

Aníbal Quijano (ed.)

DES/COLONIALIDAD y BIEN VIVIR

*Un nuevo debate en
América Latina*

CÁTEDRA AMÉRICA LATINA
Y LA COLONIALIDAD DEL PODER

EDITORIAL UNIVERSITARIA



Aníbal Quijano (ed.)

Des/colonialidad y bien vivir

Un nuevo debate en América Latina



UNIVERSIDAD RICARDO PALMA
EDITORIAL UNIVERSITARIA

CÁTEDRA AMÉRICA LATINA Y LA COLONIALIDAD DEL PODER

2014

Primera edición, diciembre del 2014

Cubierta y diseño: Raúl Huerta Bayes

Des/colonialidad y bien vivir

© Aníbal Quijano (ed.)

© 2014, Universidad Ricardo

Editorial Universitaria. Av. Benavides 5440.

Lima 33. Tlf. 708-0000. Anexos 8005, 8009, 8010

E-mail: editorial@urp.edu.pe

Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder

Universidad Ricardo Palma

Derechos reservados

ISBN N° 978-612-4234-13-2

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2014-18248

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Impreso en el Perú / Printed in Peru

CONTENIDO

Agradecimientos	9
Presentación	
Un nuevo debate latinoamericano	11
«Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder <i>Aníbal Quijano</i>	19
Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder <i>Rita Laura Segato</i>	35
Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las Ciencias Sociales de América Latina <i>César Germaná</i>	73
Felipe Guaman Poma, Clorinda Matto de Turner, Trinidad Enríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea <i>Carolina Ortiz</i>	101
Notas sobre «desigualdad», colonialidad y poder en América Latina <i>Jaime Coronado</i>	137
Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina <i>Pablo Quintero</i>	193

Colonialidad y des/colonialidad en América Latina.	
Elementos teóricos	217
<i>Julio Mejía</i>	
 Autores	 241

AGRADECIMIENTOS

La publicación de este libro ha sido posible gracias al apoyo del rector de la Universidad Ricardo Palma, Dr. Iván Rodríguez Chávez, a cuya lucidez se debe la fundación de la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, que se ha convertido en una referencia intelectual internacional.

Los textos fueron revisados con sus propios autores y a ellos les expresamos nuestro reconocimiento. Su contribución nos permite señalar que el actual trabajo teórico y este libro son expresiones de un esfuerzo colectivo.

Presentación

Un nuevo debate latinoamericano

Los textos reunidos en este volumen abordan algunas de las cuestiones centrales de un debate que, desde la década final del siglo anterior, está en desarrollo sobre todo en América Latina y ahora tiende a desplegarse mundialmente.

Para los fines y los límites de esta presentación no tendría cabida una exploración sistemática, o siquiera un recuento ordenado, de las principales dimensiones y de los ángulos de ese debate. Pero, por eso mismo, aquí es pertinente destacar que lo que emerge es, ante todo, un nuevo horizonte histórico de sentido, alternativo al que tiene procedencia y carácter europeo y eurocentrista y cuya hegemonía, aunque declinante, todavía es amplia dentro y fuera de América Latina. Desde este punto de vista, se trata de una subversión latinoamericana respecto del modo eurocéntrico de producción de intersubjetividad. En otros términos, de un proceso de producción de toda una perspectiva epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política, opuesta y alternativa al eurocentrismo.

Se trata, en consecuencia, de un nuevo debate latinoamericano. Eso implica, también, pues no podría ser de otro modo, una nueva América Latina o, como ha comenzado a ser mejor dicho, una América Latina Otra. Y de la misma manera, una Europa Otra, en fin, un Mundo Otro. En efecto, como ha sido más de una vez ya señalado, un tiempo histórico **otro** está en proceso de constitución y de emergencia, producido por la globalización y la crisis del patrón histórico de poder colonial/moderno/eurocentrado cuyo espacio/tiempo de fundación y de partida fue, precisamente, *Nuestra América Latina*. Sin ese tiempo histórico otro, la producción del nuevo horizonte histórico de sentido no sería posible.

De algún modo, en estos textos alienta una perspectiva esperanzada de poder habitar un mundo otro como portadores, agentes, testigos o

protagonistas de un tiempo histórico nuevo y de su propio horizonte de sentido, con sus conflictos, crisis, agonías y re/nacimientos. Sobre todo como latinoamericanos, tener lugar en el re/descubrimiento de América Latina, no solamente acerca de y en torno de ella misma, sino como el basamento y el comienzo de la historia global del mundo colonial/moderno/eurocentrado que ahora procesa su momento raigal de crisis.

Empero, no somos ajenos a una nueva y angustiosa inquietud. Porque al mismo tiempo, no solamente sabemos una historia otra de América Latina Otra, y queremos un Mundo Otro. Sabemos también que junto con la crisis de sus raigambres, el mundo colonial/moderno/eurocentrado está llevando a nuestra especie, *Homo sapiens*, a una mayor depredación del planeta que habitamos y que, como consecuencia, estamos ahora atrapados en la confluencia de las crisis del patrón histórico de poder colonial/moderno/eurocentrado, de un lado, y de la crisis climática del planeta Tierra, del otro lado. Y que esta vez quizá no se trata, como en análogos momentos históricos anteriores, solo o ante todo de la crisis y de la reorganización de nuestra existencia histórica, de la subversión de un patrón histórico de poder y de la producción y el comienzo de un nuevo tiempo histórico. Esta vez estaría, podría estar, en juego nuestra supervivencia como especie y quizá inclusive la de otros seres vivos del planeta.

¿Entre un «monstruo climático» y un «monstruo histórico»?

Cuando en octubre del 2012 ocurrió un inesperado y furioso asedio del clima sobre gran parte del territorio de los Estados Unidos —una tormenta tropical ingresó al mismo tiempo que un vasto frente frío polar y al juntarse produjeron un fenómeno tan devastador como imprevisto— la prensa de ese país lo denominó un «monstruo climático». Fue la primera de las agresiones climáticas que tienden a ser cada vez más frecuentes y más desastrosas para regiones y poblaciones enteras, como ocurrió en Filipinas, por ejemplo, no mucho después de Estados Unidos.

Lo que se debate hoy acerca de la crisis climática es, ante todo, su especificidad. En primer término, la hipótesis de que esta vez se debe a la conducta predatoria de nuestra especie sobre el planeta, pues el cambio climático, ahora una crisis climática, o, si se prefiere, un «monstruo climático», comenzó con lo que se llama el «efecto invernadero», cuyo origen, como es ampliamente discutido, se debe al tipo de industrialización de los países que hoy son el Bloque Imperial del mundo colonial/moderno (Estados Unidos, Europa Occidental), el mismo tipo proseguido después por Rusia, India y hoy, principalmente, China. Hay algunos, por cierto, para quienes el fenómeno se debe a la propia «revolución industrial».

En segundo término, y esto es ahora el nudo mismo de la cuestión, tienen creciente influencia y aceptación las afirmaciones de investigadores como James Lovelock¹ (2007), el primero en proponer desde hace décadas, por un tiempo solitariamente, que el cambio climático producido por la industria estaba en curso. El problema es que Lovelock sostiene ahora que el proceso es ya no solamente irreversible, implicando que cualquier cosa que se haga para evitarlo ya no puede tener ningún efecto, sino que en pocas décadas más tarde, gran parte del planeta estará calcinado y otros territorios estarán sumergidos en los océanos.

Si Lovelock tiene razón, no estaríamos tanto ingresando en un tiempo histórico nuevo, sino en el momento final de la más o menos prolongada historia humana. El «monstruo climático» podría devorarnos pronto.

De su lado, el hasta ahora indetenible curso de financiarización capitalista en el patrón de poder histórico colonial/moderno/eurocentrado, está comenzando a producir un auténtico «monstruo histórico».

Cuando a mediados de 1973, comenzaba la crisis actual del capitalismo colonial/global acelerando su actual curso de financiarización, tanto los economistas convencionales como los que siguen adheridos al «materialismo histórico» post Marx, continuaron convencidos de que

1 Consultar James Lovelock: *La venganza de la Tierra. La teoría de Gaia y el futuro de la Humanidad*. Barcelona: Ed. Planeta, 2007.

se trataba de una «crisis cíclica» del capitalismo industrial, a pesar del total estancamiento de la actividad productiva y del masivo desempleo consiguiente, que produjo la desintegración de las más características instituciones del capitalismo industrial (fábricas, sindicatos) y de las respectivas poblaciones sociales (trabajadores asalariados, clase obrera industrial), en especial en el mundo euro-norteamericano, inclusive en sus enclaves dependientes, coloniales o neocoloniales. No eran muchos los que llegaban a admitir una «crisis sistémica» del capitalismo.

Tal auténtico cataclismo histórico en el capitalismo industrial del mundo eurocentrado y eurocéntrico, comenzó por Estados Unidos y con una extraña, históricamente desconocida, asociación entre estancamiento productivo y una creciente inflación. Tal fenómeno no pudo ser, para la mayoría de los economistas y observadores convencionales, previsible, ni inteligible en sus perspectivas convencionales. «Stagflation» (*stagnation and inflation*) fue el término acuñado para nombrarlo por la gran prensa de ese país.

Se trataba de la primera gran explosión, masiva y mundialmente perceptible por fin, de un proceso que desde la década anterior venía mostrando las señas de un cambio fundamental en las relaciones capital-trabajo y en especial entre capital industrial y trabajo, por la continua y creciente disociación entre el plusvalor producido por la fuerza de trabajo industrial asalariado y la tasa de ganancias del capital industrial, mientras tendía a elevarse la tasa de ganancia de las formas especulativas de la inversión de capital. Esto es, ya no como recurso entre «ciclos» de retracción y de re-expansión del capital industrial, sino como una vía propia, ahora la vía principal, de inversión y de expansión de la tasa de ganancia. El capital perdía, de ese modo, el interés y la necesidad de fuerza individual y viva de trabajo.

El más prolongado período de prosperidad de la producción industrial capitalista entraba en su momento final. El empleo, la distribución de ingresos asociada a cada nivel, así como las correspondientes prácticas sociales democráticas fueron las inevitables víctimas. El capital no creará en adelante más empleo, salvo precarizado y flexibilizado, ni

libertades democráticas, ni sus correspondientes instituciones sociales y políticas.

El capitalismo sería llevado, de ese modo, a una creciente, pero novedosa financiarización. La especulación en el capitalismo, por su propio carácter está dirigida ante todo a la producción de una intersubjetividad lista para aceptar como no solo deseables, sino necesarias, las ingeniosas formas de actividad que son producidas para el mercado. Hay un componente de creatividad, sin duda, y al mismo tiempo, de fraude y de uso y abuso de poder en el mercado. De ese modo, la mercadería no es tanto un objeto, un producto tangible, sino un «servicio», un modo, una imagen, un estilo, un modo de vivir. La subjetividad, la intersubjetividad, es el centro del mercado y el objeto mismo del mercado. Desde la «stagflation», esa creatividad y la fraudulencia asociadas permitieron el rápido crecimiento de las ganancias del capital y su creciente concentración. Dadas esas condiciones, fue la especulación misma el origen de las sucesivas crisis financieras en el Sudeste Asiático, en Rusia, en México, en Brasil, hasta el estallido infausto de la célebre «burbuja» inmobiliaria en el más grande fraude financiero de la historia contemporánea en Estados Unidos desde el 2007, seguido de otros estallidos o «crisis» financieras. Cada una de tales «crisis» profundiza y consolida la brutal concentración de ingresos que hoy rige en el capitalismo mundial.

