶ desde el cual se superen los límites epistémicos que remarcan la hegemonía del conocimiento europeo.

Dicho pensamiento, también conocido como <<pensamiento otro>> sostiene que: “Insertarse en el pensamiento de frontera es, entonces, moverse más allá de las categorías creadas e impuestas por la epistemología occidental. No es sólo una cuestión de cambiar los contenidos, sino los términos mismos de la conversación.”⁸⁷

Cambiar los términos no implica rechazarlos o, en un caso aún más extremo, eliminarlos. Es indiscutible que los conceptos y constructos occidentales con los que entendemos y damos cuenta de la realidad seguirán presentes; lo que se intenta es enfocarlos hacia una revaloración de otras epistemes, con alcances mayores y diversificados, en la medida en que sirvan como alternativas de transformación ética y política.

Dentro de las conclusiones que se obtienen al respecto, es posible encontrar que el proyecto enfatiza que es inevitable hablar de modernidad sin tener referentes de corte colonialista. Según lo que Dussel nombra como “falacia desarrollista”, se intentan generar alternativas que, entre otras cosas, se alejen de los orígenes europeos de la modernidad –si se considera la secuencia lineal que marca su inicio en Grecia, su paso por Roma con la consolidación de la cristiandad y, finalmente, su consolidación en la Europa Moderna–.

[Es necesaria] una relectura del “mito de la modernidad”, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada en el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura. ⁸⁸

⁸⁶ Término acuñado por el argentino Walter D. Mignolo, quien lo retoma del feminismo chicano, para dar cuenta de las conexiones entre el pensamiento dominante y el subalterno. El pensamiento fronterizo, en este sentido, “hace visibles otras lógicas y maneras de pensar diferentes a la lógica eurocéntrica y dominante, poniendo a ellas en diálogo y/o disputa con la dominante y, en este sentido, poniendo en cuestión su hegemonía como única perspectiva de conocimiento” en: Walsh, *Op. Cit.*, p. 29.

⁸⁷ Escobar, *Op. Cit.*, p.66.

⁸⁸ *Ibid.*, p.61.

Si se habla de *colonialidad del poder*, como de *colonialidad del saber* en éstas se enuncia la narrativa propia de la modernidad pero, al mismo tiempo, en ambas se revela la pluridiversidad de los contenidos insertos en dicho discurso: las historias locales.

Así, desde miradas y disciplinas diversas, la red M-C reflexiona sobre la mejor manera de construir un conocimiento social y humanístico que se encuentre desligado de las tradicionales visiones eurocéntricas y deterministas. La necesidad de pensar a sujetos con realidades diferentes es el engrane que une cada uno de los elementos analizado.

Raza, poder y conocimiento en el proyecto decolonial

Al tener una visión más acotada de lo que el proyecto decolonial pretende gestar, es posible articular los elementos de raza, poder y conocimiento dentro de la noción de *colonialidad del poder* que, como una categoría, sirve para analizar el poder inherente a la modernidad. Asimismo no hay que perder de vista que con la conquista de América se configuró un nuevo orden mundial y social, al tiempo que se estableció el modo de producción capitalista.

En este escenario histórico, la *colonialidad del poder* se presenta a partir de dos aspectos: el primero destaca las relaciones sociales intersubjetivas según la clasificación jerárquica de la población mundial a partir de la idea de “raza”,⁸⁹ mientras que el segundo se concentra en el control del trabajo según la producción de subjetividades que se articulan junto con la hegemonía del capital.

En el artículo “¡Qué tal raza!”, es posible observar el trabajo de Aníbal Quijano para la apreciación de este concepto con énfasis en las desigualdades y las jerarquías

⁸⁹ Es importante destacar que Aníbal Quijano delinea y nombra explícitamente los conceptos de ‘colonialidad’ y ‘raza’ como partes integrales de la Modernidad hasta finales de los años ochenta. En trabajos anteriores, como: *Dominación y cultura. Lo cbero y el conflicto cultural en el Perú* (1980), se concentra en la noción de ‘cultura’, más que en la de ‘raza’.

biológicas. Se enfoca en una idea de raza como un instrumento de dominación según un criterio básico de clasificación social universal; y muestra cómo históricamente, a partir de ésta, se crearon nuevas identidades sociales y geoculturales como “el indio”, “el negro”, “el asiático” “el blanco” y/o “el mestizo” dentro de los cuales se presentaron elementos racistas de violencia social, política y cultural.

Según sus concepciones, la raza sólo existe como un producto ideológico. El pensamiento que determina condiciones de superior/inferioridad cultural se justifica a través del discurso biológico al demostrar que existen fenotípicamente seres humanos diversos. Pero, como apunta con gran acierto el sociólogo peruano:

Sin duda, las características corporales externas (formas, tamaños, ‘color’) están inscritas en el código genético de cada quien. En este específico sentido, se trata de fenómenos biológicos. Pero ese no está, de modo alguno, referido a la configuración biológica del organismo, a las funciones y comportamientos o roles del conjunto o de cada una de sus partes.⁹⁰

Ya que el concepto de ‘raza’ no da cuenta de las diferencias fenotípicas, sí establece un marcaje desde el cual considerar las desigualdades biológicas y sociales. Al tener un papel importante en la construcción de identidades geoculturales, se entiende que el concepto de ‘raza’ fue una de las primeras categorías sociales de dominación en la modernidad, presente en la etapa del colonialismo hispánico a principios del siglo XVI.⁹¹ Según explica Ramón Pajuelo:

La idea de raza, como categoría fue elaborada recién en el siglo XVIII, de la mano de modelos clasificatorios como los formulados por Linneo, pero cuyos orígenes sociales se remontan al menos dos siglos atrás, si tomamos como referencia la conquista de América y la

⁹⁰ Quijano Aníbal, “¿Qué tal raza?”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 2000, vol.6, No. 1, p. 42.

⁹¹ Según se ha visto al apuntar las propuestas centrales de la red M-C, este siglo se presentó como el momento fundacional de la Modernidad al tener como sustento la idea que da cuenta de la naturaleza de la especie, así como el desarrollo histórico que delimita las diferencias entre ‘primitivo’ y ‘civilizado’.

formación del sistema colonial temprano del capitalismo. En ese contexto, la idea de raza operó eficazmente, como instrumento diferenciador de conquistadores y conquistados, y como criterio organizador del conjunto de la sociedad colonial. Desde entonces, la idea de raza ha sido el instrumento más eficaz de legitimación de las diversas formas de dominación colonial, al presentar como naturales [...] las desigualdades y diferencias sociales que en realidad eran instauradas por el propio sometimiento colonial.⁹²

Ahora bien, cuando se habla de ‘raza’ es inevitable pensar en la manera en que esta categoría ha generado prácticas de poder y discriminación socio-cultural, presentes en lo que se conoce como ‘racismo’. Éste entonces es catalogado como un conjunto de prácticas, ideas, imágenes y valores que establecen una relación de subordinación.

Derivados de estas valorizaciones sociales y culturales, los conceptos de ‘raza’ y ‘racismo’ surgen concretamente en América como una derivación del mundo colonial capitalista. Más allá de la sustentación biológica que se da al concepto, la cuestión de la ‘raza’ se expresa en el proyecto decolonial concretamente como un patrón de clasificación social entre europeos y no europeos. Según Walter Mignolo:

El “racismo” surge cuando los miembros de cierta “raza” o “etnia” tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y en los conceptos de ese grupo. El “racismo” ha sido una matriz clasificadora que no sólo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color de piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas [...] y las

⁹² Pajuelo Teves, Ramón, “Anotaciones sobre raza/etnia, derechos humanos (y utopía)” en Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Lima, Perú, CECOSAM, 2001, p. 111.

clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur, etc.)⁹³

Por otra parte, Aníbal Quijano vislumbra una nueva modalidad para cuestionar la idea de raza, vista ésta desde la apreciación entre sexo-género. En su argumentación establece que tanto el sexo como las diferencias sexuales operan en la realidad socio-cultural.

El primer término queda establecido como elemento biológico, en tanto que el segundo se vincula a cuestiones del comportamiento. Así, a partir de ambas, se construye la idea intersubjetiva de género, de la misma manera que la idea de color se relaciona con la construcción intersubjetiva de raza.

Lo anterior resulta pertinente para pasar a otro aspecto analizado por Quijano: la relación 'color'-raza. Para éste, el elemento del 'color' se establece de modo tardío para designar mundialmente la cuestión racial a partir del siglo XIX.

La cuestión racial no queda establecida inicialmente con el aspecto de 'color', sino con el de la 'naturalización' de los indios –según da cuenta la historia de la conquista de América-. Por tal motivo, como se verá más adelante, en este autor tanto 'color' como 'raza', se enlazan y normalizan como relaciones de dominación dentro de un patrón de poder mundial.

Al comienzo mismo de América, se establece la idea de que hay diferencias de naturaleza biológica dentro de la población del planeta, asociadas necesariamente a la capacidad de desarrollo cultural, mental en general. Esa es la cuestión central del célebre debate de Valladolid.⁹⁴ Su versión extrema, la de Ginés de

⁹³ Mignolo Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2007. p. 43.

⁹⁴ Al hacer una revisión de los momentos históricos que Quijano muestra en dicha argumentación, me inquietaron ciertos errores de continuidad, mismos que Eduardo Restrepo vislumbró y anotó en la cita antes referida. Menciona: “[...] el debate de Valladolid se realizó en 1550, por lo que resulta extraña la mención a una bula de 1513, que parece posterior. Es posible que se refiera a la bula *Sublimus Dei*, de Pablo III, por la que se reconocían a los indios americanos como ‘auténticos hombres’ y se denunciaba su esclavitud, pero ésta es de 1537. No obstante, lo que resulta más problemático es la afirmación contundente de que en el debate de Valladolid la discusión versaba en torno a las ‘diferencias de naturaleza biológica’, algo que, como sabemos implica un anacronismo; la biología y la idea de diferencias de naturaleza biológica sólo es posible hasta mucho después. De

Sepúlveda, que niega a los ‘indios’ calidad de plenamente humanos, es corregida por la Bula papal de 1513. Pero la idea básica nunca fue contestada. Y la prolongada práctica colonial de dominación/explotación fundada sobre tal supuesto, enraizó tal idea y la legitimó perdurablemente. Desde entonces, las viejas ideas de “superioridad/inferioridad” implicadas en toda relación de dominación, quedaron asociadas a la ‘naturaleza’, fueron ‘naturalizadas’ para toda la historia siguiente.⁹⁵

A la par de Eduardo Restrepo, podemos destacar tres momentos de la concepción racial en Quijano. El primero se inscribe en el debate de Valladolid, cuando los europeos conciben el término ‘naturaleza biológica’, con lo que Quijano liga al desarrollo mental y cultural para marcar una diferencia respecto de los indios.

El segundo se establece en el siglo XVII, donde el marcaje entre europeo/no-europeo es fundamental para sustentar el proyecto de Modernidad y establecer el desarrollo entre barbarie y civilización. Mientras que el tercero se sostiene con las ideas iniciales en la relación color-raza y permite establecer una clasificación jerarquizada.

Por otro lado, Walter Mignolo sitúa el debate acerca de la raza en otro momento histórico –mediados del siglo XVI- con la presencia de Fray Bartolomé de las Casas.⁹⁶ Indica que más allá de clasificarse según el color o la raza, en aquella época se hacía una distinción respecto a la pureza de sangre, del tal manera que el elemento religioso tenía mayor peso en la demarcación socio-cultural.

Deberíamos observar que la categoría de ‘raza’ no existía en el siglo XVI y que las personas se clasificaban de acuerdo con su religión.

estas confusiones parecen derivarse no pocas dificultades en el planteamiento de la idea de raza, seguidos con frecuencia a pie puntillas por varios de los miembros de la colectividad”, en: Restrepo, *Op.Cit.*, p. 121.

⁹⁵ Quijano, *Op. Cit.*, p. 42.

⁹⁶ Desde su posición religiosa, el padre las Casas defendió los derechos de los indígenas americanos. Su figura es fundamental para situarnos en el contexto de colonización y las relaciones de poder y abusos ocurridos, ya que destaca su nombramiento como procurador en 1551, además de su escrito “Brevísima relación de la destrucción de las Indias” (1552), en donde denunciaba los actos discriminatorios cometidos en contra de los indios.