No tardarían mucho en activarse y ser percibidas las consiguientes implicaciones en las instituciones sociales respectivas, fábricas y complejos industriales, población obrera y técnica industrial asalariada, sindicatos o instituciones políticas, partidos políticos, estructuras administrativas estatales y sus respectivas poblaciones sociales, burocracias, técnicos, en la academia y en la prensa, y en un proceso de profundas y rápidas transformaciones, en cada uno de los ámbitos de práctica social institucionalizada de la existencia social.

Esos mismos procesos llevaron a la desintegración de lo que se nombraba «campo socialista» y en particular de la llamada Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) en toda Europa, a la transformación de China desde su imagen como uno de los centros del «so-

cialismo realmente existente» a desarrollarse como uno de los nuevos centros del «capitalismo realmente existente», esto es, en su actual fase financiarizada.

Las grandes luchas de los explotados/dominados/discriminados en el patrón de poder histórico colonial/moderno/capitalista/eurocentrado, dirigidas a la destrucción de ese patrón de poder, se saldaban con su derrota histórica. Es cierto que algunas de las modalidades de dicho patrón de poder (en particular el colonialismo y las formas no-salariales de explotación) habían sido arrinconadas, aunque no eliminadas del todo. También es cierto que habían entrado en crisis, es decir en un tiempo de abiertos y profundos conflictos, las más denigrantes formas de dominación social y de discriminación (raciales, étnicas, de género, de preferencias sexuales). Esto es, tendían a ser deslegitimadas y resistidas, pero no se pudo lograr que fueran erradicadas.

Las más profundas raigambres histórico-sociales de las ideas/imágenes de igualdad social, de libertad y autonomía individuales, la veta utopística de la colonial/modernidad que producía un horizonte histórico de sentido ambivalente y necesariamente subversivo e indeciso al mismo tiempo, fueron las fundamentales víctimas de esa histórica derrota. La desmoralización mundial que produjo el desocultamiento de la trágica perversión histórica que implicó el despotismo burocrático desde la URSS en adelante, produjo también el arrinconamiento de la subversividad de esa veta utopística, frente al desnudo pragmatismo y al cinismo de lo que dio en llamarse «posmodernidad». La colonialidad del poder ha sido notablemente útil y eficaz para llevar las promesas de ese horizonte de sentido al pantano de la estulticia que fluye con las promesas del neoliberalismo.

Semejante sismo histórico no podía ocurrir sin violencia. Y fue, precisamente, en América Latina en donde se produjo el acto de violencia decisivo para enfangar la veta utopística de la colonial/modernidad, con sus incumplidas promesas, en el pantano del neoliberalismo: el golpe militar de Pinochet fue el primer acto de este largo proceso de contrarrevolución que ha implicado la imposición mundial del neoliberalismo

sobre toda la población de la especie humana, lo que se reconoce con el nombre de «globalización».

De ese modo, las más perversas tendencias del capitalismo financiarizado obtuvieron todo el espacio del mundo colonial/moderno, para ser llevadas a cabo. Y durante un período importante, prácticamente sin ninguna resistencia significativa, pero con una cada vez más amplia y feroz violencia del Bloque Imperial (EE. UU.-UE), la que no ha cesado de crecer, en el llamado Medio Oriente en especial, pero explotando ahora también en Nuestra América. Es verdad también que esas mismas tendencias han alterado también de modo perceptible para todo el mundo la configuración de las relaciones de poder interestatal/nacional, interregional e intrarregional, como en Europa, Estados Unidos, América Latina, Asia y África y entre ellos.

La especie *Homo sapiens* está siendo arrastrada hacia la máxima desigualdad social que la historia permita atestiguar, dadas las tendencias de concentración de los recursos del mundo bajo el control de grupos cada vez más reducidos. Junto con el creciente desempleo mundial, en especial de los jóvenes, está acelerándose la más brutal concentración de recursos del mundo en cada vez más pocas manos. A ese respecto, la difundida imagen del 1% vs el 99% no es inexacta, aunque no tendremos aquí la ocasión de discutirla². Y, a estas alturas de la historia, es pertinente apuntar que eso no puede dejar de significar una política deliberada y consciente que implica el creciente exterminio de una parte importante de la especie. La extrema financiarización del capitalismo importa, pues, un auténtico «monstruo histórico».

Es inevitable, así, preguntarse si hemos ingresado a un tiempo de des/modernidad sin des/colonialidad. Una pendiente histórica trágica que no podría ser detenida sin una radical des/colonialidad del poder. La «indignación» mundial requiere, para eso, caminar hacia una «subversión organizada» o la pendiente no podrá ser evitada.

2 Son muy útiles las informaciones del reciente Informe de OXFAM, 2014: «Gobernar para las élites». www.oxfam.org

¿Por qué América Latina?

De esas cuestiones está ahora preñado el mundo. Y en particular América Latina. ¿Por qué América Latina?

Primero, frente a la «posmodernidad» y a la posible «des/modernidad» sin «des/colonialidad», es el primer espacio/tiempo histórico donde ha comenzado a ser producido un horizonte histórico no solamente no-eurocéntrico, sino alternativo: Des/colonialidad del Poder y Buen Vivir.

¿Por qué aquí? En primer término, porque se trata no solamente del primer espacio/tiempo de la colonialidad del poder, sino, precisamente por eso, de la primera «indigenidad» del nuevo mundo colonial/moderno/eurocentrado.

El horizonte histórico de sentido, alternativo al eurocéntrico y eurocentrista, está siendo producido, ante todo, desde esa específica «indigenidad».

El horizonte histórico de sentido que comienza en y con América Latina, desde su «indigenidad», cruzará toda América, pues hay una americanidad en el mundo colonial/moderno. Y será reproducido en todos los demás espacios/tiempos de la «indigenidad» actual del mundo, ya que la abrumadora mayoría de la población de la especie humana fue «indigenizada» y es actualmente «indígena» con toda su extraordinaria y rica heterogeneidad histórico/estructural.

En este nuevo espacio/tiempo, podría ser aún posible, quizá, encontrar desde la «indigenidad» de todo el mundo, el modo de hacer las paces con el atribulado planeta que es nuestro único hogar. Amén.

ANÍBAL QUIJANO

«Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder*

Aníbal Quijano

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: Bien vivir¹, para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la colonialidad global del poder y a la colonialidad/modernidad/

* Una primera y breve versión se publicó en el *Boletín de Oxfam*, mayo 2010.

1 «Bien vivir» y «Buen vivir», son los términos más difundidos en el debate del nuevo movimiento de la sociedad, sobre todo de la población indigenizada en América Latina, hacia una existencia social diferente de la que nos ha impuesto la colonialidad del poder. «Bien vivir» es, probablemente, la formulación más antigua en la resistencia «indígena» contra la colonialidad del poder. Fue, notablemente, acuñada en el Virreinato del Perú, por nada menos que Guaman Poma de Ayala, aproximadamente en 1615, en su *Nueva crónica y buen gobierno*. Carolina Ortiz Fernández es la primera en haber llamado la atención sobre ese histórico hecho: «Felipe Guaman Poma de Ayala, Clorinda Matto, Trinidad Henríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea», en *Yuyaykusun* N° 2 (Universidad Ricardo Palma, diciembre 2009, Lima, Perú). Las diferencias pueden no ser lingüísticas solamente, sino, más bien, conceptuales. Será necesario deslindar las alternativas, tanto en el español latinoamericano, como en las variantes principales del quechua en América del Sur y en el aimara. En el quechua del norte del Perú y en Ecuador se dice *Allin Kghaway* (Bien vivir) o *Allin Kghawana* (Buena manera de vivir) y en el quechua del sur y en Bolivia se suele decir *Sumac Kawsay* y se traduce en español como «Buen vivir». Pero «Sumac» significa bonito, lindo, hermoso, en el norte del Perú y en Ecuador. Así, por ejemplo, «Imma Sumac» (Qué hermosa), es el nombre artístico de una famosa cantante peruana. «Sumac Kawsay» se traduciría como «Vivir bonito». Inclusive, no faltan desavisados eurocentristas que pretenden hacer de *Sumac* lo mismo que *Suma* y proponen decir *Suma Kawsay*.

eurocentrada². Este patrón de poder es hoy aún mundialmente hegemónico, pero también en su momento de más profunda y raigal crisis desde su constitución hace poco más de quinientos años. En estas condiciones, Bien vivir, hoy, solo puede tener sentido como una existencia social alternativa, como una des/colonialidad del poder.

«Desarrollo», una paradoja eurocéntrica: modernidad sin des/colonialidad

Desarrollo fue, sobre todo en el debate latinoamericano, el término clave de un discurso político asociado a un elusivo proyecto de desconcentración y redistribución relativas del control del capital industrial, en la

- 2 La teoría de la colonialidad del poder, o colonialidad del poder global, y del eurocentrismo o colonialidad/modernidad/eurocentrada, como su específico horizonte histórico de sentido, fue originalmente propuesta en mis textos desde comienzos de la década final del siglo xx. Para los fines del actual debate, puede ser útil mencionar los principales. «Colonialidad y modernidad/racionalidad», originalmente publicado en *Peru Indígena*, Vol.13, N° 29, Lima 1991; «Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System», publicado en co-autoría con Immanuel Wallerstein en *International Social Science Journal*, N° 134, Nov. 1992, Unesco/Blackwel, pp. 549-557, París, Francia; «América Latina en la economía mundial», publicado en *Problemas del Desarrollo*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, Vol. XXIV, N° 95, octubre-diciembre 1993, México; «Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas», en *José Carlos Mariátegui y Europa*. Ed. Amauta, 1993, pp. 167-188. Lima, Perú. «Colonialité du Pouvoir et Democratie en Amerique Latine», en *Future Antérieur: Amérique Latine, Democratie et Exclusion*. L'Harmattan, 1994. París, Francia; «Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina». En Lima, *Anuario Mariateguiano*, 1998, Vol. IX, N° 9, pp. 113-122. Perú; «¡Qué tal raza!», en: *Familia y cambio social*. Cecosam, ed. 1998. Lima, Perú; «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Landier, comp. *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Unesco-Clacso 2000, pp. 201ss «Colonialidad del poder y clasificación social», originalmente en *Festschrift for Immanuel Wallerstein*. En *Journal of World Systems Research*, Vol. VI, N° 2, Fall/Winter 2000, pp. 342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado, USA. «Colonialidad del poder, globalización y democracia». Versión revisada en *San Marcos*, Segunda Época, N° 25, Julio 2006, pp. 51-104, Universidad de San Marcos, Lima, Perú. Actualmente se desarrolla un debate mundial sobre la teoría.

nueva geografía que se configuraba en el capitalismo colonial-moderno global, al término de la Segunda Guerra Mundial.

En un primer momento, ese fue un discurso virtualmente oficial. Sin embargo, pronto dio lugar a complejas y contradictorias cuestiones que produjeron un rico e intenso debate, con reverberación mundial, como clara expresión de la magnitud y de la profundidad de los conflictos de interés político-social implicados en toda esa nueva geografía de poder y en América Latina en particular. Así fue producida una extensa familia de categorías (principalmente, desarrollo, subdesarrollo, modernización, marginalidad, participación, de un lado, e imperialismo, dependencia, marginalización, revolución, en la vertiente opuesta) que se fue desplegando en estrecha relación con los conflictivos y violentos movimientos de la sociedad, que llevaron sea a procesos inconducentes o a cambios relativamente importantes, pero inacabados, en la distribución de poder³.

De modo breve, se podría decir que en América Latina el resultado principal fue la remoción del «Estado oligárquico» y de algunas de sus instancias en la existencia social de la población de estos países. Pero ni su dependencia histórico/estructural en la colonialidad global de poder, ni los modos de explotación y de dominación inherentes a este patrón de poder, fueron erradicados o alterados suficientemente como para dar lugar a una producción y gestión democráticas del Estado, ni de los recursos de producción, ni de la distribución y apropiación del producto. Ni el debate logró, a pesar de su intensidad, liberarse de la hegemonía del eurocentrismo. En otros términos, esos cambios no llevaron al «desarrollo». De otro modo no podría entenderse por qué el término reaparece siempre, ahora por ejemplo, como fantasma de un inconcluso pasado.⁴

3 Los nombres de Raúl Prebisch, Celso Furtado, Aníbal Pinto, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, Andrew Gunder Frank, Rui Mauro Marini, Theotonio Dos Santos, José Nun, entre los muchos que tomaron parte en dicho debate, son probablemente familiares a la generalidad de los lectores. Y hay, por supuesto disponible, a ese respecto, una extensa literatura.

4 Ver de Aníbal Quijano: «El fantasma del desarrollo en América Latina». En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 2/2000, pp. 73-91, Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela. Del mismo autor: «Os Fantasmas da America La-

La colonialidad global del poder y el fantasma del Estado/nación

La hegemonía del eurocentrismo en el debate llevaba en América Latina a plantearse el «desarrollo» en relación con el Estado/nación. Pero, en el contexto de la colonialidad global del poder, esa perspectiva era históricamente inconducente. Más aún, precisamente cuando después de la Segunda Guerra Mundial, este patrón de poder ingresaba a escala global, en un prolongado período de cambios decisivos que aquí es útil sumarizar:

1. El capital industrial comenzó a vincularse estructuralmente con lo que entonces fue denominada como «revolución científico-tecnológica». Esa relación implicaba, de una parte, la reducción de las necesidades de fuerza de trabajo viva e individual y, en consecuencia, del empleo asalariado como estructuralmente inherente al capital en su nuevo período. El desempleo dejaba de ser un problema coyuntural o cíclico. «Desempleo estructural» fueron los términos posteriormente acuñados entre los economistas convencionales para significar ese proceso.
2. Esas tendencias de cambio de las relaciones entre capital y trabajo, implicaron la ampliación del margen de acumulación especulativa, también como tendencia estructural y no solamente cíclica, y llevaron a la dominación progresiva de la «financiarización estructural». Así se fue configurando un nuevo capital industrial/financiero, que pronto tuvo una relativamente rápida expansión mundial.
3. Un proceso de tecnocratización/instrumentalización de la subjetividad, del imaginario, de todo el horizonte de sentido histórico específico de la colonial/modernidad/eurocentrada. Se trata, en rigor, de un proceso de creciente abandono de las promesas iniciales de la llamada «racionalidad moderna» y, en ese sentido, de un cambio profundo de la perspectiva ético/política de la eurocéntrica versión original de la «colonialidad/modernidad». Esta no dejó de ser, no

tina», en Adauto Novais, org. *Oito Visões da América Latina*. SENAC, pp. 49-87, São o Paulo, 2006, Brasil.

obstante su nuevo carácter, atractiva y persuasiva, aunque tornándose cada vez más paradógica y ambivalente, históricamente imposible en definitiva.

4. El desarrollo y la expansión del nuevo capital industrial/financiero, junto con la derrota de los grupos nazi/fascistas de la burguesía mundial, en la disputa por la hegemonía del capitalismo durante la Segunda Guerra Mundial, facilitaron la desintegración del colonialismo europeo en Asia y África, y, al mismo tiempo, la prosperidad de las burguesías, de las capas medias, inclusive de sectores importantes de los trabajadores explotados, de los países euro/americanos.
5. La consolidación del despotismo burocrático (rebautizado de «socialismo realmente existente») y su rápida expansión dentro y fuera de Europa, ocurrió dentro de ese mismo cauce histórico. Dicho modo de dominación fue siendo afectado, cada vez más profunda e insanablemente, por esa corriente tecnocrática e instrumental de la «racionalidad» colonial/moderna.
6. En ese contexto, la hegemonía de esa versión de la «modernidad» operaba como el más poderoso mecanismo de dominación de la subjetividad, tanto por parte de la burguesía mundial como de la despótica burocracia del llamado «campo socialista». De ese modo, no obstante sus rivalidades, ambos modos de dominación/explotación/conflicto, confluyeron en su antagonismo represivo a los nuevos movimientos de la sociedad, en particular en torno de la ética social respecto del trabajo, del género, de la subjetividad y de la autoridad colectiva.

Sería más difícil explicar de otro modo, la exitosa alianza de ambos modos de dominación para derrotar (sea en París, Nueva York, Berlín, Roma, Jakarta, Tlatelolco o en Shanghai y Praga) a los movimientos, juveniles sobre todo, que entre fines de los 60 y comienzos de los 70 del siglo xx, luchaban, minoritariamente, pero en todo el mundo, entonces ya no solamente contra la explotación del trabajo y contra el colonialismo y el imperialismo, contra las guerras colonial-imperiales (en ese período, Vietnam era el caso emblemático),

sino también contra la ética social del productivismo y del consumismo; contra el pragmático autoritarismo burgués y burocrático; contra la dominación de «raza» y de «género»; contra la represión de las formas no convencionales de sexualidad; contra el reduccionismo tecnocrático de la racionalidad instrumental y por una nueva tesitura estética/ética/política. Pugnando, en consecuencia, por un horizonte de sentido histórico radicalmente distinto que el implicado en la colonialidad/modernidad/eurocentrada.

7. Al mismo tiempo, emergía un nuevo patrón de conflicto. En primer término, la deslegitimación de todo sistema de dominación montado sobre el eje «raza»/«género»/«etnicidad». La tendencia comenzó ya desde fines de la Segunda Guerra Mundial, como resultado de la repulsa mundial respecto de las atrocidades del nazismo y del autoritarismo militar japonés. El racismo/sexismo/etnicismo de dichos regímenes despóticos no solo quedaba, por lo tanto, derrotado en la guerra, sino también y no menos, convertido en referencia deslegitimatoria de la racialización, del patriarcado, del etnicismo y del autoritarismo militarista en las relaciones de poder. Pero fue sobre todo durante la década de los años 60 del siglo xx que el gran debate sobre la «raza» y sobre el «género» pudieron cobrar un nuevo y definitivo relieve, anunciando el gran conflicto mundial actual en torno del control de los respectivos ámbitos de práctica social.
8. Por todo eso, no obstante la derrota de los movimientos antiautoritarios y antiburocráticos, y de la seciente imposición de la «globalización» del nuevo capitalismo colonial global, la simiente de un horizonte histórico nuevo pudo sobrevivir entre la nueva heterogeneidad histórico/estructural del imaginario mundial, y germina ahora como uno de los signos mayores de la propuesta de Bien vivir.

El nuevo período histórico: la crisis raigal de la colonialidad global del poder

El desarrollo de aquellas nuevas tendencias históricas del capital industrial-financiero, llevó a ese prolongado período de auge y de cambios

a culminar con la explosión de una crisis raigal en el patrón de poder como tal, la colonialidad global del poder, en su conjunto y en sus elementos raigales, desde la segunda mitad de 1973.

Con esa crisis, el mundo ha ingresado en un nuevo período histórico, cuyos procesos específicos tienen profundidad, magnitud e implicaciones equivalentes, aunque con un casi inverso signo, a los del período que denominamos como «revolución industrial/burguesa». Los términos «neoliberalismo», «globalización» y «posmodernidad» (que aquí no podrían ser discutidos detenidamente)⁵, presentan con razonable eficacia, no obstante todas sus ambivalencias y complejidades, el carácter y las tendencias mayores del nuevo período.

Lo primero consiste, básicamente, en la imposición definitiva del nuevo capital financiero en el control del capitalismo global colonial/moderno. En un sentido preciso, se trata de la imposición mundial de la «desocupación estructural», plenamente tramada con la «financiación estructural». Lo segundo, en la imposición de esa definida trama sobre todos los países y sobre toda la población humana, inicialmente en América Latina, con la sangrienta dictadura del general Pinochet en Chile, y después por la política de los gobiernos de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en Inglaterra y en Estados Unidos, respectivamente, con el respaldo y/o la sumisión de todos los demás países.

Esa imposición produjo la dispersión social de los trabajadores explotados y la desintegración de sus principales instituciones sociales y políticas (sindicatos, sobre todo); la derrota y desintegración del lla-

5 Mi contribución al debate de esas cuestiones, principalmente en: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Ed. Sociedad y Política, Lima 1988; «Colonialidad del poder, globalización y democracia», originalmente en *Tendencias básicas de nuestra era*. Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual., 2001. Caracas, Venezuela. Una versión revisada, en *San Marcos*, No. 25, Julio 2006, revista de la Universidad de San Marcos, Lima, Perú; «Entre la Guerra Santa y la Cruzada», originalmente en *América Latina en movimiento*, No 341, octubre 2001. Quito, Ecuador; «El trabajo al final del siglo XX», originalmente en *Pensée Sociale Critique Pour le XXI Siècle, Mélanges en l'honneur de Samir Amin. Forum du Tiers-Monde*, L'Harmattan 2003, pp. 131-149, Paris, France; y «Paradojas de la colonialidad/modernidad/eurocentrada», en *Hueso Húmero*, No 53, abril 2009, pp. 30-59. Lima, Perú.

mado «campo socialista», y de virtualmente todos los regímenes, movimientos y organizaciones políticas que le estaban vinculados. China, y después Vietnam, optaron por ser miembros del nuevo «capitalismo realmente existente», industrial-financiero y globalizado, bajo un despotismo burocrático reconfigurado como socio de las mayores corporaciones financieras globales y del bloque imperial global⁶.