Sin embargo, el principio de base era racial. “La pureza de sangre” sirvió para establecer que la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una ‘evidencia’ biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las gentes, estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos.⁹⁷

Al ser pensado desde esta nueva concepción, es posible observar que el racismo no sólo se limita a la concepción de ‘raza’, ya que es el resultado de una práctica discriminadora en donde intervienen factores como la religión, la lengua o el lugar geopolítico del afectado. En este sentido, la relación entre los sujetos no se realiza de forma horizontal, sino vertical, lo cual da cuenta de las relaciones de poder inherentes a dichas acciones. Finalmente, como menciona con bastante claridad y precisión Nelson Maldonado-Torres:

Es claro que el significado de ‘raza’ ha cambiado a través de los siglos, y que el concepto no significó en el siglo XVI lo que llegó a significar durante la revolución biologicista, en el siglo XIX, que produjo taxonomías basadas en la categoría biológica de raza. Sin embargo, se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad.⁹⁸

Así, es posible pasar a otro de los tópicos más asistidos por el proyecto decolonial: la cuestión del poder. Si bien este tema se encuentra altamente

⁹⁷ Mignolo, *Op. Cit.*, p. 42.

⁹⁸ Maldonado Torres Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en: Santiago Castro-Gomez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 133.

relacionado con las conformaciones políticas y sociales a lo largo de la historia y ha sido reflexionado por diversos autores, su concepción para el proyecto decolonial trata de presentarlo desde una nueva perspectiva con base en la superación del concepto de dominación.

Cuando Aníbal Quijano habla del poder, en primer lugar se refiere a su acepción dentro del lenguaje cotidiano. En este sentido, se tiene la idea de que éste ejercicio recae y/o lo poseen aquellos individuos que gozan de cierto estrato social o cumplen una función privilegiada.

Al situar el concepto de poder desde el lenguaje y el ‘sentido común’, es posible dar cuenta de una imposición tanto en las decisiones, como en los intereses operantes a nivel social. Situados en un análisis más profundo, la argumentación de Quijano marca una diferencia entre las concepciones del poder para el liberalismo y para el materialismo histórico.⁹⁹

En el primero, éste se ejerce con base en una decisión individual que sirve para hacer valer la autonomía, en donde se entiende, además, que la sociedad es una estructura de relaciones presentes por parte de estos individuos para generar un consenso.

Cabe destacar que dentro de este pensamiento, el orden social es una tendencia que da cuenta de la evolución en la humanidad. “El poder, según eso, no es una cuestión central en la sociedad y el concepto es asimilado al de una capacidad o una posición individuales y a la estructura de autoridad del Estado.”¹⁰⁰ Dicha estructura concibe cada área por separado; sociedad, economía, y/o cultura cuentan con una estructura funcional interna.

⁹⁹ Es preciso mencionar que el liberalismo es un sistema filosófico, político y económico que funda sus concepciones en la promoción de las libertades civiles encaminadas al desarrollo y el progreso social. En cambio, el materialismo histórico representa la forma en que Karl Marx y Friedrich Engels dan cuenta del orden social, al concebir las relaciones de producción en correspondencia con las fuerzas productivas, desde condiciones materiales más que ideológicas.

¹⁰⁰ Quijano, “Poder y derechos humanos” en Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Lima, Perú, CECOSAM, 2001, p.9.

Mientras que en el segundo, la sociedad se funda en un orden unificado y jerarquizado, establecido en una “base” sobre la cual se sostienen todas las derivaciones externas, pero constitutivas, de dicha estructura. “El poder, desde este punto de vista, está referido al conjunto de la sociedad, pero reside ante todo en el control de los recursos y de las relaciones de producción, es decir, la base del poder en la sociedad [...]”¹⁰¹

Aunque los debates académicos han descuidado el aspecto intersubjetivo del poder, y lo enmarcan en la retórica que oscila entre estado y sociedad civil, para el sociólogo peruano es fundamental pensar el poder desde su *co-presencia*. Esto es, concebido como una amalgama en donde se encuentran en juego tres elementos: dominación/explotación/conflicto. Dicha tríada es fundamental cuando de relaciones sociales se habla, debido a que el factor de poder y de crisis se presenta de manera constante e inminente.

De esta manera, la dominación se entiende como el control que unos ejercen sobre el comportamiento de los demás.¹⁰² “En general, toda dominación se impone por la violencia, se organiza en una estructura de autoridad, que implica la violencia aunque no la ejerza constantemente, y se reproduce o se ‘legitima’, inclusive se naturaliza, en la subjetividad”.¹⁰³

La explotación se presenta como la acción que se realiza sobre los demás a fin de obtener un beneficio y, finalmente, el conflicto se entiende como el cambio o la destrucción de los recursos dentro de las instituciones de dominación. Para Quijano es fundamental entender el orden social como un conjunto de relaciones de poder y posiciones, en donde la disputa por el control de los recursos es indiscutible.

En este sentido, su pensamiento discrepa con las propuestas liberales; ya que entiende que existen áreas vitales de la existencia social que se mantienen en

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰² Analizada desde la categoría de poder, ésta se presenta en aspectos de la autoridad colectiva y pública –desde las formas estatales-, así como en la subjetividad/intersubjetividad –con base en la idea de raza y su correspondencia con la colonialidad del poder-.

¹⁰³ Quijano, “Poder y derechos humanos” [...], p.19

constante tensión. La articulación que él manifiesta se expresa en el control de los recursos y los productos de las siguientes áreas:

- 1) Trabajo: Control estructurado, independientemente de la manifestación histórica del mismo, (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad, salario), según la relación capital-salario.
- 2) Sexo: Controlado bajo la forma social de la familia a partir de una relación privada de la reproducción y el control de la especie por un lado y, por otro, bajo los elementos mercantiles asociados a la producción de placer sexual.
- 3) Autoridad colectiva: Se ejerce a través del Estado y consiste en centrar el poder en una institución pública, capaz de administrar los recursos de la sociedad e imponer la violencia en caso de encontrarse en una situación de conflicto no negociable.
- 4) Subjetividad: Se establece bajo el control del conocimiento y el imaginario, presente en la hegemonía eurocéntrica.

A partir de este esquema, la cuestión del poder en Quijano y su énfasis dentro del aspecto social permite observar que:

Toda relación social posible consiste en un intercambio de comportamiento. Todo intercambio de comportamiento implica actos y al mismo tiempo signos y significados compartidos, es decir, formas, patrones, perspectivas de producción de sentido. En otras palabras, toda relación social tiene una cara o dimensión perceptible externamente y una cara o dimensión perceptible solo mental, es decir, subjetivamente.¹⁰⁴

Así, las relaciones sociales, atravesadas indudablemente por un factor de poder, se estructuran internamente, pero también dentro de los marcos de intercambio

¹⁰⁴ *Ibid*, p. 18.

externo. Que, a su vez, generan nuevas estructuras de acción y conocimiento. Es preciso ahondar en lo relativo a ésta última cuestión y su presencia en América Latina para, concretamente, abordar la relación que el proyecto decolonial establece para replantear el tratamiento de las ciencias sociales.

Si bien los conocimientos sociales fueron incluidos dentro de los centros académicos pasada la Segunda Guerra Mundial, la Sociología fue reconocida como parte integral del pensamiento latinoamericano hasta mediados de los años setenta. Aunque con algunas discrepancias –como su marcado carácter eurocéntrico–, su incorporación se adhirió a la corriente estadounidense del estructural-funcionalismo.

A pesar de que en sus primeros años de acogida, estos estudios se comenzaban a perfilar como un vital campo de conocimiento, siempre hubo oposición por parte de algunos intelectuales latinoamericanos en cuanto a su aceptación. Para muchos, la heterogeneidad histórico-estructural, el colonialismo interno, la cuestión de la dependencia y la historia conflictiva del poder mundial eran elementos que se tenían que abordar a profundidad para contextualizar los procesos surgidos en la realidad regional.

Según explica Aníbal Quijano:

El carácter de los conflictos de interés social implicados en el modo oligárquico y colonial del poder y su asociación con la hegemonía imperial de los centros de poder mundial, imponía a todos un sentido de urgencia y ubicación distante de la pretendida *neutralidad valorativa* del estructural-funcionalismo [...] De ese modo, la historicidad de la existencia social, en todas sus dimensiones y niveles, se impuso a la percepción de los investigadores contra la ahistoricidad de la perspectiva implicada en

el estructural-funcionalismo y contra el dualismo evolucionista de ambas vertientes del racionalismo eurocéntrico.¹⁰⁵

Al respecto, lo que el proyecto decolonial intenta presentar es un cuestionamiento a las formas de conocimiento con una fuerte carga eurocéntrica, al cual denominan como: colonialidad del saber. Desde esta perspectiva, dan cuenta del Ser-otro de la modernidad, esto es, el conocimiento y los sujetos que se han mantenido ‘fuera’ del discurso hegemónico; “se refiere[n] al efecto de subalternización, folclorización o invisibilización de una multiplicidad de conocimientos que no responden a las modalidades de producción de ‘conocimiento occidental’.”¹⁰⁶

Al hablar de conocimiento occidental se hace referencia a todos aquellos conocimientos que se presentan como superiores respecto a otros o como las únicas manifestaciones válidas para dar cuenta de la realidad social y cultural. Nuevamente, los marcos de poder y dominación se muestran como relaciones operantes y no solo enunciativas. De acuerdo a ello, para la visión decolonial:

[...] *la colonialidad del saber*, [debe ser] entendida como la represión de otras formas de producción del conocimiento (que no sean blancas, europeas y “científicas”, elevando una perspectiva eurocéntrica del conocimiento y negando el legado intelectual de los pueblos indígenas y negros, reduciéndolos como primitivos a partir de la categoría básica y natural de raza.¹⁰⁷

A partir de los propios parámetros occidentales que se sustentan en una pretendida universalidad y objetividad en el conocimiento, se establece una distancia para poder analizar al objeto de estudio. Santiago Castro-Gómez denomina este fenómeno como *hybris del punto cero*¹⁰⁸, lo cual, como hemos visto

¹⁰⁵ Aníbal Quijano y Florestan Fernández: una biografía completa” en *Estudios Avanzados*, vol. 10 No. 26 São Paulo Jan/Apr. 1996, p.66.

¹⁰⁶ Restrepo, *Op. Cit.*, p. 136.

¹⁰⁷ Walsh Catherine, “Introducción” en: *Pensamiento crítico y matriz colonial*, Quito, UASB/Abya Yala, 2005. p. 19.

¹⁰⁸ Este conocimiento es producto de un sujeto que se concibe portador de una ‘mirada de dios’, en el sentido de que puede ver todo sin ser visto; lo cual le da una superioridad intelectual. Restrepo, *Op.Cit.*, p. 138.

con anterioridad, se asocia también con la construcción de los sujetos a modo de estereotipo y desde una connotación de poder.

Existen categorías que se instalan como preconociones para valorar una representación como: a) símbolos verbales, que son todo aquello que se dice o se aplica explícitamente en la manera de nombrar y conocer al 'otro' o a un objeto y b) la representación no verbal, que es aquella que emana de manera involuntaria y tiende a estar recargada de cierta teatralidad o inclusive exageración, a fin de hacer notoria su carga representativa.

Así, enfocándonos en el problema de la dominación dentro del conocimiento -al estimar más a quien posee la palabra, como forma de superioridad y conocimiento-, desde las teorías poscoloniales se señala que esta tendencia se abre dentro de un campo de batalla político, ya que la gente que comparte dicha colectividad participa como sujeto individual y social según las relaciones de poder que lo determinen.

Según Homi Bhabha, los marcajes del estereotipo se dan de manera ambivalente - puesto que implica la concepción de imágenes *buenas* o *malas*- y en sustentación de una forma de dominación y control sobre la imagen representada, así como del discurso que se intenta generar sobre ella, entendido éste como un espacio teórico-político para la articulación directa de lo que se intenta expresar.

Por otro lado, la función que el estereotipo puede tener se presenta como fobia o fetiche, en tanto juicio que delimita y omite visiones complejas de las cosas y controla la información que puede recibirse y captarse de muchas de ellas. De esta manera, un estereotipo va seguido de otro, formando una cadena discriminatoria y forzando una representación total, en atención sólo a las particularidades y las diferencias.

Finalmente, si articulamos cada uno de los elementos a modo de conclusión, podemos considerar que desde la cuestión del conocimiento, el 'orientalismo' -según la propuesta de Edward W. Said- se presenta como una forma de conocimiento instrumental en una relación de poder.

La cuestión recae en analizar cómo Occidente construyó un conocimiento del “Otro” desde un discurso meramente colonial - en un marco de representación, que intenta formar una idea errada de las sociedades no occidentales-, al introducir a éste en una jerarquía de valores con un eje principal: la raza.