En fin, «posmodernidad» denomina, no del todo inapropiadamente, la imposición definitiva de la tecnocratización/instrumentalización de la hasta entonces conocida como la «racionalidad moderna». Esto es, de la colonialidad/modernidad/eurocentrada.

Estamos, pues, inmersos en un proceso de completa reconfiguración de la colonialidad global del poder, del patrón de poder hegemónico en el planeta. Se trata, en primer término, de la aceleración y profundización de una tendencia de re-concentración del control del poder.

Las tendencias centrales de dicho proceso consisten, en un apretado recuento, en:

- 1) la re-privatización de los espacios públicos, del Estado en primer término;
- 2) la reconcentración del control del trabajo, de los recursos de producción y de la producción/distribución;
- 3) la polarización social extrema y creciente de la población mundial;
- 4) la exacerbación de la «explotación de la naturaleza»;
- 5) la hiperfetichización del mercado, más que de la mercancía;
- 6) la manipulación y control de los recursos tecnológicos de comunicación y de transporte para la imposición global de la tecnocratización/instrumentalización de la colonialidad/modernidad;
- 7) la mercantización de la subjetividad y de la experiencia de vida de los individuos, principalmente de las mujeres;
- 8) la exacerbación universal de la dispersión individualista de las personas y de la conducta egoísta transvestida de libertad individual, lo que en la práctica equivale a la universalización del «sueño ameri-

6 Sobre el concepto de bloque imperial global, remito a «Colonialidad del poder, globalización y democracia», ya citado.

- cano» pervertido en la pesadilla de brutal persecución individual de riqueza y de poder *contra* los demás;
- 9) la «fundamentalización» de las ideologías religiosas y de sus correspondientes éticas sociales, lo que re-legitima el control de los principales ámbitos de la existencia social;
 - 10) el uso creciente de las llamadas «industrias culturales» (sobre todo de imágenes, cine, tv, video, etc.) para la producción industrial de un imaginario de terror y de mistificación de la experiencia, de modo de legitimar la «fundamentalización» de las ideologías y la violencia represiva.

La «explotación de la naturaleza» y la crisis de la colonialidad global del poder

Aunque aquí de manera apenas alusiva, no sería pertinente dejar de señalar que uno de los elementos fundantes de la colonialidad/modernidad/eurocentrada es el nuevo y radical dualismo cartesiano, que separa la «razón» y la «naturaleza»⁷. De allí, una de las ideas/imágenes más características del eurocentrismo, en cualquiera de sus vertientes: la «explotación de la naturaleza» como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la «revolución industrial». No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de «raza» como parte de la «naturaleza», como explicación y justificación de la explotación de las «razas inferiores».

Es al amparo de esa mistificación metafísica de las relaciones humanas con el resto del universo, que los grupos dominantes del *homo sapiens* en la colonialidad global del poder, en especial desde la «revolución industrial», han llevado a la especie a imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes en este planeta. Y, sobre esa

7 Un debate más detenido puede ser encontrado en «Colonialidad del poder y clasificación social», originalmente en *Festschrift für Immanuel Wallerstein*. En *Journal of World- Systems Research*, Vol. VI, N° 2, Fall/Winter 2000, pp. 342-388. Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds. Colorado, USA.

base, el capitalismo colonial/global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar.

Desde esta perspectiva, el llamado «calentamiento global» del clima en la tierra, o «crisis climática», lejos de ser un fenómeno «natural», que ocurre en algo que llamamos «naturaleza» y separado de nosotros como miembros de la especie animal *Homo sapiens*, es el resultado de la exacerbación de aquella desorientación global de la especie sobre la tierra, impuesta por las tendencias predatorias del nuevo capitalismo industrial/financiero dentro de la colonialidad global del poder. En otros términos, es una de las expresiones centrales de la crisis raigal de este específico patrón de poder.

La nueva resistencia: hacia la des/colonialidad del poder

Desde fines del siglo XX, una proporción creciente de las víctimas de dicho patrón de poder, ha comenzado a resistir a esas tendencias, en virtualmente todo el mundo. Los dominadores, los «funcionarios del capital», sea como dueños de las grandes corporaciones financieras o como gobernantes de regímenes despótico-burocráticos, responden con violentas represiones, ahora no solo dentro de las fronteras convencionales de sus propios países, sino a través o por encima de ellas, desarrollando una tendencia a la re-colonización global, usando los más sofisticados recursos tecnológicos que permiten matar más gente, más rápido, con menos costo.

Dadas esas condiciones, en la crisis de la colonialidad global del poder y, en especial, de la colonialidad/modernidad/eurocentrada, la exacerbación de la conflictividad y de la violencia se ha establecido como una tendencia estructural globalizada.

Tal exacerbación de la conflictividad, de los fundamentalismos, de la violencia, aparejadas a la creciente y extrema polarización social de la

población del mundo, va llevando a la resistencia misma a configurar un nuevo patrón de conflicto. La resistencia tiende a desarrollarse como un modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social, de la vida misma, precisamente porque la vasta población implicada percibe, con intensidad creciente, que lo que está en juego ahora no es solo su pobreza, como su sempiterna experiencia, sino, nada menos que su propia sobrevivencia. Tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin defender, al mismo tiempo, en el mismo movimiento, las condiciones de la vida misma en esta tierra.

De ese modo, la defensa de la vida humana, y de las condiciones de vida en el planeta, se va constituyendo en el sentido nuevo de las luchas de resistencia de la inmensa mayoría de la población mundial. Y sin subvertir y desintegrar la colonialidad global del poder y su capitalismo colonial/global hoy en su más predatorio período, esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la colonialidad/modernidad/eurocentrada.

Des/colonialidad del poder como continua producción democrática de la existencia social

Ese nuevo horizonte de sentido histórico, la defensa de las condiciones de su propia vida y de las demás en este planeta, ya está planteado en las luchas y prácticas sociales alternativas de la especie. En consecuencia, en contra de toda forma de dominación/explotación en la existencia social. Es decir, una des/colonialidad del poder como punto de partida, y la autoproducción y reproducción democráticas de la existencia social, como eje continuo de orientación de las prácticas sociales.

Es en este contexto histórico donde hay que ubicar, necesariamente, todo debate y toda elaboración acerca de la propuesta de Bien vivir. Por consiguiente, se trata, ante todo, de admitirla como una cuestión abierta, no solamente en el debate, sino en la práctica social cotidiana de las poblaciones que decidan urdir y habitar históricamente en esa nueva existencia social posible.

Para desarrollarse y consolidarse, la des/colonialidad del poder implicaría prácticas sociales configuradas por:

- a) la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, contra la desigualizante clasificación e identificación racial/sexual/social de la población mundial;
- b) por consiguiente, las diferencias, ni las identidades, no serían más la fuente o el argumento de la desigualdad social de los individuos;
- c) las agrupaciones, pertenencias y/o identidades serían el producto de las decisiones libres y autónomas de individuos libres y autónomos;
- d) la reciprocidad entre grupos y/o individuos socialmente iguales, en la organización del trabajo y en la distribución de los productos;
- e) la redistribución igualitaria de los recursos y productos, tangibles e intangibles, del mundo, entre la población mundial;
- f) la tendencia de asociación comunal de la población mundial, en escala local, regional, o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero.

Los «indígenas» del «sur global» y la propuesta de Bien vivir: cuestiones pendientes

No es por accidente histórico que el debate sobre la colonialidad del poder y sobre la colonialidad/modernidad/eurocentrada, haya sido producido, en primer término, desde América Latina. Así como no lo es que la propuesta de Bien vivir provenga, en primer término, del nuevo movimiento de los «indígenas» latinoamericanos.

América Latina es el mundo constituido en las «Indias Accidentales» (irónica referencia a la divulgada idea de «Indias Occidentales»)⁸. Por

8 Robert Finley: *Las Indias occidentales*. Barcelona: Ed. Barataria, 2003.

eso, como el espacio original y el tiempo inaugural de un nuevo mundo histórico y de un nuevo patrón de poder, el de la colonialidad global del poder. Y, asimismo, como el espacio/tiempo original e inaugural de la primera «indigenización» de los sobrevivientes del genocidio colonizador, como la primera población del mundo sometida a la «racialización» de su nueva identidad y de su lugar dominado en el nuevo patrón de poder.

América Latina y la población «indígena» ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la colonialidad del poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de des/colonialidad global del poder y del Bien vivir como una existencia social alternativa.

Empero, si bien América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la colonialidad del poder y sus poblaciones colonizadas los primeros «indígenas» del mundo, desde el siglo XVIII todo el resto del territorio del planeta, con todas sus poblaciones, fue conquistado por Europa Occidental. Y tales poblaciones, la inmensa mayoría de la población mundial, fueron colonizadas, racializadas y, en consecuencia, «indigenizadas». Su actual emergencia no consiste, pues, en otro «movimiento social» más. Se trata de todo un movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a la des/colonialidad global del poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación/explotación/violencia.

La crisis de la colonialidad global del poder y el debate y la lucha por su des/colonialidad, han mostrado a plena luz que la relación social de dominación/explotación fundadas en torno de la idea de «raza», es un producto de la historia del poder y de ninguna cartesiana «naturaleza». Pero también hacen patente la extrema heterogeneidad histórica de esa población «indigenizada», primero en su historia previa a la colonización europea; segundo, en la que se ha producido por las experiencias bajo la colonialidad del poder, durante casi medio millar de años y, finalmente, por la que está siendo ahora produ-

cida en el nuevo movimiento de la sociedad hacia la des/colonialidad del poder.

No tendría sentido esperar que esa históricamente heterogénea población, que compone la abrumadoramente inmensa mayoría de la población del mundo, haya producido o cobijado un imaginario histórico homogéneo, universal, como alternativa a la colonialidad global del poder. Eso no podría ser concebible inclusive tomando en cuenta exclusivamente América Latina, o América en su conjunto.

De hecho, todas esas poblaciones, sin excepción, provienen de experiencias históricas de poder. Hasta donde sabemos, el poder parece haber sido, en toda la historia conocida, no solamente un fenómeno de todas las existencias sociales de larga duración, sino, más aún, la principal motivación de la conducta histórica colectiva de la especie. Tales experiencias de poder sin duda son distintas entre sí y respecto de la colonialidad del poder, no obstante posibles comunes experiencias de colonización.

Sin embargo, las poblaciones «indigenizadas» bajo la dominación colonial, primero en «América» bajo Iberia, y más tarde en todo el mundo bajo «Europa Occidental», no solo han compartido en común, universalmente, las perversas formas de dominación/explotación impuestas con la colonialidad global del poder. También, paradójal, pero efectivamente, en la resistencia contra ellas han llegado a compartir comunes aspiraciones históricas contra la dominación, la explotación, la discriminación: la igualdad social de individuos heterogéneos, la libertad de pensamiento y de expresión de todos esos individuos, la redistribución igualitaria de recursos, así como del control igualitario de todos ellos, sobre todos los ámbitos centrales de la existencia social.