Como anteriormente se ha argumentado, ni con las independencias, el fin de la Segunda Guerra Mundial, o los procesos emancipatorios del Tercer Mundo, las prácticas colonizadoras han desaparecido; no así la manera en que éstas han cambiado su manera operativa y justificatoria. En este sentido, el ‘otro’ no fue descubierto, sino creado discursivamente, para la sustentación de los marcos lineales occidentales que rigieron la relación de conocimiento de Occidente con sus otros, a los cuales se objetivó, se cosificó y se naturalizó.

CAPÍTULO 3

ANÍBAL QUIJANO: REFERENTE DECOLONIAL

*Una perspectiva descolonizada
para el pensamiento latinoamericano
“mirarse desde una nueva mirada,
en cuya perspectiva puedan reconstituirse
de otro modo, no colonial,
nuestras ambiguas relaciones
con nuestra propia historia. Un modo para
dejar de ser lo que nunca hemos sido.*

Aníbal Quijano

Entre los sociólogos latinoamericanos más destacados de las últimas décadas, la figura del peruano Aníbal Quijano es quizá una de las más esclarecedoras. Sus trabajos iniciales se encuentran ligados a la historia y el contexto contemporáneo de la política peruana, los movimientos campesinos en América Latina y Perú, así como los cambios sociales relacionados con la industrialización y la urbanización en la región junto con el proceso de marginalización. Mientras que, a finales de la década de los 80, se introdujo en temas relacionados con la identidad latinoamericana, la modernidad y el eurocentrismo a partir del marco de la decolonialidad del poder.

En este capítulo se abordará a detalle la trayectoria de su estudio y las propuestas con que ha contribuido al análisis y el conocimiento del área latinoamericana, en relación con la crítica al eurocentrismo y el proyecto modernidad/colonialidad. Si bien estas líneas de trabajo se presentaron a partir de los años 90, se mostrará de manera breve la aportación que con anterioridad tuvo, cuando se concentraba en temas relacionados con la dependencia y la teorización en torno al capitalismo latinoamericano.

De entre los tópicos que enarbolan la obra de Quijano podemos mencionar cuatro: el correspondiente a la revisión del conflicto cultural en Perú desde el

análisis del *cholo*,¹⁰⁹ la concepción de la cultura y la dominación en el marco general latinoamericano, las reflexiones que realiza en torno a la modernidad, la identidad y la utopía y, más recientemente, la aportación del concepto de *colonialidad del poder* dentro de la visión decolonial y la crítica al eurocentrismo.

El primer enfoque se presentó a partir de los años 60 en una especie de monografía que tenía como objetivo mostrar el surgimiento de un nuevo sector social en el Perú de aquella época, la cual se tituló: *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana*.

A pesar de que se habían presentado ya trabajos que analizaban la relación social y el surgimiento cultural de lo *cholo* como *Tempestad en los andes* (1927) de Luis E. Varcárcel, *El nuevo indio* (1930) de Uriel García o una detallada antología titulada: *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (1964) de José María Arguedas, la aportación de Quijano consistió en que se desprendió de los marcos positivistas de análisis social y enfocó su trabajo a las observaciones pertinentes a la cuestión de la dependencia y la heterogeneidad histórico-estructural, elementos que posteriormente serían grandes debates en las ciencias sociales latinoamericanas.¹¹⁰

Al entender, de esta manera, que la dominación es un aspecto inherente a la cultura y las relaciones de poder y organización social, Quijano se introduce de lleno en los debates surgidos entre los años 50 y 70, a partir de la teoría de la dependencia.

Esta parte de sus análisis se distancia de las concepciones tradicionales que perciben las cuestiones culturales como elementos abstractos, autodeterminados y estructurados coherentemente y, en cambio, adopta nociones de corte económico

¹⁰⁹ “[...] el cholo en el Perú, es un grupo social en proceso de desarrollo que emerge desde la masa indígena servil o semi-servil de las haciendas, y de las “comunidades indígenas”, cuya situación social no está claramente estructurada y definida, porque no están definidas las normas o estándares de diferenciación social. Participa, por eso, al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta, de la condición de “casta” y de la condición de “clase social”, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra. Por todo ello, es un fenómeno que revela, profundamente, la naturaleza de la sociedad de transición.” En: Quijano Aníbal, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980. p. 68-69.

¹¹⁰ Pajuelo Teves, Ramón. “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Daniel Mato (Comp.), Caracas, Venezuela, CLACSO, 2002, p.2.

para dar cuenta de la conformación de una matriz colonial de poder en el mundo industrializado a partir del concepto de subdesarrollo.¹¹¹

Realiza un análisis desde la perspectiva de la heterogeneidad histórico-estructural y sostiene que es a partir de un elemento colonial, permanente y constante a lo largo de las relaciones culturales en América Latina, que las sociedades se han desarrollado en la región. A partir, entonces, de estas condiciones de corte colonial, explicará cómo el transitar histórico, el intercambio con base en el conflicto y la persistencia de valores dominantes han estructurado un cuadro muy específico de las relaciones sociales.

De la revisión de estas temáticas culturales y sociales, Quijano pasa a debates de corte filosófico y se cuestiona sobre la vigencia o crisis de la modernidad. En este sentido, destaca la crisis general de la identidad regional y busca delimitar sus problemáticas y posibilidades de acción.

Propone un desprendimiento de la tendencia colonial y dependiente que se ha visto como una constante en el desarrollo de las sociedades latinoamericanas, así como el surgimiento de un enfoque filosófico alternativo –*racionalidad utópica*–¹¹² que apropie elementos culturales apartados de la denominada *racionalidad instrumental*.¹¹³

¹¹¹ La Teoría Social Latinoamericana alcanzó su mayor nivel de representación y legitimación de la realidad social entre las décadas de los cincuenta a los setenta del siglo pasado, mediante la formulación de diversos paradigmas que trataban de explicar y transformar la realidad. Trayectoria que inicia con la elaboración del paradigma del desarrollo en la CEPAL y su versión latinoamericana. El llamado *desarrollismo cepalino* se nutrió de intensos debates como los de la modernización y el cambio social como vía para consolidar el desarrollo pleno a través de la asunción del cambio. Se reconoció al *dualismo estructural* y posteriormente, a la *heterogeneidad estructural*, como característica de nuestra conformación y se planteó con ello la necesidad de homogeneizar las estructuras para superar el subdesarrollo y el atraso. Se asumió la discusión sobre las formas de producción desplegadas en América Latina ¿feudalismo o capitalismo? Planteado desde los pensamientos adscritos a la línea del llamado marxismo dogmático. Finalmente, con el paradigma de la *dependencia* se devela la división mundial en dos polos en el cual uno es hegemónico y el otro dependiente. López Nájera Verónica Renata, “¿Será posible el Sur?: crisis de paradigmas en el pensamiento crítico latinoamericano”, tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 141.

¹¹² El concepto de utopía y la relevancia de ésta en el trabajo de Quijano, se analizará con mayor profundidad en el apartado: “Percepción utópica de la sociedad”.

¹¹³ Aquello que se ha dado en llamar: “racionalidad instrumental”, es una interpretación crítica que realizó la Escuela de Frankfurt – grupo de investigadores, entre los que destacan Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamín y Jürgen Habermas, entre otros; que, al tener como referencia las teorías de Weber, Hegel, Marx y Freud, fueron considerados los representantes de la *teoría crítica*. Este grupo de intelectuales consideraba que el conocimiento de corte racional, sistemático y técnico, propio de la época

En esta crítica a la modernidad, además, advierte que ésta ha sido una categoría de fuerte carga eurocentrista, misma que no incluye a América Latina como parte fundamental de dicho proceso cultural.

Su interés por develar las implicaciones que la modernidad eurocentrada tuvo en la región latinoamericana han sido evidentes a partir de los años 80 y 90. En esta etapa se introduce en un nuevo debate, concerniente a la llamada *crisis de los paradigmas*.¹¹⁴ Este agotamiento de fundamentos epistemológicos, más que presentársele como un problema, lo hace como posibilidad y apertura para la promoción de dicha *racionalidad utópica*.

Al cuestionarse que el conocimiento de corte europeo se encuentra en una profunda crisis, disputa también si éste sigue siendo un conocimiento de tipo universal. Introduce la categoría de *colonialidad del poder* para describir la relación de dominación y expansión en la trayectoria histórica de los países latinoamericanos, misma que, según sus observaciones, ha contribuido a fundamentar el orden capitalista en la región.

Como se verá con mayor detenimiento en los siguientes apartados, el concepto de *colonialidad del poder*, se instrumentará al tener como referencia la noción de *raza* que, de acuerdo a su planteamiento, es el sustento del modo emergente de una *clasificación social*.¹¹⁵

moderna, se convierte en una herramienta social para satisfacer objetivos inmediatos, que no siempre incrementan el potencial humano y colectivo.

¹¹⁴ En su libro: *La estructura de las revoluciones científicas*, el filósofo y físico Thomas Khun esclarece que, dentro de la comunidad científica y humanista, los supuestos que dan sostén a las teorías dominantes, pueden ser rebasados cuando se comprueba su incapacidad para explicar nuevas problemáticas. Cuando se llega a esta etapa, se dice que los paradigmas vigentes están en crisis y a punto de colapsar. Quijano acota algunos de los paradigmas que se consolidaron en la Europa del siglo XIX y que en la actualidad deben ser repensados como: “el carácter ‘objetivo’ del conocimiento; la idea orgánica de totalidad; la relación mecánica entre estructura y proceso; la idea de la invariancia de las relaciones de determinación; de la invariancia de las estructuras últimas; la constitución ‘objetiva’ de las categorías, etc.” En: Quijano Aníbal, *Notas sobre los problemas de investigación en América Latina*. Conferencia inaugural del Año Académico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM, Lima, 1988, p.9.

¹¹⁵ “La estructura colonial del poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como ‘raciales’, étnicas, ‘antropológicas’ o ‘nacionales’, según los momentos, los agentes o las poblaciones implicadas. Esas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder.” En. Quijano Aníbal, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, *Perú indígena*. No. 29. Vol. 13. Perú, 1991, p. 12.

Así, la condición que se denomina “heterogeneidad histórico-estructural” para dar cuenta de las formas de producción que han tenido cabida en América Latina, comparece ante el concepto de “colonialidad del poder” como categoría de orden social e histórico que presenta la persistencia de roles sociales a partir de elementos raciales y de dominación. Paralelamente, las nuevas consideraciones epistemológicas que dicho autor propone para ahondar en el estudio de las ciencias sociales; serán los ejes temáticos sobre los que se abordará su pensamiento.

Heterogeneidad histórico-estructural

Para entender los procesos de dominación y colonización a nivel mundial, es importante entender las maneras en que se estructuran también las relaciones sociales a partir del capital. Esta articulación en Quijano se denomina heterogeneidad histórico-estructural y forma parte de sus aportaciones iniciales que, como hemos apuntado a modo de introducción, se estructuraron a partir del análisis concerniente a los emergentes sectores sociales en el Perú como fue el caso del *cholo*, considerado una figura social apartada de los estratos del poder que se reflejaban en el control comercial, económico y territorial por parte de oligarcas y terratenientes.

En la propuesta del sociólogo peruano, el capital no se reduce sólo a un modo de producción, sino a un eje de explotación que incluye otras formas de trabajo. Por ello, la categoría *acumulación originaria* no es únicamente producto del capitalismo, sino que ésta se manifiesta en diversas formas de control como la esclavitud o la reciprocidad, todas ellas, formas de producción de ganancia.

Por otro lado, el concepto de *raza* no forma parte de un patrón de poder homogéneo sino, por el contrario, heterogéneo. Desde la perspectiva de Quijano, éste constituyó el eje central del mercado trasatlántico a partir de la formación y el desarrollo del capitalismo inicial y su llegada al capitalismo industrial.

Desde el punto de vista de la teoría de la Colonialidad del poder, en primer término, el capitalismo no se restringe a la compra y venta de la fuerza de trabajo, individual y viviente, relación social que se conoce con el nombre de capital, sino que implica una configuración estructural de todas las formas históricamente conocidas de explotación social (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil simple, reciprocidad y capital) en torno a la hegemonía del capital, para producir mercancías para el mercado mundial."¹¹⁶

En lo anterior es fácil observar que el adjetivo “trasatlántico” da cuenta de un proceso de expansión de los mercados, además de la intromisión de una nueva realidad continental. Ante ello ¿Es posible pensar en un capitalismo meramente europeo? ¿No es acaso éste producto también del contacto con los pueblos americanos? Podría decirse que, como forma de producción bajo el dominio del capital, existe un capitalismo europeo entendido desde el sentido de la fábrica y el salario.

Desde la perspectiva filosófica, por otra parte, se dice que la modernidad siempre fue un fenómeno europeo, pero ésta no hubiera sido posible sin la presencia de América Latina. No sólo se presenta la modernidad a partir de sus formas instrumentales de racionalidad, medición y experimentación, sino también en la meta utopística basada en la idea de igualdad social y autonomía individual. Todas ellas, promesas incumplidas de una sociedad que aspira a ser más democrática.

Quijano responde que el racismo, el patriarcalismo y el etnicismo han sido elementos que han permeado tanto el imaginario cultural como las relaciones históricas y sociales. De esta manera, el eje constitutivo Colonialidad/Modernidad se establece como el nuevo horizonte de sentido y producción del conocimiento, aunado con la idea de que, a la par de la expansión capitalista –como forma de rearticulación geopolítica después de la Segunda Guerra Mundial-, el orbe europeo

¹¹⁶ “Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos”, en *Sociológica Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, no. 1, agosto, 2009, p. 21.

perdió su capacidad de control social, económico y político, ya que comenzó a competir con nuevas potencias emergentes como Estados Unidos.

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio.¹¹⁷

Los trabajos de Quijano, a partir de su estudio de las realidades sociales latinoamericanas, dieron como resultado su iniciación a la crítica de la noción moderna de *Totalidad*.¹¹⁸ A pesar de que éstas críticas se habían efectuado con anterioridad por los pensadores posmodernos, Quijano no sigue la misma línea argumentativa, ya que considera que éstos se limitan a efectuar sus observaciones a partir de la historia europea; lo cual, desde su perspectiva, mantiene un enfoque colonial.¹¹⁹ Tampoco se adhiere a la crítica poscolonial, sino que se dirige a la

¹¹⁷ Quijano Aníbal, “Lo público y lo privado. Un enfoque latinoamericano” en: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo Danilo Assis Clímaco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014. p.707.

¹¹⁸ Para Aníbal Quijano, la cuestión de la totalidad se presenta como un paradigma epistemológico relacionado, no sólo a la distinción entre el todo y las partes, sino en estrecha convergencia con las percepciones eurocéntricas; ya que “el eurocentrismo ha llevado a virtualmente todo el mundo, a admitir que en una totalidad el todo tiene absoluta primacía determinante sobre todas y cada una de las partes, que por lo tanto hay una y sólo una lógica que gobierna el comportamiento del todo y cada una de las partes. Las posibles variantes en el movimiento de cada parte son secundarias, sin efectos sobre el todo y reconocidas como *particularidades* de una regla o una lógica general del todo al que pertenecen” en: Quijano Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Journal of world-systems research*, Vol. 6, Núm. 2, Summer/fall 2000, p. 352.

¹¹⁹ Pensadores posmodernos como Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jean-Francois Lyotard, Gianni Vattimo, entre otros, han pensado en quitar del centro al sujeto, olvidar el dualismo existente entre el pensamiento civilizado y el primitivo, así como el desapego a valores y sistemas de corte universalizante; pero sus observaciones parecen moverse por terrenos pantanosos que poco colaboran para explicar la realidad social latinoamericana, en el sentido de que consideran al sujeto y a la sociedad en abstracto, esto es, sin referencia histórica que lo delimite. Según explica el propio Quijano: “[...] en la visión atomística, sea del viejo empirismo o del nuevo postmodernismo, las relaciones sociales no forman campos complejos de relaciones sociales en los que están articulados todos los ámbitos diferenciables de existencia social y en consecuencia de relaciones sociales. Es decir, algo llamado sociedad no tiene lugar en la realidad. Por lo tanto, encontrar explicación y sentido de los fenómenos sociales no es posible, ni necesario. La experiencia contingente, la descripción como representación, serían lo único necesario y legítimo. La idea de totalidad no sólo no sería necesaria, sino, sobre todo, una distorsión epistemológica” en: *Ibid*, p. 353.

descolonialidad e insiste en un sentido más bien programático de “desprendimiento” desde un enfoque societal.

Lo que es realmente notable de toda estructura societal es que elementos, experiencias, productos, históricamente discontinuos, distintos, distantes y heterogéneos puedan articularse juntos, no obstante sus incongruencias y sus conflictos, en la trama común que los urde en una estructura conjunta. [...] Y como la experiencia de América y del actual mundo capitalista muestra, en cada caso lo que en primera instancia genera las condiciones para esa articulación es la capacidad que un grupo logra obtener o encontrar, para imponerse sobre los demás y articular bajo su control, en una nueva estructura societal, sus heterogéneas historias.¹²⁰

Lo que se plantea Quijano es el entendimiento de una pluriversalidad dentro de la llamada *Totalidad*. Así, lo que él denomina heterogeneidad histórico-estructural, es una concepción que sirve para desechar la idea lineal y eurocentrada de la historia. Asociada la idea de *Totalidad* a una cuestión de conocimiento, pero también de interrelación social, el peruano puntualiza que el desarrollo de las estructuras sociales ha tenido cambios fijados en atención a la lógica racional. En consecuencia, se ha tenido una totalidad cerrada.¹²¹

Si el estructural-funcionalismo consolidó la idea de una totalidad sistemática a partir de la asimilación de los referentes anatómicos que presentaban relaciones entre diferentes órganos y el cuerpo entero; es posible observar que las reglas y jerarquías que demarcan las asociaciones entre distintas partes del cuerpo, se asimilan para explicar el orden social.¹²²

¹²⁰ *Ibid.*, p. 348.

¹²¹ Para Aníbal Quijano, las relaciones sociales y sistémicas no deben considerarse de manera cerrada debido a que: “Lo que articula a heterogéneos y discontinuos en una estructura histórico-social es un eje en común, por lo cual el todo tiende a moverse en general de modo conjunto, actúa como una totalidad. Pero esa estructura no es, no puede ser, cerrada, como en cambio no puede dejar de serlo una estructura orgánica o sistémica.” *Ibid.*, p. 355.

¹²² La pregunta que sostiene el debate del estructural-funcionalismo se centra en pensar cómo es que una sociedad puede mantenerse unida. Se asocia, entonces, a la idea de *totalidad* con la que se cuenta para entender a la sociedad.

Para nuestro autor, los asociados a esta corriente no lograron percibir las necesidades históricas por las que una sociedad se encuentra atravesada. Necesidades que, justamente, hacen que exista una articulación heterogénea, discontinua y conflictiva en constante movimiento y adaptación.

De todos modos, sin embargo, para que una estructura histórico-estructuralmente heterogénea tenga el movimiento, el desenvolvimiento, o si se quiere el comportamiento, de una totalidad histórica, no bastan tales modos de determinación recíproca y heterogénea entre sus componentes. Es indispensable que uno (o más) entre ellos tenga la primacía –en el caso del capitalismo, el control combinado del trabajo y la autoridad- pero no como determinante o base de determinaciones en el sentido del materialismo histórico, sino estrictamente *como eje(s) de articulación del conjunto*.¹²³

Cuando Quijano introduce el concepto de “heterogeneidad histórico-estructural” para explicar la *Totalidad*, le resulta necesario implicar la articulación de diversas lógicas históricas y sociales. Como hemos visto a lo largo de esta argumentación, es posible que esta variedad de lógicas se articule sobre un eje hegemónico –el constructo eurocéntrico de conocimiento-, pero este orden social eurocentrado no implica que dicho marco sea el único existente. En efecto, existe una articulación entre el todo y las partes, pero es muy distinta –como se puede comprobar al estudiar la historia latinoamericana- a lo que postula el eurocentrismo.

Quijano nos muestra el aporte de sus observaciones con otro concepto: *totalidad histórico-social*. Dicha noción no niega que las relaciones sociales atraviesan por

A pesar de que esta corriente –encabezada por pensadores como Emile Durkheim o Bronislaw Malinowsky- entiende a la sociedad como un conjunto amplio, no comparten la idea de que ésta sea estática. Por el contrario, al pensar a la sociedad como un constructo heterogéneo, encuentran que en cada una de sus partes y manifestaciones diversas –tanto individuales, como colectivas-, existe una relación de interdependencia que propicia el contacto entre sí a través de instituciones o manifestaciones culturales tan básicas como, por ejemplo, el núcleo familiar. Como una de sus aportaciones más polémicas, se puede mencionar que no niegan que el conflicto es parte esencial de las relaciones sociales, pero manifiestan que la propia estructura social es capaz de estabilizarse por sí misma.

¹²³ *Ibid.*, p. 351.

conflictos y se estructuran bajo la lógica de elementos históricamente heterogéneos y temporalmente discontinuos; pero tampoco acepta que las relaciones sociales se encuentren conformadas únicamente por partes aisladas.

Lo son, quizá, respecto a sí mismas, en una especie incluso de singularidad; pero no en tanto conjunto social representante de la totalidad. En palabras del autor:

Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, eventualmente, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la noción de cambio histórico-social.¹²⁴

El poder, sobre todo en el capitalismo, requiere excluir de la perspectiva cognitiva todo aquello que en la realidad lo cuestiona o lo desafía. Así, para no mutilar las relaciones de poder, según explica Quijano al hacer una lectura de lo que Karl Marx propone en sus primeros escritos del siglo XIX, menciona que:

Sus núcleos decisivos son la idea de la totalidad e historicidad de los fenómenos sociales. Es de allí que provienen las ideas de clasificación de la población de la sociedad en el poder, de articulación del conflicto de heterogéneos y antagónicos intereses sociales, la inherente tendencia mundial del capital y, en consecuencia, el mundo como el específico campo de relaciones del capitalismo, como *totalidad* en perspectiva cognoscitiva y, en fin, del largo plazo histórico como elemento de esa *totalidad*.¹²⁵

Uno de los principales problemas que Aníbal Quijano encuentra en el área de América y el Caribe es el persistente conflicto por la reorganización o la represión de los distintos elementos culturales en aras de absorber el poder dominante y

¹²⁴ *Ibid.*, p. 355.

¹²⁵ Quijano Aníbal, "Un fantasma recorre el mundo", en Revista *Estudos Avancados*, v.12 n.34 São Paulo sep./dic. 1998. p. 80.

unificador en la sociedad. La encrucijada oscila entre experimentar y apropiarse nuevas formas de práctica y conocimiento, o bien, continuar con una dependencia cultural.

Esta reorganización en el plano cultural de la región se presentó, desde épocas coloniales, aunado con la estructuración globalizante del mundo, la sociedad y la historia. Lo que en dicho autor se considera el “efecto globalizante”, dentro del cual las sociedades latinoamericanas figuran en las zonas periféricas, se encuentra: la formación de una estructura productiva principalmente de corte financiero; la integración comercial a escala internacional, la reconcentración del poder político y, en este caso, la formación de un bloque central de poder que articula y jerarquiza el orden mundial.

Cabe aclarar que esta experiencia no se ha realizado de forma continua, fija, acabada, coherente y sistemática, sino, por el contrario, se ha presentado dentro de una serie de cambios y perturbaciones en el orden social que ha hecho de ésta una acción conflictiva, radical, irregular, heterogénea y contradictoria. A pesar del caos que puede presentarse dentro del análisis social, político, económico y cultural en Latinoamérica, Quijano vislumbra –no con ojos optimistas, pero sí prospectivos-, algunas de las alternativas que pudieran considerarse frente a este panorama.

Aunque para la mayoría de quienes lo discuten, *globalización* es un concepto que mienta, sobre todo, una nueva relación entre espacio, tiempo y economía (o historia, *tout court*, para muchos) por la mediación tecnológica, para el *Manifiesto* se trata del desarrollo de las tendencias del capital hacia una mayor integración del control del poder a escala mundial por medio de la explotación del mercado mundial, de la consecuente polarización social de la población del mundo entre una minoría en el control de los recursos, de riquezas y de poder y una creciente mayoría despojada de todo eso y empujada a la pauperización.¹²⁶

¹²⁶ *Ibid.*, p.78.

Y realiza una lectura e interpretación detallada del pensamiento que Marx y Engels expresaron en *El manifiesto comunista*, donde hacen evidente la manera de operar de la clase burguesa, para quienes, la globalización es una nueva modalidad del sistema capitalista.