Por todo eso, en la «indigenidad» histórica de las poblaciones víctimas de la colonialidad global del poder, no alienta solamente la herencia del pasado, sino todo el aprendizaje de la resistencia histórica de tan largo plazo. Estamos, por eso, caminando en la emergencia de una identidad histórica nueva, histórico/estructuralmente heterogénea como todas las demás, pero cuyo desarrollo podría producir una nue-

va existencia social liberada de dominación/explotación/violencia, lo cual es el corazón mismo de la demanda del Foro Social Mundial: *Otro Mundo es Posible*.

En otros términos, el nuevo horizonte de sentido histórico emerge con toda su heterogeneidad histórico/estructural. En esa perspectiva, la propuesta de Bien vivir es, necesariamente, una cuestión histórica abierta⁹ que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada.

9 Acerca de eso, por ejemplo, las recientes entrevistas a dirigentes aimaras en Bolivia, hechas y difundidas en el correo Internet de la CAOI. La revista *América Latina en Movimiento*, de la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI), ha dedicado el N° 452, febrero del 2010, íntegramente a este debate, bajo el título general de *Recuperar el sentido de la vida*. Respecto de las prácticas sociales mismas, hay ya un muy importante movimiento de investigación específica. Ver *Vivir bien frente al desarrollo. Procesos de planeación participativa en Medellín*. Esperanza Gómez et al., Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Medellín, Colombia, 2010.

Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder

Rita Laura Segato

Introducción

En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el norte y el sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo «evaluación de pares». Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada —aunque lanzada sobre el mundo—, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han realizado, además, esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido, la teoría de la marginalidad que fractura la teoría de la dependencia y, más recientemente, la perspectiva de la colonialidad del poder.

Es a la última de esas cuatro pautas teóricas que voy a referirme aquí. Su formulación por el sociólogo peruano Aníbal Quijano representa un

quiebre en las Ciencias Sociales que debe ser entendido en el contexto y en coetaneidad con el cambio epocal que la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría imponen a la historia política del siglo xx. La enunciación de esta perspectiva radicaliza elementos embrionaria y difusamente presentes en los escritos anteriores de su formulador hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que, a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial. Esta reorientación manifiesta, posible solamente cuando se desmonta el paradigma setentista y su contexto de antagonismo enclaustrado en la polaridad capitalismo-comunismo, constituye hoy una inspiración cada vez más evidente para la construcción de los lenguajes críticos y de las metas políticas que orientan diversos frentes de lucha de la sociedad, muy especialmente los movimientos indígena y ambientalista. Abordo aquí la formulación de la perspectiva crítica de la colonialidad del poder desarrollada por Aníbal Quijano como un momento de ruptura de gran impacto en el pensamiento crítico en los campos de la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales en América Latina, por un lado, y de nueva inspiración para la reorientación de los movimientos sociales y la lucha política, por otro. A partir de una exposición de sus planteos centrales por parte del autor que inaugura esta corriente de pensamiento, examinaré su influencia en la obra de algunos de sus exponentes más significativos, y en los enunciados y demandas de la insurgencia continental contemporánea.

Es importante todavía advertir que, a pesar de ser concebida a partir de una mirada localizada en el paisaje latinoamericano y aunque reconfigura el discurso de la historia de las relaciones de América en la estructura de poder mundial, esta perspectiva teórica no solamente se refiere a América Latina, sino al conjunto del poder globalmente hegemónico. En otras palabras, ella imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano, es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de su comprensión y asimilación. De allí su impacto creciente, debido a que existe, en este sentido, un antes y un después de la concep-

ción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce, y esta característica ha hecho que se encuentre hoy nutriendo el pensamiento de influyentes intérpretes críticos de la realidad contemporánea como, entre otros, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos. Dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su gran lector e influyente divulgador. Y es tan alta la capacidad de impregnación de la perspectiva crítica de la colonialidad del poder en las miradas del presente, que no pocas veces los autores olvidan de conferirle el justo crédito a quien instaló un discurso teórico tan potente. Reconocer autoría no es afirmar propiedad sobre un discurso, como a veces se ha pensado, sino conceder su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor captura y condensa de manera singular en su personalidad y en su obra. Un autor es antena de su tiempo; reconocimiento de autoría es respeto a la historia en que se gesta un pensamiento y una posición en el mundo.

De la misma forma, la teoría ha sufrido expropiaciones que corrompen su formulación original, sobre todo en dos aspectos, con relación a los cuales su autor ha protestado públicamente en varias ocasiones: al clasificarla dentro de los estudios postcoloniales, plasmados en el mundo asiático y adoptados más tarde por autores africanos, que escriben y publican mayormente en las dos lenguas hegemónicas, inglés y francés; y al utilizar su vocabulario como moneda de capital académico de un grupo de iniciados que se benefician con sus réditos para la construcción de carreras y prestigio intelectual. A los primeros, el autor contesta que no sabe lo que «postcolonialidad» podría significar, pues el patrón de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstituyó. A los segundos, les responde con una práctica de activismo constante y una resistencia a transformar los resultados de su reflexión en otra cosa que no sea presencia e influencia en el movimiento de la sociedad.

La creativa figura de Aníbal Quijano nunca ha aceptado migrar al norte —*Donde van a morir los elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso— y ha permanecido empecinadamente en el Perú, excepto en breves períodos de exilio o por algunas semanas al año para desempeñarse como docente en el Centro Fernand Braudel de la State

University of New York en Binghamton, fundado por su gran amigo Immanuel Wallerstein. Pensamiento cultivado en conversación, vivido como tertulia, arraigado en un estilo de vida propio de nuestras latitudes sureñas, y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de citación y publicación regidas por las pautas del quehacer académico y editorial del norte, aun así, sin hacer concesiones, ha visto sus textos reproducidos, traducidos a varias lenguas y divulgados vertiginosamente en centenas de páginas de internet en los últimos veinte años. El texto de Quijano, simultáneamente narrativa y análisis, fluye en prosa que en momento alguno abdica del gran estilo y la elegancia. Argumento y cuento de la historia entrelazados; retórica historiográfica y literatura.

La caída del muro y la enunciación de la perspectiva de la colonialidad del poder

El cambio de paradigma introducido por la formulación de la perspectiva de la colonialidad, como anticipé, coincide en el tiempo con la liberación de la clausura del pensamiento sociológico setentista bajo los dilemas y lealtades impuestas por la polaridad capitalismo-comunismo. De hecho, entre el final de los años 70 y el final de la década de los 80, se produce un hiato en la producción del autor –salvo algunas repubblicaciones de textos anteriores–, que corresponde al momento en que cierra sus análisis sobre el campesinado latinoamericano y sobre el «polo marginal» y de la «mano de obra marginal» como exclusión definitiva a partir de la crisis del capital de 1973, y sus dos primeras enunciaciones de los términos de la colonialidad del poder, en 1988 y 1991. Ese silencio es solamente interrumpido en 1985 y 1986 para tratar el tema de la transición de las ciencias sociales, cuestión que retoma con más amplitud en 1989a y 1990. Estos cuatro textos sobre el tránsito difícil de las ciencias sociales en el período del cambio de la política mundial son importantes para entender el giro de Quijano hacia otra sociología y otra narrativa de la historia. Ellos preanuncian la formulación defini-

tiva de la colonialidad, que en su puntapié inicial y versión más radical se hará, curiosa, pero no sorprendentemente, en una entrevista de hoy difícil acceso cuyo título enuncia el nudo de su propuesta: «La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día» (1991).

En el primero de esos textos transicionales –transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad–, con el sugestivo título braudeliano de «Las ideas son cárceles de larga duración» (1985), complementado por la frase final del propio artículo: «Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles», Quijano le habla a una Asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente a sí la tarea de pensar sociedades ahora libres de las dictaduras que habían asolado el continente. El año siguiente retoma su puro linaje mariateguiano para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder «Para qué Marx» (1986). Finalmente, reelabora y amplía lo expuesto en los referidos encuentros en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina (1989a y 1990a). Lo que en ellos Quijano introduce es la diferencia latinoamericana e insiste en que, desde esa especificidad de la experiencia continental –que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasileño, porque se trata de una especificidad de impacto global–, se hace necesario introducir otra y novedosa lectura de la historia que reposiciona el continente en el contexto mundial, y a su vez entiende y representa de forma nueva ese contexto.

La heterogeneidad de la realidad latinoamericana –económica, social y civilizatoria–, en permanente e irresoluble suspensión, simplemente no puede ser aprehendida a partir de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los Estados nacionales pueden diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente. Y a pesar de que estos problemas son situados a partir de la experiencia latinoamericana, introducen un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva del pensamiento mundial. Por eso,

es necesario enfatizar que, aunque su modelo tiene un origen regional, no se trata de una teoría para y sobre la región y sí una teoría para el sistema-mundo, como quedará claro un poco más tarde en su célebre ensayo de 1992, escrito en coautoría con Immanuel Wallerstein. Allí, Wallerstein acoge la torsión introducida por la propuesta de Quijano a su modelo, al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondition indispensable para comprender el orden mundial moderno. Esa, como sugeriré más abajo, es una de las diferencias más notables entre la perspectiva de la colonialidad y la de los estudios postcoloniales.

Aparece ya en los textos transicionales de ese período, con gran fuerza, la crítica al «eurocentrismo». Se menciona, por ejemplo, que es necesario rescatar el marxismo de la larga prisión «eurocentrista» (Quijano, 1986: 170). Quijano insiste, asumiendo el legado de Mariátegui, en una heterogeneidad que debe permanecer, una heterogeneidad positiva, como un modo de existencia en plural para el cual las explicaciones mono-causales sistémicas no sirven y, en tanto tal, tampoco puede ser referido a estructuras y lógicas históricas únicas de alcance y desenlace universal. En Mariátegui, como en América Latina, tiempos distintos conviven en simultaneidad, Mitos y Logos coexisten y no constituyen términos excluyentes en aquel sentido canónico de raigambre evolucionista por el cual uno tendrá que, necesariamente, devorar al otro para que su tensión pueda resolverse (Quijano, 1986). De la misma forma, proletariado y burguesía no son categorías suficientes para dar cabida a toda la complejidad y multiplicidad de tantos modos de existencia como son la clase obrera industrial y sus sindicatos; las relaciones propias del orden feudal ibérico entre hacendados y campesinos; el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal, con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercadeo; las comunidades indígenas y las campesinas; los territorios negros; las asociaciones y mutuales de varios tipos, entre otros. Se trata «de la articulación estructurada de diversas lógicas históricas en torno de una dominante, la del capital», y por lo tanto esta totalidad es «abierta», y sus contradicciones se derivan de «todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórico-estructural» (1990a: 23). Y ese es su primer paso hacia

el postulado de una colonialidad del poder, necesaria para que sea posible entender por qué, cómo y para qué categorías engendradas en el norte se aplican como una verdadera cama de Procusto para captar una realidad para la cual no fueron concebidas. La opresión categorial no es otra cosa que la consecuencia de la colonialidad en el campo del saber y de la subjetividad.