El avance en los procesos más o menos consistentes hacia la formación de Estados-nación en la periferia, permitían también la constitución, si no la consolidación, de esas formas de representación política de intereses sociales no-burgueses en el Estado. O, mejor dicho, tal avance producía la ilusión de que en todo el mundo del capitalismo de Estado tenía que ser una esfera de representación y de articulación de todos los intereses sociales no obstante su desigualdad. La globalización, esa contrarrevolucionaria reconfiguración del poder del capitalismo, conducida bajo la hegemonía del capital financiero, lo que produce es, sin embargo, la tendencia de la creciente reducción de esos márgenes de igual representación política de desiguales intereses sociales en el Estado.¹²⁷

Es evidente que Quijano debate sobre algunos de los conceptos presentes incluso en las corrientes marxistas como totalidad, relaciones de poder, condiciones antagónicas, emancipación social, entre otros; pero la idea a destacar se concentra en el empleo no absolutista de totalidad, ya que propone la presencia de totalidades que coexistan en la pluriversalidad.

A pesar de que Quijano sigue y da crédito de los planteamientos marxistas, entiende y apropia con claridad la visión capitalista con la estructuración del orden moderno, la presencia de América Latina dentro del ámbito histórico y la estratificación de las relaciones sociales. Señala:

Es cierto que la experiencia del poder capitalista mundial, eurocentrado y colonial/moderno, muestra que es el control del trabajo el factor primado en este patrón de poder: éste es, en primer

¹²⁷ *Ibid.*, p.79.

término, capitalista. [...] Pero en Marx se implica, de una parte, la homogeneidad histórica de éste y demás factores, y de otra parte, que el tratamiento determina, todo el tiempo y de modo permanente, el carácter, el lugar y la función de todos los demás ámbitos en la estructura de poder. Sin embargo, si se examina de nuevo la experiencia del patrón mundial del poder capitalista, nada permite verificar la homogeneidad histórica de sus componentes, ni siquiera de los fundamentales, sea del trabajo, del capital o del capitalismo. Por el contrario, dentro de cada una de esas categorías no sólo coexisten, sino se articulan y se combinan todas y cada una de las formas, etapas y niveles de la historia de cada una de ellas. Por ejemplo, el trabajo asalariado existe hoy, como al comienzo de su historia, junto con la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad. Y todos ellos se articulan entre sí y con el capital.¹²⁸

La universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global. Algunas de éstas llevan, o pueden llevar, procesos de reorganización cultural. La abierta crisis del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento es una de las muestras.¹²⁹

La colonialidad del poder

Si bien ya se han esclarecido algunas de las características que distinguen a la concepción que Aníbal Quijano aportó como categoría histórica-social desde los

¹²⁸ Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación...*, p. 350.

¹²⁹ Quijano Aníbal, "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina" en ANUARIO MARIATEGUIANO. Vol. IX, N°. 9, 1998, Lima-Perú, p. 28.

años 90, es conveniente hacer algunas aclaraciones respecto a la introducción de ésta en América Latina y su ligazón con las concepciones de colonialidad y modernidad.

Mientras que el colonialismo se refiere a una relación de dominación directa en el ámbito social, cultural y político que no necesariamente implica relaciones de poder racistas, el imperialismo –proceso históricamente posterior-, se asocia con los intereses desiguales dentro de un espacio convergente de poder y no precisamente se presenta como una subordinación exterior.

La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal.¹³⁰

La colonialidad, se ha presentado incluso más fuerte que el propio colonialismo, ya que, tan sólo en América Latina, ha mantenido una persistencia de quinientos años. Es importante destacar que estas relaciones de poder que critica y analiza Quijano, se presentan desde el marco de la totalidad. Y ésta, a su vez, se articula bajo la consigna de un elemento distintivo: la raza.

Como se ha mencionado, la raza es un elemento clasificatorio de la población en América, con el cual, además, se han mantenido estrategias de control y subordinación. La *colonialidad del poder*, en este sentido, es un concepto acuñado por el peruano para dar cuenta de las formas de dominación imperantes aún pasado el proceso de las independencias en América Latina

[...] no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. No se trata solamente de una subordinación de otras culturas respecto de la europea, en una relación exterior. Se trata de una colonización de las otras culturas,

¹³⁰ Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación...*, p. 342.

aunque sin duda en diferente intensidad y profundidad según los casos. Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados.¹³¹

En cuanto a la naturalización de este proceso de dominación y colonización, Quijano muestra que existe una estrecha relación en torno al capital –como modo de producción moderno- y el mercado mundial. La delimitación del rol social se genera de acuerdo al elemento racial y, este mismo, sustenta las relaciones globales de poder. De esta manera, se presenta una jerarquización social según la distinción de “negros”, “indios”, “blancos” y “mestizos” paralela a los sectores de trabajo en donde éstos se mueven.

La estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, étnicas, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas [...] En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, la distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las “razas”, de las “etnias” o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante.¹³²

Si se parte de lo anterior, es posible observar que se despliega una paradoja justo en el momento en que se intenta formar un Estado-nación moderno, mientras se continúa con el desarrollo de relaciones de poder mediante la distinción racial. Es por ello que en este autor, la colonialidad no se presenta desligada de la modernidad. Por el contrario, la noción de colonialidad se muestra como la cara encubierta de la

¹³¹ Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, p. 12.

¹³² *Ídem*.

modernidad. Walter Mignolo es claro al presentar qué se entiende por *modernidad* desde el plano filosófico y en su recuento social, comenta:

La modernidad, entendida como el punto de llegada de una transición progresiva del tiempo (en la historia de Europa) y en el espacio (en el mundo no-Europeo a colonizar modernidades alternativas) tiene su origen en la *colonización del espacio y del tiempo*, en la fundación histórica del renacimiento europeo. La ruptura temporal en la propia historia de Europa (invención del concepto de Edad Media) y la ruptura espacial (con los bárbaros musulmanes, judíos, indios y negros) se conjugó con la invención de jerarquías de seres y de lugares; por ejemplo, las lenguas y los saberes que no estaban encapsulados en latín o griego, eran descartados. [...] La modernidad queda así en el presente del tiempo y el centro del espacio. La geo-política y corpo-política no mencionada en esta narrativa, es que Europa es a la vez el presente y el centro del planeta.¹³³

La articulación de este concepto, además, no se hace únicamente dentro de las esferas políticas y económicas, sino que atraviesa incluso las áreas del conocimiento. En este sentido, se observa que, dentro de la totalidad, se excluye, opacan y diferencian otras realidades existentes. Si nos ubicamos desde la visión de Mignolo, es fácil observar que devela un sentido importante en la construcción de imaginarios. No sólo fueron excluidos aquellos que no conocían el latín o el griego, sino que se construyó la figura del *bárbaro* para justificar la colonización.

Como se ha mencionado éste concepto puede ser analizado desde diferentes vertientes, como son: control de la economía, control de la autoridad, control de la naturaleza y de los recursos, control del género y de la sexualidad y control de la subjetividad y del conocimiento.

¹³³ Mignolo Walter, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 2010. p. 61.

Cada uno de estos ámbitos representa una relación de sometimiento y, es por ello, que el concepto “colonialidad del poder”, no sólo tiene la finalidad de enunciar este tipo de comportamientos persistentes en el orden social, sino que se asume como reconstructor de aquellas historias silenciadas y subalternizadas bajo el nombre de la modernidad. Como puntualiza Walter Mignolo:

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas las categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial.¹³⁴

Para develar lo que Quijano entiende por "patrón colonial de poder", es necesario hacer un rastreo de corte histórico y no sólo filosófico. Según las observaciones que realiza Walter Mignolo, existen diferencias espacio/temporales y de tipo imperialistas/coloniales, que organizan la estructura de poder desde el plano histórico. Pero, aunque los conceptos de “mundo moderno/capitalista” y “matriz colonial de poder” son parte de la misma complejidad histórica, existen especificaciones que las constituyen. Señala: “La idea de mundo moderno/colonial adquiere su sentido a través y mediante la matriz colonial.”¹³⁵

¹³⁴ *Ibid.* p.15.

¹³⁵ *Ibid.*, p.75-76.

Resulta ineludible pensar que el proceso de la "Ilustración" -como movimiento intelectual- fue un acontecimiento que marcó una etapa decisiva en la Europa de los siglos XV-XVIII. La aportación que el peruano hace al respecto, se enfoca en mostrar cómo es que, en la consolidación de la modernidad, no se encontraban dissociadas las sociedades europeas respecto de las latinoamericanas. Es justamente en la etapa del "encuentro", donde Quijano observa que se produce una "primigenia modernidad", en donde América forma parte activa del proceso.¹³⁶

La diferencia que el peruano encuentra en el desenvolvimiento de las relaciones sociales en ambos casos, se concentra en el viraje que se dio en sentido económico. Sostiene que la consistencia de las relaciones sociales fueron profundamente estables debido no sólo a lo que actualmente denominados "globalización", sino al apogeo del mercantilismo durante los siglos XVII y XVIII. La diferencia se encuentra en que:

Mientras (que) en Europa el mercantilismo va mutándose en capitalismo industrial, en la América Latina colonial, y en particular desde el último tercio del siglo XVIII, va gestándose debido a la política económica de la metrópoli colonial y al desplazamiento de las relaciones de poder en favor de Inglaterra. Así, mientras la modernidad en Europa termina formando parte de una radical mutación de la sociedad, alimentándose de los cambios que aparejaba la emergencia del capitalismo, en América Latina, desde fines del siglo XVIII en adelante, la modernidad se ve envuelta en un contexto social adverso, porque el estancamiento económico y la desintegración del poder que el mercantilismo articulaba, permiten que los sectores sociales más adversos a la modernidad ocupen el primer plano del poder.¹³⁷

En este sentido, el sociólogo muestra que la colonialidad influye directamente en la clasificación social universal del mundo capitalista. Primeramente la población fue

¹³⁶ Quijano Aníbal, "Modernidad, identidad y utopía en América Latina", en *Modernidad y universalismo*, Edgardo Lander (Ed.), Caracas, UCV/UNESCO/Nueva Sociedad, 1991, p.49.

¹³⁷ *Ibid.*, p.31.

clasificada según diferencias de tipo racial y fenotípicas para, posteriormente, según éstas características, establecer las actividades y el rol social a desempeñar. De esta manera, todos los sectores que no pertenecían a los grupos catalogados como “blancos”, fueron relegados a posiciones sociales periféricas y dependientes.

La distribución del trabajo en torno a la colonialidad del poder, además, organizó el creciente capitalismo mundial y estableció una prioridad en la relación capital-salario. Según explica Quijano de manera por demás acertada,

Para muchos de los teóricos, en eso consiste todo el capitalismo. Todo lo demás es pre-capitalista y, de esta manera, externo al capital. Sin embargo, desde América sabemos que la acumulación capitalista hasta aquí no ha prescindido en momento alguno de la colonialidad del poder. El esquema de un mundo capitalista dualmente ordenado en “centro” y en “periferia”, no es arbitrario precisamente por esa razón, aunque probablemente habría sido mejor pensar en “control colonial” y “periferia colonial” (en el sentido de la colonialidad y no sólo, y no tanto, del colonialismo).¹³⁸

Un salto más se presentó cuando no sólo se tuvo un control según las diferencias raciales en el ámbito social, sino que éste también influyó en el ordenamiento territorial y político de la población. De esta manera, los territorios colonizados se adhirieron al patrón eurocentrado del capitalismo colonial/moderno desde la marcación continental; al diferenciar, según la raza y el color a Europa, América, África, Asia y Oceanía.

Debido a estas determinaciones, todos los países cuyas poblaciones son en su mayoría víctimas de relaciones “racistas/eticistas” de poder no han logrado salir de la “periferia colonial” en la disputa por el desarrollo. Y los países que han logrado incorporarse al “centro” o están en camino hacia allí, son aquellos cuyas sociedades o no tienen

¹³⁸ Quijano, *Colonialidad del poder y clasificación...*, p. 376.

relaciones de colonialidad, porque, precisamente, no fueron colonias europeas [...]¹³⁹

Según las investigaciones de Quijano durante los años en donde su trabajo se concentró en delimitar y analizar su concepto *-colonialidad del poder-*, ésta categoría ha persistido desde el descubrimiento y conquista de América, en cuatro ejes articuladores:

- 1) Privatización y explotación de la tierra y de mano de obra (Encomiendas y plantaciones en donde los indígenas fueron utilizados como un producto más del trabajo). Por consiguiente, un control sobre los recursos y productos naturales.
- 2) Control de la autoridad (Instauración de virreinos, estados coloniales y formación de una estructura militar)
- 3) Control del género y la sexualidad (Familia y propagación de valores y conductas sexuales y de género)
- 4) Control de la subjetividad y el conocimiento (Idea secular del sujeto y del ciudadano. Regulación de las ciencias humanas y sociales a partir del concepto moderno de racionalidad)

Así, se puede entender que para que existiera una articulación coherente entre cada una de estas esferas coloniales, se anunció una justificación racional del orden del mundo mediante la implementación de un conocimiento en donde se enunciaran sin reparos las prácticas racistas, patriarcales, la distinciones entre clases y etnias, así como la composición genérica de los sujetos.

Nuevas consideraciones epistemológicas

Según lo que hemos esclarecido de la llamada “Crisis de los paradigmas”, Quijano asume que el paradigma de conocimiento europeo comienza a cuestionarse desde

¹³⁹ *Ibid.*, p. 375.

las epistemologías basadas en la relación sujeto-objeto,. Considera que la categoría “sujeto” se presenta para referirse a un individuo aislado, mientras que el “objeto” es definido como un ente no sólo apartado del sujeto, sino externo a éste por naturaleza.¹⁴⁰

El problema que nuestro autor encuentra de por medio, consiste en la demostración del carácter individualista y el peso que recae en el sujeto, dentro de las formas de conocimiento vigentes.¹⁴¹ Esta intersubjetividad falsea la idea de comunidad y totalidad social, al hacer de las relaciones constructos rígidos según jerarquías y roles sociales establecidos. A diferencia de aquellas ciencias sociales de corte moderno y colonial, que asumen la primacía del científico social, el pensamiento crítico presenta objetivos éticos y normativos.¹⁴² Para el caso concreto del área latinoamericana, se puede observar que:

La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así

¹⁴⁰ Nada más claro para referirse al sujeto, que la consigna cartesiana propia de la modernidad: “Cogito, ergo sum” (“Pienso luego existo”), en donde se antepone al sujeto y, posteriormente, se vislumbra a éste en el actuar. Así, el sujeto se constituye en sí y ante sí mismo en un discurso reflexivo. En términos epistemológicos, esta consigna puede presentarse problemática debido a que niega la intersubjetividad social en la producción de conocimiento y, al considerar que el sujeto es idéntico a sí mismo, devela su carácter individual.

¹⁴¹ Quijano no se introduce en los debates de corte posmoderno sobre la cuestión del “sujeto histórico”, debido a que considera que esta concepción remite a la herencia hegeliana no completamente invertida en el materialismo histórico. “Es en una cierta mirada teleológica de la historia y a un ‘sujeto’ orgánico o sistémico portador del movimiento respectivo, orientado en una dirección determinada. Tal ‘sujeto’ sólo puede existir, en todo caso, no como histórico, sino, bien al contrario, como metafísico.” *Ibid.*, p. 370.

¹⁴² Dentro de la propuesta epistemológica que plantea Quijano, encontramos un desprendimiento entre la realidad del positivismo y el relativismo escéptico del posmodernismo. “No solamente el científico no puede conocer la cosa en sí –señalan Prigogine y Stengers- sino que las preguntas que pueden hacerse no tienen pertenencia alguna para los verdaderos problemas de la humanidad; ni la belleza, ni la libertad, ni la ética son objeto de conocimiento positivo, o sea de ciencia: pertenecen al mundo noumenal, dominio de la filosofía, totalmente extraño al mundo de los fenómenos” en: Germaná Cesar, “Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales en América Latina”, en *Sociológica*. Revista del Colegio de Sociólogos del Perú. No. 1, agosto 2009, p. 65-66.

como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistemática.¹⁴³

Para Quijano la cuestión de la racionalidad y totalidad en el conocimiento no se restringe a un enfoque plenamente cognoscente, sino que, por mucho, se relaciona con las prácticas sociales y las formas en que históricamente éstas se han organizado. En una lectura remota a los principales exponentes de las ideas modernas –en el amplio sentido filosófico–, el sociólogo sostiene que ya desde el Conde de Saint-Simón, la cuestión de la totalidad se encontraba vinculada a una propuesta de cambio social revolucionario.¹⁴⁴

Cabe recordar que la racionalidad/modernidad europeo-occidental no simplemente representó un conflicto entre la Iglesia –vista ésta como una institución de poder, conocimiento y regulación social– y la religión –entendida como una serie de creencias y formas de dar sentido a la existencia humana–; sino que constituyó un replanteamiento de las relaciones urbanas, capitalistas y políticas, referentes a la formación de los estados-nación. Así mismo, en su carácter expansionista y globalizado, la llamada racionalidad/modernidad afianzaba la noción colonialista del mundo.¹⁴⁵ Como una de las propuestas de cambio epistemológico nos dice que:

La desacralización de la autoridad de la producción y comunicación de la experiencia y del conocimiento fue legitimada y consolidada con el encuentro entre Europa y América. En adelante, todo conocimiento deberá su producción y su legitimidad al empleo de las propias

¹⁴³ Quijano, *Colonialidad y modernidad/ racionalidad*, p.12.

¹⁴⁴ El conde Henri de Saint-Simón fue un pensador francés del siglo XIX, asociado a la corriente de los socialistas utópicos. Contrario a lo que la mayoría de estos filósofos concibieron en su afán por vislumbrar un mundo con mayores beneficios sociales, políticos y culturales, Saint-Simón optó por hacer una crítica a la formación social que surgió con la Revolución Francesa. Su propuesta se basaba en una distribución equitativa de la riqueza para erradicar la pobreza y las guerras entre naciones.

¹⁴⁵ Quijano, *Colonialidad y modernidad/ racionalidad*, p. 17.

actitudes humanas de hacer experiencias comunes a todos. Es decir, de comunicar sus descubrimientos, de aprehender y de usar los mismos elementos cognitivos.¹⁴⁶

Más allá de las críticas que se realizan a la cuestión epistemológica del sujeto-objeto, es preciso mostrar su articulación cultural para designar las pautas establecidas por las sociedades europeas. En este sentido, Occidente construye su identidad en oposición a lo que se encuentra fuera de ella, esto es, culturas inferiores que no pueden ser catalogadas como sujetos autónomos. Según se ha planteado, al referirnos a los “objetos”, se considera que forman parte de la naturaleza y, en este espacio, se encuentran como partes externas al sujeto. Ante dicha premisa, Quijano infiere que:

Para esa percepción “europea” u “occidental” en plena formación, esas diferencias fueron admitidas ante todo como desigualdades, en el sentido jerárquico. Y tales desigualdades son percibidas como de naturaleza: sólo la cultura europea es racional, puede contener “sujetos”. En consecuencia, las otras culturas son diferentes en el sentido de ser desiguales, de hecho inferiores, por naturaleza. Sólo pueden ser “objetos” de conocimiento y/o prácticas de dominación.¹⁴⁷

El peruano propone una ruptura epistemológica al entender que el cambio de paradigmas –propuesto por pensadores como Wallerstein o Khun- sigue inmerso, desde un enfoque espacio-temporal, dentro de la lógica del pensamiento occidental. Si se considera que el pensamiento crítico se deslinda precisamente de aquellas nociones modernas que subjetivizan una visión concreta, Aníbal Quijano se deslinda del pensamiento crítico de corte eurocéntrico a partir de la identificación del eje articulador colonial.

El pensamiento crítico eurocéntrico ha estado aprisionado en el marco epistemológico de la modernidad, donde la idea de un progreso ineludible llevado adelante por el desarrollo de las fuerzas

¹⁴⁶ Quijano, *Modernidad, identidad y utopía*, p.28.

¹⁴⁷ Quijano, *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, p. 16.

productivas y por las luchas de clases que la expresa, ha sido una de sus ideas fuerza. El pensamiento crítico fronterizo, por el contrario, ha puesto en el eje de sus reflexiones la colonialidad de las relaciones de poder. De ahí que su preocupación central gire en torno a la descolonización de las estructuras de poder como punto de partida para la efectiva democratización de la vida social.¹⁴⁸

Para Quijano, el patrón eurocéntrico de conocimiento tiene una ligazón profunda con el funcionamiento actual del capitalismo pero, precisamente porque el patrón de poder moderno/colonial se encuentra en una reciente crisis, no sólo en el ámbito teórico, sino por demás en el social y político, dichas limitaciones epistemológicas deben pensarse desde una nueva perspectiva.

Con base en las estructuras de tipo descolonizador entre el saber y el conocer, se relacionan los aspectos simbólicos que marcan y han marcado las relaciones sociales y que, como hemos analizado más arriba, condicionan a los sujetos dentro de un marco de convergencia histórica y geocultural.

Hay que desprenderse de una buena vez de la perspectiva epistémica de carácter eurocéntrico por dos razones, una es la perspectiva básicamente racista, segundo es una perspectiva dualista que ha llevado a esta idea de la explotación de la naturaleza y que legitima y justifica la explotación de unos sobre otros como natural.¹⁴⁹

Lo que el enfoque MC y las teorías decoloniales intentan realizar no sólo de manera teórica sino práctica, consiste en reconocer primeramente la manera en que distintas subjetividades son negadas en el plano mundial y cómo éstas se relacionan a partir de una racialización. Una vez que se ha tomado conciencia de dicha situación, según se sostiene por estos autores, es necesario cambiar los términos establecidos a partir de los cuales dichas relaciones se han consolidado

¹⁴⁸ Germaná, *Una epistemología otra...*, p. 51.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 63

Percepción utópica de la sociedad

Pensar en otras formas posibles de estructuración social y racional son dos elementos que atraviesan, como ya se ha visto, el proyecto decolonial desde el trabajo presente en la red modernidad/colonialidad, así como en la propuesta de Quijano. En éste, incluso la noción de lo que comúnmente se denomina *utópico* cobra otro sentido.

Es común asociar la ensoñación a la utopía. Si partimos de que los sueños son constructos mentales apartados de la realidad y ligados quizá más a un sentido inconsciente, de inmediato se pensará en la utopía como un aspecto irreal y de poca efectividad. Lo que Quijano propone, a partir de dicha asociación, es pensar la propuesta utópica dentro de un marco de posibilidad y cambio concreto, resultado de atravesar el cerco que divide lo real de lo imaginario, según una representación estética.¹⁵⁰

[...] toda utopía, es engrandada como búsqueda de liberación de una sociedad respecto a un orden presente y de su específica perspectiva de racionalidad. La utopía proyecta una alternativa de liberación en ambas dimensiones. Implica, de ese modo, una subversión del mundo, en su materialidad tanto como en su subjetividad. Por su lado, toda subversión estética implica igualmente una subversión del imaginario del mundo, una liberación de ese imaginario respecto a los patrones que lo estructuran y al mismo tiempo lo aprisionan. Toda estética nueva tiene, en consecuencia, carácter utópico.¹⁵¹

¹⁵⁰ “[...] en el siglo XVIII, la *aesthesis* fue apropiada por el pensamiento imperial y transformada en *aestética*, sentimiento de lo bello y lo sublime. En el correr de los últimos tres siglos, lo sublime pasó a segundo plano y lo bello totalizó la estética y quedó limitada al concepto de *arte*. En suma, colonialidad del poder remite a la compleja matriz o patrón de poder sustentado en dos pilares: el conocer (epistemología), entender o comprensión (hermenéutica) y el sentir (*aesthesis*).” *Ibid.*, p. 12.

¹⁵¹ Quijano Aníbal “Estética de la utopía”, en *Revista David y Goliath*, Dossier “Identidad, cultura y sociedad ¿qué cosa! ¿no?”, CLACSO, Año XIX, No. 57, oct. 1990, p. 34.

Aunque toda utopía lleva en su proyecto un sentido estético, sólo una estética de corte subversivo lleva elementos utópicos. Mientras que en el campo de lo utópico se presentan elementos asociados a la esperanza, los sueños y las alternativas; en el plano estético se apuesta, desde la acción subversiva, al cambio y la liberación de estructuras fijadas. En ambos casos, el poder es el articulador y el enemigo común. De esta manera, Quijano afirma que toda estética que no se enfrente con el poder, no podrá constituir un orden de percepción y racionalidad diferente, sea este individual o colectivo.

La crítica de las relaciones de poder vigentes o que apuntan como alternativas, que no se encierre en la denuncia, sino también se oriente al debate de una racionalidad alternativa, no se dirige únicamente a las relaciones sociales, sino también a las relaciones intersubjetivas que están tramadas con aquellas.¹⁵²

Al momento de cuestionar el orden social, las necesidades deben verse más que como imágenes, como la previsión de salidas y racionalidades alternativas. Si se sigue el enfoque del sociólogo peruano, el poder actual de transformar este mundo se presenta como la estética de la utopía. Considera que si el derrumbe de las esperanzas –“socialismo realmente existente”- es ya de por sí grande, más aún debe serlo la utopía misma. “Porque la utopía de la liberación social no puede ser resuelta, en América Latina, sin resolver la utopía de su identidad, aquí más que en lugar alguno de este mundo, será requerida una estética de la utopía.”¹⁵³

Hemos visto que Quijano se introduce en el debate sobre la modernidad. Para él se muestra como la finalidad de poder pensar de diferente manera la relación existente entre los procesos históricos y los actores sociales de América Latina. Esto es, enfocarlos a partir de una mirada en donde las perspectivas coloniales sean rebasadas y sea posible constituir otra manera de conocer y relacionarse.