Quijano reconocerá también el legado de José María Arguedas, a quien atribuye la más «vasta y compleja» narrativa de esa heterogeneidad en su monumental penúltima obra *Todas las sangres*, de 1964. Esa heterogeneidad irreductible representa, para Quijano, lo que propone llamar «nudo arguediano», es decir, un entrelazamiento de las múltiples historias y proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo (2011, ver también la idea de este «nudo» en 1990c y 2006a). Al contemplar esa pluralidad constatamos cómo el ideal comunista, las propuestas de comunidad solidaria y otros postulados modernos que hoy suelen ser descartados con la tacha de «utópicos» han sido y son, en América Latina, realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales (Segato, 2007a). Sus «metas de felicidad», hoy llamadas «buen vivir» a partir de categorías andinas (Segato, 2012b), colocan en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio natural; no orientan su existencia por las pautas de cálculo costo-beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consecuente concentración; y producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital.

Se trata de formas de existencia material vigente en retazos, sino pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aún bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Estos mercados locales pueden a veces articularse con mercados distantes y alcanzar, como en el caso andino, riqueza considerable, pero no con el fin

último de la capitalización, sino teniendo como meta la vida, y la fiesta como expresión de la vida. En estos enclaves, no es raro que el trueque basado en el valor de uso se superponga al valor de cambio referido a un equivalente universal, y son constatables prácticas como, por ejemplo, la evitación y el control comunitario sobre la concentración ilimitada de bienes por parte de sus miembros, la concepción de autoridad como capacidad de servicio y no como oportunidad para el gozo de privilegios especiales, o la noción de que el veredicto en un juicio tiene como meta la recomposición de las relaciones comunitarias y no el castigo (Segato, 2007a). Desde esa materialidad de la diferencia es que se realizará la marcha hacia el futuro, en la dinámica de lo que Quijano prefiere no llamar «movimientos sociales», sino «el movimiento de la sociedad».

En mis propios términos, conforme lo he defendido, en su idea de la heterogeneidad continental inestable e irreductible está esbozada la diferencia entre la dualidad, como una de las formas de lo múltiple, que fuera capturada y transformada fatalmente en binarismo con la entrada del frente colonial de ultramar y, más tarde, del frente colonial-estatal. Es necesario percibir hasta qué punto la propia estructura de la dialéctica es binaria, y no dual (Segato, 2011). Por otro lado, la idea de heterogeneidad en Quijano no debe ser confundida con la tesis del «dualismo» latinoamericano, que afirma la existencia de una América Latina capitalista y otra feudal. En esa tesis se presume una jerarquía entre ambas y una inescapable dominación y evolución necesaria de una hacia la otra. Ideas de evolución, modernización y desarrollo impregnan la tesis dualista inexorablemente, y en las pocas oportunidades en que eso no ocurre —como en la obra del antropólogo brasileño Roberto da Matta, de inspiración gilbertofreyriana—, nos encontramos frente a una franca y nostálgica defensa del orden feudal.

El énfasis de mi lectura está colocado en este quiebre de épocas y de discursos sociológicos porque creo que es solamente en ese contexto de cambio de paradigmas que la estirpe mariateguiana de Quijano puede aflorar, llegar a destino y encontrar un espacio bajo el sol, siendo esa estirpe aquello que lo orienta a un distanciamiento con relación al marxismo europeo y le garantiza una aproximación a la realidad del

continente libre de la influencia eurocéntrica. Solo ese tiempo nuevo lo permite, finalmente, y son muchos los textos que demuestran la fidelidad de Quijano al legado de Mariátegui, a quien prologó en su edición latinoamericana, dentro de la galería de los grandes ideólogos del continente, publicada por la nación venezolana desde 1974 en los ya doscientos cuarenta y siete volúmenes de la Biblioteca Ayacucho (Quijano, 1979). En Mariátegui, Quijano encontró el «factor raza» como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los moldes culturalistas habituales, sino situada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra, que es la propia historia de la colonización (1993: 185). Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo, y aun cuando trata de la subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de la existencia. Su examen es siempre situado en una historia densa de la heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social —denominación que el autor prefiere a la división impuesta por el pensamiento liberal entre los campos social, económico, político y civilizatorio—, sin descartar ninguna de las dimensiones, sin abdicar de ninguna faceta. Es por eso que ese análisis abre un debate que es, como el autor insiste, a la vez e indisolublemente epistémico/teórico/ético/estético/político, y así lo muestran los ejes o proposiciones fundamentales que constituyen la arquitectura de su ideario, sintéticamente presentados a seguir, en conjunción con los aportes de algunos de los autores que contribuyeron para el desarrollo de su elaboración.

Ejes argumentales de la perspectiva de la colonialidad del poder

El corpus de publicaciones en el que se desarrolla esta perspectiva combina y recombina las proposiciones que la constituyen a la manera de módulos en un modelo-para-armar. Su exposición en una multiplicidad de textos dispersos, nunca hasta el momento reunidos por su autor, es un intrincado entrelazamiento de un conjunto de formulaciones que

constituyen el lenguaje en que el argumento se expresa. Sus ejes argumentales son: 1. Reordenamiento de la historia; 2. «Colonial/moderno sistema mundo»; 3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y patriarcado; 10. Ambivalencia de la modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, Estado y burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; Razón de Estado y falencia democrática en América Latina; 12. Descolonialidad o giro descolonial; 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad – «el regreso del futuro»; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. Nótese que la elección de las citas de autor para describir el contenido de estos ejes opta por algunos trechos entre otros muchos posibles hallables en su bibliografía de referencia. Naturalmente, el compacto esquema elaborado aquí no hace de forma alguna justicia a la riqueza, en términos tanto de la complejidad y densidad de las ideas como de la estética de la prosa, de los textos usados como fuente.

1. Reordenamiento de la historia. Esta corriente de pensamiento, que cuaja y se constela en torno de la categoría «colonialidad del poder», formulada por Aníbal Quijano, parte de una proposición que se encuentra difusamente presente en toda su obra a partir de este momento y que invierte el orden de precedencia de una imaginación histórica solidificada: la idea sintéticamente enunciada de que América inventa Europa, no solamente en los conocidos sentidos de que los metales extraídos de América fueron «la base de la acumulación originaria del capital», ni de que «la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado mundial» (1988: 11). América, el «Nuevo Mundo», emerge como el espacio de lo nuevo, la novedad americana desplaza la tradición en Europa y funda el espíritu de la modernidad como orientación hacia el futuro. La «edad dorada» migra, con la emergencia de «América», del pasado para el futuro. Luego, en los siglos XVIII y XIX, el

mundo americano participa en la gestación de idearios políticos, filosóficos y científicos (Ibídem: 12-13). Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el «indio», ni el «negro», ni el «blanco», categorías étnicas éstas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas, con pueblos que dominaban alta tecnología y ciencia y pueblos de tecnología rudimentaria. De la misma forma, en el momento en que se inicia el proceso de conquista y colonización, la modernidad y el capitalismo también daban sus primeros pasos. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia. Toda narrativa de ese proceso necesita de un léxico posterior a sus acontecimientos, dando lugar, por eso mismo, a una nueva época, con un repertorio nuevo de categorías y una nueva grilla para aprehender el mundo (1992: 585-587). Y aquí reside la gran diferencia, siempre apuntada por Quijano, entre su perspectiva y la de los estudios postcoloniales asiáticos y africanos, pues la emergencia de América como realidad material y como categoría no es periférica sino central, y en torno de ella gravita todo el sistema que allí se origina. América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, como en los análisis postcoloniales, el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente. América es la epifanía de una nueva hora y, por esto, no admite Quijano subalternidad para este nuevo mundo nuestro, sino un protagonismo que, a pesar de las múltiples censuras que le fueron impuestas a sangre y fuego, resurge hoy, se «reoriginaliza» –para usar una categoría cara al autor– y, libertándose de sus clausuras a derecha e izquierda, acoge «el regreso del futuro», poniendo en marcha sus caminos ancestrales y sus proyectos históricos propios, comunales y cosmocéntricos.

2. «Colonial/moderno sistema mundo». La categoría «moderno sistema-mundo» postulada por Immanuel Wallerstein se ve, así, reconstituida. Quijano y Wallerstein afirman, ya en la abertura de su ensayo escrito en la oportunidad de los 500 años de América:

El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo xvi. América —como entidad geosocial— nació a lo largo del siglo xvi. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América. (Quijano y Wallerstein, 1992: 584).

La novedad americana significó: colonialidad, como distancia en un ranking de Estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; etnicidad, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme el eje anterior); racismo, como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo; y «el concepto de novedad misma» (Ibídem: 586-587). Por otro lado, las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad. Por lo tanto, afirman convincentemente estos autores: «la americanidad fue la erección de un gigantesco escudo ideológico al moderno sistema mundial. Estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenían el sistema, e inventó todo esto a partir del crisol americano». Por lo tanto, la precondition del moderno sistema mundo es la colonialidad, y de ahí la expresión modificada para denominar ese orden mundial: «sistema-mundo colonial/moderno» o, simplemente, «colonial/modernidad».

3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social, que implica indisociablemente y en simultaneidad, las dimensiones econó-

mica, social y civilizatoria. Aquí, su raigambre mariateguiana le ofrece la referencia y el sustento, al recuperar

la subversión teórica crucial que implicaba que en el propio momento de intentar emplear la perspectiva y las categorías de la secuencia evolutiva unilineal y unidireccional de los «modos de producción», eje del «materialismo histórico», para interpretar la realidad peruana, Mariátegui llegara a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos «modos de producción» actuaban estructuralmente asociados, conformando así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio históricos. (Quijano, 2008d: 8).

Coherente con ese legado, para Quijano, «La idea de que el capital es un sistema de homogeneización absoluta es nula» (1991a: 53) pues el capital hegemoniza y se apropia de formas de trabajo y explotación heterogéneas. Al lado del salario, las relaciones de trabajo serviles y esclavas no han desaparecido y se expanden hoy, como consecuencia de la exclusión estructural y de una marginalidad permanente con relación al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad no solo han persistido, como en las comunidades indígenas, campesinas, palenqueras y tradicionales, sino que se reinventan en el margen no incluido, en formas de economía popular y solidaria (Quijano, 1998b). América Latina es heterogénea no solo porque en ella conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, como ya fue dicho, sino porque abriga una variedad de relaciones de producción: «la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario [...] todas y cada una articuladas al capital». Se configuró así «un nuevo patrón global de control del trabajo» y, a su vez, un nuevo «patrón de poder». Y esto ocurrió sin que perdieran «sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas» (Quijano, 2000a: 204). «De ese modo —concluye Quijano— se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial». Por lo

tanto, en esta perspectiva, solo a partir de la instalación de ese heterogéneo escenario productivo de expropiaciones diversas llamado «América» se torna posible el capitalismo, siendo por lo tanto, como dijimos, América la precondition para el camino del capital.