¹⁵² *Ibid.*, p. 35.

¹⁵³ *Ibid.*, p.37.

La falsa idea de que América fue introducida casualmente como un ente "pasivo" en la etapa de la modernidad, en dicho autor es desmentida cuando encuentra en el "descubrimiento de nuevas tierras", el elemento central para comenzar a discutir sobre otras modalidades de existencia social.

A partir de este encuentro se implementó la visión racionalista para dar cuenta de los nuevos descubrimientos y situar al hombre como ente generador del conocimiento, en su sentido aislado y unívoco. Así, las prácticas culturales que se manifestaron a partir de estos constructos, fue lo que filosóficamente conocemos como modernidad.

El sociólogo distingue entre modernidad y modernización. Mientras que la primera categoría se origina históricamente a partir del choque cultural entre Europa y América, la segunda consiste justamente en el proceso de sometimiento que implicó dicho acontecimiento. Esto es: *"en la recepción plena del modo de producir, de los estilos de consumir, de la cultura y de los sistemas de organización social y política de los países del capitalismo desarrollado"*¹⁵⁴, sobre todo pasada la Segunda Guerra Mundial.

Para la teoría de la modernización, América Latina se expandía en dos espacios claramente diferenciados: las sociedades premodernas, con relaciones sociales basadas en 'el carácter sagrado de la tradición', como señalaba Max Weber; y en las sociedades modernas, que tenían los rasgos de las sociedades capitalistas, basadas en la racional forma de la ganancia, el mercado y el trabajo asalariado. En estas condiciones, el desarrollo es concebido como modernización; esto es, un proyecto evolucionista que significaba salir de la sociedad tradicional y alcanzar la sociedad moderna.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Quijano, *Modernidad, identidad y utopía...*, p. 46.

¹⁵⁵ Germaná, *Una Epistemología otra...*, p. 53.

Quijano insiste en que el pensamiento utópico no debe ser visto únicamente dentro de sus antiguas concepciones quiméricas y arbitrarias, para comenzar a enfocarse en una visión de posibilidad, en “un proyecto de re-construcción del sentido histórico de una sociedad”.

Se tiene entonces un espacio de experiencia, pero también un horizonte de expectativa en donde las consecuencias de los sucesos actuales que fueron producto de prácticas antiguas de dominación y opresión, son ahora portadores de un camino desde donde se piensen y realicen alternativas de contingencia.¹⁵⁶ La idea de que el mundo existe según lo que se puede asir y conocer, se encuentra rebasada no sólo por lo empíricamente dado, sino por el abanico de posibilidades existentes en dicha realidad.

¹⁵⁶ Según explica Walter Dignolo, al ligar la propuesta decolonial con las ideas manifestadas por el filósofo Reinhart Koselleck “[este] ha identificado y caracterizado la ‘conciencia de los tiempos modernos’ en términos de una diferencia creciente entre ‘el espacio de la experiencia’ y ‘el horizonte de expectativas’. “Mi tesis -dice Koselleck-, consiste en que en los tiempos modernos la diferencia entre experiencia y expectativa se ha expandido de manera creciente: para ser más preciso, entiendo que la modernidad está entendida como una edad nueva con respecto a los tiempos desde los cuales las expectativas se han ido distanciando cada vez más de las experiencias previas”. En: Dignolo, *Desobediencia epistémica...*, p.115.

CONCLUSIONES

Esta investigación ha tratado de exponer y argumentar algunas cuestiones básicas acerca de las nociones eurocéntricas, desde un enfoque histórico y social. El debate concerniente a la crítica al eurocentrismo ha servido para dar cuenta de los marcos de representación política, social y cultural que se han establecido en la región latinoamericana y que han servido para sostener una epistemología de corte hegemónico.

Esta situación de hegemonía, a su vez, ha girado en torno a un proceso que se abrió sólo con la presencia de América Latina en un espacio mundial: la modernidad capitalista. A pesar de que el trabajo no penetró en un análisis detallado de las relaciones del capital presentes a partir de dicha etapa histórica, se precisó que el eurocentrismo es netamente una ideología propia del capitalismo, aunque este, por sí mismo y en su acepción simple de capital, no sea exclusivamente europeo.

Al revisar los trabajos expuestos tanto por Wallestein como por Quijano, es posible observar que ambos concuerdan en que no fue el ‘descubrimiento’ el que integró América a una existente economía capitalista; sino que la economía capitalista, tal como actualmente la entendemos, no pudo existir sin el descubrimiento y conquista del nuevo continente. Mientras que para Wallerstein el capitalismo histórico tiene una historia en sí mismo, para Quijano el capitalismo es sólo una esfera de la matriz o patrón colonial de poder.

De esta manera se instauró una tendencia universalista, al tiempo que se conformó una separación entre países centrales – aquellos que expresaban un crecimiento acelerado a través de mecanismos de dominación- y países periféricos – dependientes de estos primeros-, según el análisis del Sistema-Mundo expuesto por el norteamericano Immanuel Wallerstein.

Es preciso distinguir que Quijano muestra cómo es que la modernidad, al ser inherente al momento de la ilustración, tuvo un despegue en América Latina debido a que en esta parte del mundo también se crearon instituciones que fomentaban la transmisión de ideas y el estudio minucioso de un conocimiento racional. En

diálogo directo con Wallerstein, sostiene que fue así que existió una división del conocimiento y, más específicamente, de las ciencias sociales, en paralelo con el proceso moderno-mundial.

Es innegable percatarnos de la existencia de elementos de corte europeo en la conformación de las identidades latinoamericanas – un tema por demás complicado no sólo desde el ámbito filosófico, sino por demás desde el político y el cultural-, pero es posible distinguir en la propuesta del grupo heterogéneo de autores que analizan la Modernidad/Colonialidad, así como específicamente en las aportaciones del sociólogo peruano Aníbal Quijano, una manera en que se retoman elementos de análisis respecto al reconocimiento de epistemologías y prácticas disociadas del Viejo Mundo.

De la crítica al eurocentrismo se da un salto quizá obligado a la crítica a la modernidad. En este sentido, los elementos enarbolados por dicho proceso, tales como el fomento a la razón, la práctica democrática, el progreso y la igualdad, se presentan de maneras poco sustentables en el continente americano. Tal como lo menciona Enrique Dussel, se pasa de un “Yo pienso” a un “Yo conquisto”, lo cual, asimismo, marca una diferencia respecto a los individuos que se encontraban fuera de los márgenes civilizados. Nuevamente es posible comprobar que las jerarquizaciones se hicieron presentes por un lado, mientras que, por otro, se tenía una aspiración por homologar los procesos culturales.

En cuanto al análisis de las teorías poscoloniales – expuestas por académicos indios establecidos desde espacios periféricos-, es posible identificar cómo fue la evolución de las ideas que cuestionaron el orden hegemónico y colonial en sintonía con la propagación de los estudios culturales y sus alcances desde las diversas escuelas norteamericanas y francesas y, más tarde, puede ser ubicada su introducción en Latinoamérica. Precisar, como hemos hecho en este trabajo, la diferencia existente entre los términos colonialismo, subalternidad e imperialismo, ha servido para delimitar con mayor precisión el alcance de los estudios poscoloniales.

Ha sido posible reconocer que una de sus propuestas centrales se concentra en la asignación de valores epistemológicos diferentes a los establecidos por el eurocentrismo, mismos que brinden alternativas para comprender a las sociedades y culturas desarrolladas en América Latina. “Hacer hablar al sujeto subalterno” ha implicado, no sólo el reconocimiento de éstos sujetos en la historiografía tradicional y en la propia academia, sino desmitificar la manera en que han sido representados. La construcción de sujetos dentro de un proyecto político, social y cultural ha sido inevitable.

Nuevamente el aspecto racial es determinante en la conformación de éstos sujetos, quienes son analizados no sólo por la posición social a la que pertenecen, sino por la asignación de roles específicos de acuerdo a formas de dominación e identificación fenotípica. El sujeto colonizado no sólo es parte inherente de un proceso de dominación, sino que se integra en el sistema-mundo según pautas de comportamiento y actividades específicas que se establecen según valores universales.

Otro de los elementos que aportan los estudios poscoloniales a la construcción de un saber nuevo, es la presencia de un “otro” o “tercero”, lo cual enfatiza la idea de pensar más allá de los juegos dicotómicos, y del tradicional sujeto-objeto, propio de la ciencia moderna. Hay que recordar, además, que el proceso poscolonial no sólo se traduce en una sucesión histórica que culmina con el fin del orden colonial; sino que, como sostiene Aníbal Quijano, se mantiene en la práctica de sujeción.

Así, la conformación del proyecto “Modernidad/Colonialidad” encabezado por estudiosos latinoamericanos, especializados en diferentes áreas de las ciencias sociales y las humanidades, establece un vínculo entre las propuestas iniciales de las teorías poscoloniales, los estudios subalternos y la realidad de los sujetos latinoamericanos a lo largo de la historia, al presentar una nueva visión desde la práctica emancipatoria: la decolonialidad.

Al valorar elementos que tengan en cuenta la lógica de diferencia entre lo “otro” y lo “propio”, las posturas decoloniales reconsideran aspectos propios de la deshumanización y la negación de saberes y prácticas alternativas. El poder y el saber que opera, bajo las concepciones modernas, bajo la óptica de este tipo de estudios evita caer en universalismos que engloben en un solo núcleo o *totalidad*, los saberes y las prácticas sociales. Con esto, la enumeración de los postulados básicos expuestos por Arturo Escobar para el grupo Modernidad/Colonialidad, han servido para tener en claro las propuestas centrales y los objetivos de dicha red de investigadores del Sur.

Si bien en el pensamiento latinoamericano existen elementos que destacan la importancia de generar un conocimiento propio, el trabajo de Aníbal Quijano abre una brecha importante desde la cual se puede destacar y rastrear históricamente un proceso que ha sido persistente en el continente. Me refiero a la ya estudiada *colonialidad del poder*. Esto, en sintonía con la cuestión de la hibridez, planteada por las teorías poscoloniales, resulta de un proceso en el cual la diferencia es un elemento esencial para analizar un panorama social amplio, desde los espacios intermedios y las fronteras existentes no sólo política, sino también epistémicamente.

La propuesta de Quijano es clara, analiza el pensamiento latinoamericano desde el tipo peculiar de relaciones eurocentradas dentro de un marco histórico atravesado por un origen colonial, presente hasta la fecha. A partir de una perspectiva histórica, la llamada colonialidad del poder que propone Quijano, se presenta con la aniquilación de las culturas aborígenes a lo largo del continente. De esta manera, puntualiza algunos de los rasgos característicos que pueden identificar este proceso de colonialidad y, asimismo, sustentar su persistencia. Su aportación más destacada, como se ha presentado reiteradamente, la podemos encontrar en la designación del concepto de *colonialidad del poder*, como eje articulador y persistente en América Latina para la sustentación de actividades de dominación y clasificación social.

Uno de los primeros elementos que se exponen en su obra, dentro de este patrón de dominación, se encuentra en la valoración de la categoría de “raza” como elemento histórico pero también social a partir de la relación que se tiene con otras culturas. La jerarquización de razas y/o culturas superiores o inferiores es quizá la valoración que destaca el análisis que, además, se asocia a la formación de sociedades y a la estratificación del trabajo. La clasificación racial, como marcación de las necesidades y del control del trabajo es un patrón histórico permanente que da cuenta de los conflictos sociales.

Por otro lado, el análisis denominado heterogeneidad histórico-estructural, implica el estudio de la llamada *totalidad* como un espacio en donde, primeramente, se reconoce la variedad de procesos económicos, culturales, políticos y sociales implícitos en un espacio determinado. Consiste en identificar que el capital no se reduce a un modo de producción específico y que, a su vez, en el terreno de su despliegue, en un mismo tiempo y espacio determinados pueden converger distintas formas de trabajo. Quijano designa con el concepto de *desprendimiento*, aquellas prácticas que se deslindan del orden lineal y eurocentrado de la historia. En este sentido, tanto el proceso social, como el conocimiento en el área latinoamericana implican el reconocimiento de una totalidad heterogénea y abierta.