4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización. El eurocentramiento es entendido, en el contexto de la perspectiva de la colonialidad de poder, como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento. En el minucioso compendio de su ideario que Quijano elaboró para la antología editada por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000a), se pregunta de qué forma ocurre y por qué camino se establece el eurocentramiento del orden mundial. Su respuesta es el núcleo mismo sobre el cual gravita todo su modelo explicativo. Como él mismo aclara, la razón del control eurocentrado del sistema no reside en la propia estructura del capital, sino que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo:

El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. [...] La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. [...] Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. [...] dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas. (Quijano, 2000a: 207-208).

Podemos entonces afirmar que el pivote del sistema se encontró en la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los «blancos» —más tarde llamados «europeos»— el control del trabajo. Para Quijano, es allí que se origina el eurocentrismo, que luego pasa a reproducir el sistema de explotación y el criterio de distribución de valor a sujetos y productos. De allí, esta jerarquía

afecta los más diversos ámbitos de la experiencia, organizando siempre en forma desigual pares como «precapital-capital, no europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.» (Ibídem: 222); como también «Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno» (Ibídem: 211). El referente de valor para esta jerarquía será siempre eurocentrado, resultante de un imaginario originado y siempre subliminalmente referido a la racialización de la mano de obra y a la reducción de las poblaciones no-blancas al trabajo servil o esclavo, solo hecho posible por la imposición de un orden colonial. Es por eso también, una vez más, que es el patrón colonial el que funda y organiza, hasta hoy, el camino del capital, y constituye su ambiente originario y permanente. El ideario hegemónico y eurocéntrico de lo «moderno» como paradigma, la «modernización» vista como un valor, lo «evolucionado» y lo «desarrollado», su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía son también resultados de esa jerarquía fundacional, basada y construida sobre el cimiento de la raza y la racialización orientada a la explotación del trabajo. Quijano dedica una gran parte de su más importante texto sobre eurocentrismo a la crítica de los «dualismos» –«binarismos» en mi terminología, como expliqué más arriba al referirme a la crítica descolonial del patriarcado, apuntando para una diferencia importante entre la estructura dual y la binaria– emanados del evolucionismo eurocéntrico, es decir, a la organización jerárquica de pares derivativos de la relación «civilizado-primitivo» (2000a; 2010). Valores siempre referidos a la superioridad ultramarina y pautados con referencia a ella, como desarrollo; progreso; productividad; competitividad; neutralidad; relación desigual, desarraigada y distanciada de un sujeto que observa y administra un «objeto» – naturaleza reducida a cosa y epistemológicamente objetivada; antropocentrismo en lugar de cosmocentrismo; son, entre otros, formas de un *racismo epistémico* que no es ni más ni menos que la faceta relacional de un mundo eurocentrado. Eurocentrismo y racismo epistémico no son sino dos nombres para el mismo gesto colonial.

El contrapunto necesario del eurocentrismo es la posibilidad de constitución de una identidad continental liberada de su fardo. En un

par de ensayos antiguos, «Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú» y «Dominación y cultura», de 1964 y 1969, respectivamente, (reeditados en Quijano 1980a y 1980b), más tarde revisitados en «Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina» (1998a) y «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina» (1999), Aníbal Quijano busca en el mestizaje una alternativa para el proyecto eurocéntrico de la colonialidad y el blanqueamiento físico y epistémico. Es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba (retomo este tema en Segato, 2010)–. Así, en el Perú, «lo cholo», una subjetividad nueva y mestiza, una «identidad social, cultural y política nueva», resultante de la disolución y la homogeneización impuestas a la identidad indígena por la «larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia» (Quijano, 2000b: 128), significó, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de «reoriginalización» de una subjetividad propia, peruana. Ella, por ser hecha de confluencias, podría posicionarse en oposición a lo «criollo-oligárquico» costeño y a lo «gamonal-andino», con gran «potencialidad de autonomía y originalidad cultural» (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico. Al elaborar la esperanza representada por este sujeto nuevo, no-blanco y no-eurocentrado, el «cholo», Quijano se distancia significativamente de la glorificación del mestizaje como blanqueamiento y del proyecto culturalista que atribuye a la miscigenación –antropofagia, crisol, trípode de las tres razas, en Brasil de forma paradigmática– la capacidad de rescatar a la sociedad republicana de su no-blancura y del subdesarrollo asociado, así como a sus productos del primitivismo propio de la condición no-blanca. A diferencia de la utopía mestiza brasilera, de Gilberto Freyre al antropofagismo modernista o a la «Geleia Geral» del tropicalismo de Caetano Veloso, el proyecto de reoriginalización y rescate que Quijano atribuye

ye al «cholo» en la sociedad peruana no era meramente cultural ni su función puramente simbólica. Su concepción inicial fue atribuir a este nuevo sujeto histórico, por las complejidades y la dialéctica interna que su carácter mestizo incorporaba, un carácter materialmente subversivo y reoriginalizador de sus componentes internos –indios, blancos– capaz de conducir a la «descolonización de las relaciones materiales o intersubjetivas de poder», es decir, a la «democratización de la sociedad» (1999: 128). Quijano aceptará, más tarde, que esa posibilidad de un proyecto histórico propio encarnado por el sujeto cholo se ve capturada y desviada por el autoritarismo tecnocrático y modernizador del «velasquismo», que estimuló el pragmatismo, el arribismo, la imitación y el corporativismo (Ibídem: 130-131).

5. Colonialidad del saber. A partir de esa organización eurocéntrica de la producción y de la subjetividad, por un lado, los propios saberes pasan a regirse por este escalafón de prestigio, y, por el otro, el saber disciplinar sobre la sociedad muy especialmente se estructura a partir de la relación jerárquica del observador soberano sobre su objeto naturalizado (Lander, 2000). La razón cartesiana se enajena y se exterioriza en el cuerpo-objeto, estableciendo una jerarquía entre la posición de quien indaga –«Europa», la «razón» desincorporada– y quien es objeto «natural», cuerpo «objetivizado» de esa indagación (Quijano, 2000a: 224). En su formulación de la «Hybris del punto zero», Castro-Gómez (2005, 2007) examina la forma en que la retórica eurocéntrica se autorrepresenta persuasivamente como neutral y externa al mundo, rigiendo desde allí la producción y la evaluación de saberes. Destaco también a Catherine Walsh, no solo por su elaboración de una propuesta de interculturalidad crítica en sus textos (Walsh, 2007; 2009), sino por su singular labor en la construcción de una escuela de posgrado en la Universidad Andina Simón Bolívar donde se forman importantes liderazgos de los pueblos no-blancos del continente. La concepción de ese posgrado desestabiliza radicalmente el patrón eurocéntrico propio de las universidades del continente. Como he afirmado, al abordar el tema de la universidad en nuestro medio:

El gesto pedagógico por excelencia de esta universidad eurocéntrica, inherentemente racista y reproductora del orden racista mundial [...] es desautorizador: nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global. El orden jerárquico de la pauta colonial distribuye el valor de los resultados de la tarea intelectual, y opera invariablemente en el sentido de la reproducción del diferencial del capital racial de naciones y regiones, con sus respectivos parques académicos. (Segato, 2012a: 49).

6. Colonialidad y subjetividad. Quijano describe la subjetividad de los pueblos que aquí se encontraban «interferida continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos» (2009a: 17). Estas poblaciones vieron intervenida su memoria histórica, que fue interceptada, obstruida, cancelada (ver además Mignolo 2000b: 63; Segato 2007a, 2007b y 2010); sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmovisiones; «sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas», que se encontraron «impedidas de objetivar» (Quijano, 2009a: 17); sus valores; sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad y «relaciones rituales», su «control de la autoridad pública» comunitaria tuvieron que readaptarse «continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad», así como las reglas de solidaridad y reciprocidad por las que se orientaban; vieron también «deshonrado» su propio y previo «universo de subjetividad» y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías «negro», «indio», «criollo», instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo. «De esa manera, las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica» (Ibídem: 19).

Walter Mignolo ha contribuido notablemente para la comprensión de la consciencia escindida propia del patrón de la colonialidad, cristalizado a partir de la instalación de América y la consecuente reorganización de la grilla cognitiva. En su ya clásica obra *The Darker Side of the Renaissance* encontramos el tema de una territorialidad que nunca logra inscribirse de manera adecuada en el discurso de los pueblos;

entendemos la inconsistencia entre una territorialidad «geométrica», cartográfica, que orienta el poder político, y clausura la voz enunciada a partir de los sujetos étnicos (ver, por ejemplo, 1995: 223). De esta forma, el control colonial impide a las conciencias situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo; su discurso es capturado por un poder político que lo persuade u obliga a localizarse con referencia a centros geográficos impuestos a la subjetividad por la poderosa retórica administradora del mundo, es decir, la retórica colonial. La categoría cartográfica «hemisferio occidental», nos dice Mignolo para referirse a la doble conciencia de la elite criolla blanqueada y eurocéntrica, emerge tardíamente, a fines del siglo XVIII, y pasa a conferirle al continente americano una «posición ambigua», simultáneamente como «diferencia» con relación a Europa, y como mismidad, como parte de Occidente. El efecto de esa ambigüedad sobre la identidad de las elites nacionales fue perturbador: «la idea del hemisferio occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica» y su papel fue el de proveer un vocabulario para la fluctuación incierta de su inserción en el mundo como «occidentales» y «no-occidentales» (2000b: 68). Como he afirmado, se trata de una conciencia «autodeclarada 'mestiza' cuando desea defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano y pretendidamente 'blanca' cuando quiere diferenciarse de aquellos a quienes despoja en esos territorios» (Segato, 2007b: 156). Mignolo también se referirá a la exterioridad de la conciencia dentro del patrón colonial con relación a sus «objetos» de dominación, de administración, de conocimiento, dando cuenta del fenómeno de una nueva subjetividad, estructurada a partir de una distancia controladora (Ibídem: 459). Esta idea ya se encontraba presente en el primer ensayo de Quijano al hablar de la exterioridad del Estado con relación a la sociedad en las formas de democracia moderna (1988: 33). Como he afirmado en otro lugar:

Debemos atribuir a la exterioridad colonial/moderna —exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia— ya apuntada por Aníbal Quijano y

por Walter Mignolo, en sus textos —ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora. (Quijano, 1992; Mignolo, 2000a: 211-212 y 315, cf. Segato 2011).

Sin duda para todo este grupo de autores, la colonial/modernidad no es otra cosa que una *pedagogía de la exterioridad*.

7. Racismo. Como se desprende de lo anterior, es constitutivo e instrumental en este orden: eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre norte y sur por el proceso colonial. Aquí es muy importante comprender la diferencia entre otras formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, y distinguir la «raza», en sentido moderno. Modalidades de discriminación étnica o, como le llama Quijano, «eticismo», han sido, probablemente, «un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas», pero es solo la modernidad colonialmente originada la que inventa «raza» con un conjunto de características y consecuencias para el control de la sociedad y de la producción originados en la mirada eurocéntrica propia del patrón de colonialidad moderno (Quijano, 1993: 3). Eurocentrismo y racismo no son sino dos aspectos del mismo fenómeno, y esta es una importante contribución que la perspectiva de la colonialidad introduce, alertándonos para el hecho de que racismo no habla solamente de la discriminación negativa que pesa sobre el fenotipo de la persona humana que la vincula, como signo, a la posición de los vencidos en la historia colonial: el racismo es epistémico, en el sentido de que las epistemes de los conquistados y colonizados son discriminadas negativamente. Racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias.