Así, pudimos ver, en el curso de este texto, cómo la relación entre eurocentrismo, modernidad, capitalismo y colonialidad mantienen una estrechez por demás inconmensurable. Y, en cada una de éstas conceptualizaciones, que implican fuertes debates y generación de conocimientos nuevos, la presencia de Aníbal Quijano ha sido fundamental y se ha mantenido como un referente vigente no sólo desde un sentido teórico, sino por demás crítico y activo si es necesario preguntarse por acontecimientos latinoamericanos.

Bibliografía:

- Aguilar M. Alonso, et al., “Heterogeneidad estructural y capitalismo del subdesarrollo” en *En torno al capitalismo latinoamericano*, México, Instituto de Investigaciones Económicas, 1977.
- Alatas Syed Farid, “El eurocentrismo y la necesidad de repensar la enseñanza de ciencias sociales”, en *Revista del sur*. N° 159, Montevideo, enero-marzo 2005.
- Amin Samir, *El eurocentrismo: Crítica de una ideología*, México, Siglo XXI, 1989.
- Bhabha Homi, “La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo”, en: *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 1994. p. 91-110.
- Busso Hugo, “Crítica al eurocentrismo como obstáculo epistemológico. Perspectivas de la filosofía latinoamericana”, en *Solar*, N° 5, año 5, Lima-2009, p. 59-80.
- Caba, Sergio y García Gonzalo, “La denuncia al eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano y la problemática de la universalidad del conocimiento” en: *POLIS Revista Latinoamericana*, No. 38, 2014, pg. 38.
- Castro-Gómez Santiago y Mendieta Eduardo, *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Coronado del Valle Jaime, “Notas sobre una definición del poder: el itinerario de una reflexión crítica” en Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Lima, Perú, CECOSAM, 2001, p. 26-1
- *Diccionario del pensamiento alternativo*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Dussel Enrique, “Europa, modernidad y eurocentrismo” en: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. p. 41-52.

- Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad*, México, UNAM/El equilibrista, 1997.
- Escobar Arturo, “Mundos y conocimiento de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano” en: *Tabula Rasa*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, núm. 1, enero-diciembre, 2003, p. 51-86.
- Gandarilla Salgado José G., *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*, Barcelona/México, Anthropos Editorial/ UNAM/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2012.
- Gandarilla Salgado José G. y Fierro Ernesto, “Visiones del poder y potencial utópico decolonial. Hacia el análisis de una nueva totalidad heterogénea” en: José G. Gandarilla Salgado (Coord.), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, UNAM/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014. p.229-251.
- Germana César, “El incierto futuro de las ciencias sociales en América Latina”, en *Boletín Onteiken*, No. 10, nov. 2010, p. 23-34.
- _____, “Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales en América Latina”, en *Sociológica*. Revista del Colegio de Sociólogos del Perú. No. 1, agosto 2009, p. 49-97 [También publicado en *Nómadas*, Colombia, No. 32. Abril 2010, p. 211-221].
- Gaytán Zamudio Rebeca Mariana, “Latinoamericanismo y poscolonialidad” en: José G. Gandarilla Salgado (Coord.), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*, México, UNAM/ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2014. p. 365-383.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2009.
- Klor de Alva J. Jorge, “La poscolonización de la experiencia (latino) americana. Una reconsideración de los términos ‘colonialismo’, ‘poscolonialismo’ y ‘mestizaje’” en: Pablo Sandoval (Coord.), *Repensando la subalternidad*.

Miradas críticas desde/sobre América Latina, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2010. p. 107-153.

- Lander Edgardo, “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000. p. 11-37.
- López Nájera Verónica Renata, “¿Será posible el Sur?: crisis de paradigmas en el pensamiento crítico latinoamericano”, tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- Maldonado Torres Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto” en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.
- Mascareño, A. y Chernilo, D., “Obstáculos y perspectivas de la sociología latinoamericana.”, en: M. Estrada y R. Millán (eds). *La teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhman a prueba: horizontes de aplicación en la investigación social en América Latina*. México, Colegio de México, 2010.
- Mignolo Walter, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa, 2007. p. 43.
- _____, *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo, 2010.
- Miranda Pacheco Mario, ““Modernidad, posthistoria y globalización” en: *Signos y figuraciones de una época. Antología de ensayos diversos*, México/Bolivia, UNAM/FFyL/Plural editores, 2004, p. 109-182.
- O’Gorman Edmundo, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Omar Sidi Mohamed, *Los estudios poscoloniales. Una introducción crítica*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2008.

- Pajuelo Teves Ramón, “Anotaciones sobre raza/etnia, derechos humanos (y utopía)” en Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Lima, Perú, CECOSAM, 2001, p. 109-113.
- _____, “El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder”, en: *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Danilo Mato (Comp.), Caracas, Venezuela, CLACSO, 2002.
- Quijano Aníbal, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, selección y prólogo Danilo Assis Clímaco, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2014.
- _____, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- _____, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en: Lander, Edgardo (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000.
- _____, “La nueva heterogeneidad estructural en América Latina”, en *¿Nuevos temas o nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Heinz R. Sonntag (Ed.), Caracas, Nueva Sociedad/UNESCO, 1989.
- _____, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of world-systems research*, Vol. 6, Núm. 2, Summer/fall 2000, p. 342-386.
- _____, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en ANUARIO MARIATEGUIANO. Vol. IX, Nº. 9, 1998, p. 113-122, Lima-Perú.
- _____, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Trayectorias*, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León, Año 4, No. 7/8, septiembre 2001-abril 2002, p. 58-90.
- _____, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. En *Perú indígena*. No. 29. Vol. 13. Perú, 1991, p. 11-20.

- _____, “Las paradojas de la colonial/modernidad/eurocentrada”, en *Hueso Humero*, no. 53, 2007, p. 30-59.
- _____, “Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina”, Entrevista de Jaime Ríos, en *Sociológica. Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, no. 1, agosto, 2009, p. 19-41.
- _____, “La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana” en: Briceño-León Roberto y Sonntag Heinz R. (editores), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. CLACSO, Nueva Sociedad, 1998.
- _____, “Un fantasma recorre el mundo”, en *Revista Estudios Avancados*, v.12 n.34 São Paulo sep./dic. 1998.
- _____, “Estética de la utopía”, en *Revista David y Goliath*, Dossier “Identidad, cultura y sociedad ¿qué cosa! ¿no?”, CLACSO, Año XIX, No. 57, oct. 1990, p. 34-37.
- _____, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en *Modernidad y universalismo*, Edgardo Lander (Ed.), Caracas, UCV/UNESCO/Nueva Sociedad, 1991, p. 26-42.
- _____, “Aníbal Quijano: Diálogo sobre la crisis y las ciencias sociales en América Latina. Entrevista de Jaime Ríos”, en *Sociológica Revista del Colegio de Sociología del Perú*, año 1, no. 1, agosto, 2009, p. 21.
- _____, “¡Qué tal raza!”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 2000, vol.6, No. 1, p. 37-65.
- _____, “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas” en *José Carlos Mariátegui y Europa*, Lima, Editorial Amauta, s/a, p. 167-188.
- _____, “Otra noción de lo público, otra noción de lo privado”, en *Revista de la CEPAL*, Santiago de Chile, ONU/CEPAL, agosto, 1988, p.101-115.
- _____, _____,
“Florestan Ferández: una biografía completa” en *Estudios Avancados*, vol. 10 No. 26 São Paulo Jan/Apr. 1996.

- _____, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina” en: *Estudios Avanzados*, Núm. 19 (55), 2005 [También publicado en Oliver Kozlarek (Coord.), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad*, Buenos Aires, Biblos, 2007]
- _____, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en: Edgardo Lander (Ed.), *Modernidad y universalismo*, Caracas, UCV/UNESCO/Nueva Sociedad, 1991, p. 26-.42 [También se publicó en *Modernidad, identidad y utopía*, Lima, Perú, Sociedad y política, 1988.]
- Restrepo Eduardo y Rojas Axel, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Colombia, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- Said Edward W., *El mundo, el texto y el crítico*, traducción de Fátima Andreu, México, UNAM/Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, 2011.
- Snow C.P., *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, London y New York, 1959.
- _____, *The Two Cultures: and A Second Look*, An expanded version of *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- Spivak Gayatri C., “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” traducción de José Amícola en *Orbis Tertius*, III (6), 1998 (1ª ed. en inglés, 1988), p.1-44.
- Vega María José, “La epistemología de Foucault y la crítica de Said” en *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica, 2003, p. 78-94.
- Wallerstein Immanuel, *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México, Siglo XXI, 2005.
- _____, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2002.

- Wallerstein Immanuel y Quijano Aníbal, “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial” en *RICS*, no. 134, diciembre 1992, p. 583-591.
- Walsh Catherine, “(Re)pensamiento crítico y (De)colonialidad” en: *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito, Ecuador, Universidad Andina Simón Bolívar, Ed. Abya-Yala, 2005. p. 13-35
- _____, “Introducción” en: *Pensamiento crítico y matriz colonial*, Quito, UASB/Abya Yala, 2005.
- Weber, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2011.

Sitios de internet:

- Bravo Víctor, “¿Poscoloniales, nosotros? Límites y posibilidades de las teorías poscoloniales.”, [en línea], <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/poscol.pdf>>, fecha de consulta: 11 de mayo de 2014.
- Chakrabarty Dipesh, “Una pequeña historia de los estudios subalternos” traducción de Raúl Rodríguez Freire, [en línea], <http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf> , fecha de consulta: 27 de mayo de 2014.
- Fernández Nadal Estela, “Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana actual”, [en línea], <http://www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-24/los-estudios-poscoloniales-y-la-agenda-de-la-filosofia-latinoamericana-actu>>, fecha de consulta: 23 de abril de 2014.
- Gimenez Gilberto, “El debate contemporáneo sobre el estatuto de las ciencias sociales”, [en línea],

- <<http://www.paginasprodigy.com/peimber/ELDEBATE.pdf>>, fecha de consulta: 21 de Agosto de 2013.
- Lander Edgardo, “Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano” [en línea], <<http://www.tni.org/sites/www.tni.org/archives/archives/lander/eurocentrismo.pdf>>, fecha de consulta: 27 de abril de 2015.
 - Mignolo Walter, “Herencias coloniales y teorías poscoloniales” [en línea], <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Mignolo.pdf>>, fecha de consulta: 19 de marzo de 2014.
 - Pajuelo Ramón, “Del ‘poscolonialismo’ al ‘posoccidentalismo’: una lectura desde la historicidad latinoamericana y andina”, [en línea], <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/epram.pdf>>, fecha de consulta: 12 de marzo de 2014.
 - Quijano Aníbal, “Poder y derechos humanos” en Carmen Pimentel Sevillana (Ed.), *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*, Lima, Perú, CECOSAM, 2001, p. 9-25. También publicado en el periódico Manantial “Enseñar a pensar” del Instituto de pensamiento y cultura en América Latina, s.p.i, [en línea], <<http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/PODER%20Y%20DERECHOS%20HUMANOS.pdf>>, fecha de consulta: 10 de marzo de 2014.
 - Quintero Pablo, “La teoría postcolonial desde América Latina: Una introducción al proyecto modernidad/colonialidad/descolonialidad” Programa especial preparado para la Cátedra Bolivariana. Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires, Mayo de 2010, [en línea], <<http://www.cepes-argentina.org.ar/documentos/ao3.pdf>>, fecha de consulta: 25 de febrero de 2014.
 - Robotham Don, “El poscolonialismo: el desafío de las nuevas modernidades”, [en línea], <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/EL%20POSCOLONIALISM>

[O%20EL%20DESAF%C3%8DO%20DE%20LAS%20NUEVAS%20MODERNID
ADES.pdf](#)>, fecha de consulta: 20 de febrero de 2014.

- Spivak Gayatri C., “Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía”, [en línea], <<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/spivak.pdf>>, fecha de consulta: 27 de mayo de 2014.
- _____, “¿Puede hablar el subalterno?” nota introductoria de Santiago Giraldo, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 90, enero-diciembre 2003. p. 297-364, [en línea], <<http://es.scribd.com/doc/31389172/Spivak-Puede-hablar-el-subalterno>>, fecha de consulta: 19 de mayo de 2014.
- Young Robert J.C., “¿Qué es la crítica poscolonial?”, traducción de María Donapetry, [en línea], <<http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf>>, fecha de consulta: 6 de febrero de 2014.