8. Raza. En el sentido plenamente histórico que Quijano le atribuye, raza es definitivamente el eje gravitacional de toda la arquitectura de

su teoría, y por lo tanto son muy numerosas las páginas que el autor le dedica. Importantes elementos constitutivos de su perspectiva se encuentran sintetizados aquí:

La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo xv al xvi, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa. (Quijano, 2000b).

Destaco el carácter plenamente histórico de la maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria; el alcance mundial de su teoría, que da cuenta de relaciones en una estructura que es global; el impacto de la raza en la captura jerárquica de todas las relaciones humanas y saberes; y la dimensión racializada de las nociones como «modernidad», «modernización» y «desarrollo», con sus valores asociados. Para entender la definición de «raza», en torno de la cual se constelan todos los elementos del argumento, es muy importante percibir la distancia de su acepción aquí respecto de aquella construida para fundamentar las políticas de la identidad. Esta última, como programa global, crea una estereotipia de las identidades, y pierde de vista el carácter histórico de la racialización y de la raza como el signo en los cuerpos de una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado (Segato, 2007c y 2010). Destaco también la notable crítica de Quijano al materialismo-histórico por la imposición forzada sobre la realidad latinoamericana de una idea de clase social sin mención de la raza, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes para la remuneración del trabajo y la atribución de posiciones sociales en América Latina. Para Quijano, esta imposición tiene su origen en el carácter eurocéntrico de la teoría marxista, en la «ceguera absoluta» del propio Marx, a pesar de escribir

«después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno», de la cual ha resultado la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos (2000c: 359-360).

9. Colonialidad y patriarcado. En una variedad de trechos dispersos entre sus artículos, Quijano aplica al género la misma lógica histórica que a la raza: «Ese nuevo y radical dualismo» (refiriéndose al dualismo que, en su lenguaje, opone y jerarquiza la razón sobre el cuerpo, la primera propia del mundo del blanco y el segundo propio de los no-blancos, es decir, indios y negros)

no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista. (2000a: 225; y ver especialmente 2008b).

Este vislumbre en la historicidad del género como lo conocemos hoy originó dos elaboraciones posteriores. En una de ellas, María Lugones, adoptando el marco de la perspectiva de la colonialidad del poder, y a partir de materiales etnográficos e históricos, cree ver que el patriarcado es una invención colonial, inexistente antes de ese período (2007). Por mi parte, adoptando el mismo marco teórico, afirmo que las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una forma mucho más letal de patriarcado, como es el moderno (Segato, 2011). A pesar de inscribir mi análisis en el paradigma de la colonialidad del poder, concluyo que no se trata aquí de una jerarquía dual sino binaria. Reservo el dualismo

para hablar de las relaciones de género en el «mundo-aldea», es decir, en el mundo pre-intrusión colonial, y adopto el modelo binario y de los binarismos para hablar del orden moderno.

10. Ambivalencia de la modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica. Se distinguen así dos vertientes conflictivas del movimiento de la modernidad: «la razón burguesa, instrumental» y tecnocrática, focalizada en los medios, y su alternativa, la «razón liberadora» (1990b: 98), también llamada «razón» o «racionalidad histórica», focalizada en los fines. Esta última instala «una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social» (Quijano, 1988: 17). Dispersa en sus textos se encuentra la idea de una confluencia entre la vertiente de la modernidad histórica europea, de tradición más francesa que británica, con la experiencia y el proyecto histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente. Para autores que escriben dentro de este marco teórico, la razón eurocéntrica instrumental y tecnocrática va a desembocar en una «colonialidad de la naturaleza» (Escobar, 2011). La «relación de exterioridad con la 'naturaleza'», constituye «la condición para la apropiación/explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite», es decir, del desarrollo (Lander, 2004). Solo la razón histórica, constituida por la conjunción de proyectos indígenas y modernos libertarios en el «nudo arguediano» de nuestra realidad será capaz de trascender este destino, consumando el «giro descolonial».

11. Poder, Estado y burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; 'Razón de Estado' y falencia democrática en América Latina. Dispersa y omnipresente en la literatura de la colonialidad del poder se encuentra la crítica a los aspectos eurocéntricos tanto del Estado liberal como de la tesis marxista, del materialismo-histórico y sus dogmas que sirven de fundamento a lo que Quijano llama «socialismo realmente existente». La raíz de esta postura es la crítica al Estado, a la «razón de Estado» y su anclaje etnocéntrico, colonial/moderno, en la racionalidad

instrumental y tecnocrática, tanto en el liberalismo como en el socialismo «ceñido a las tendencias de tecnocratización creciente de esa específica racionalidad» (Quijano, 2001: 17).

Es quizá en su ensayo *El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento* que con mayor elocuencia el autor expresa su queja de la captura del «imaginario histórico-crítico» por la faceta más eurocéntrica del marxismo, el «materialismo histórico», que lo aleja, especialmente en América Latina, de la «experiencia histórica concreta» de las gentes, y bloquea así los desdoblamientos democráticos de las luchas en nombre de una supuesta necesidad de controlar el Estado-nación (2001: 9). La violenta contrarrevolución venció en esa etapa en nuestro continente pero, a derecha y a izquierda, se trató —como continúa, efectivamente, tratándose, y con la misma urgencia, en los días de hoy— «de la liberación de las gentes de la autoridad encarnada en la ‘razón de Estado’» (Quijano, 2001: 7). En una entrevista concedida a *Brasil de Fato* en 2006, encontramos la siguiente síntesis:

La propensión homogeneizadora, reduccionista y dualista del eurocentrismo se expresaba también en ese ‘materialismo histórico’ pos-Marx. Como toda teoría eurocéntrica, produjo en América Latina desvaríos históricos, prácticas políticas erróneas y que no llevaban a ningún lugar, y derrotas cuyas víctimas fueron y son los trabajadores y todas las víctimas de la colonialidad del poder. (Quijano, 2006b: 4).

Para Quijano, el tecnocratismo y su «razón de Estado», de izquierda y de derecha, compromete, amenaza e impide definitivamente la vida democrática, ya que bloquea el camino de otros proyectos históricos no fundamentados en este mismo tipo de racionalidad. Infelizmente, nos dice, «el debate político mundial ha sido prisionero de dos perspectivas eurocéntricas mayores: el liberalismo y el socialismo, cada una con sus propias variantes», pero ambos dominados por el proyecto de una modernidad eurocéntrica instrumental y tecnocrática (2009a: 32).

En el caso de América Latina, la condición de los Estados nacionales aún se agrava, como consecuencia de la ambivalente fundación

de las repúblicas y de su doble discurso: el enunciado de una legalidad moderna y republicana, y su ajenidad con relación a un orden racializado. Pues el proceso de las independencias latinoamericanas se resolvió en una «rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales». Para Quijano, «en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación», ya que «la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos». De esto resulta que no se pueda hablar de democracia en nuestras naciones, donde el lenguaje democrático es puramente formal y enunciado por un Estado desarraigado, alienado de la sociedad, incapaz de reconocer el patrón de colonialidad que la estructura (2000b: 237). En suma, el Estado de las repúblicas latinoamericanas, emerge, en este marco teórico, como permanentemente colonial y colonizador.

12. Descolonialidad o giro descolonial – «el regreso del futuro». Con el propio enunciado de la categoría colonialidad del poder, se inicia un modo de subversión epistémica del poder, que es también teórica/ética/estética/política, conocida como «giro descolonial». El giro descolonial no es otra cosa que el viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática de una sociedad democrática:

... por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es solo el discurso, no son solo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y conflictuar con el Estado mientras el Estado aún esté allí. Estamos con otro elemento nuevo. Esto no es solo una utopía, eso está comenzando; estamos comenzando a convivir con el futuro. (Quijano, 2009b: artículo digital).

El giro descolonial evita el término descolonización, pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática, de izquierda y de derecha, de los Estados neoliberales y real-socialistas. El giro descolonial no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de 500 años de colonialidad, de izquierda y de derecha. Hay, en Quijano, una alternativa para la nostalgia —sea esta la nostalgia setentista por las causas vencidas en las contrarrevoluciones autoritarias del continente, o la nostalgia por el mundo que la conquista dominó y la colonialidad controló. Sentimos nostalgia porque tenemos conciencia de las pérdidas, pero, leemos: «la nostalgia no sirve nunca en la historia como sustituto de la esperanza» (1997: 2, en mimeo). El giro descolonial habla de esa esperanza y de ese camino en las grietas de lo que sobrevivió bajo el dominio injusto de colonizadores de ultramar y gobernantes republicanos.

13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad — «El regreso del futuro». Ya en textos iniciales, como el publicado en coautoría con Immanuel Wallerstein (1992: 590), Quijano concluía que «la persistencia del imaginario aborígen bajo las condiciones de la dominación» había «fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad social y de la democracia directa», afirmando que en la «crisis presente, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general del mercado capitalista». Esta idea se conecta con su sugestiva noción de un «regreso del futuro», de un horizonte que vuelve a abrirse al camino de la historia de los pueblos después de la doble derrota, a diestra y a siniestra, del proyecto del Estado liberal capitalista y del despotismo burocrático del ‘socialismo real’, derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo, que controlaba ambos proyectos (2001). Esto significa que la reemergencia contemporánea del sujeto histórico indio o, más exactamente, el retorno del campesino al

«indio» es, para Quijano, una señal de que el patrón de la colonialidad está empezando a desmontarse. Hay, según nos dice, desde comienzos de la década de 1980, una «re-identificación en curso: de ‘campesinos’ y de ‘indios’ a ‘indígenas’» (2008e: 117). Pero, nuevamente aquí, el autor evita el culturalismo y la fetichización de las identidades políticas a la manera del multiculturalismo anglosajón (Segato, 2007), y entiende ese retorno al indio como un proceso histórico denso, a cargo de organizaciones indígenas cuyo proyecto histórico es plenamente desestabilizador para el sistema.

Ya de su lectura de la crítica mariateguiana al marxismo, Quijano rescataba el paralelismo entre la tentativa de cancelación del proyecto histórico de los pueblos intervenidos por la colonialidad y la supresión a la que la versión dominante del marxismo en Europa había condenado a los proyectos comunitarios realmente existentes en la Rusia de la Revolución bolchevique:

Las propuestas narodnikis para partir de la obschina o comuna rural rusa en la trayectoria hacia fuera del capitalismo fueron derrotadas al mismo tiempo que eran destruidas las propias obschinas bajo la dictadura bolchevique. Las de José Carlos Mariátegui, para integrar las comunidades indígenas en toda posible trayectoria de revolución socialista en el Perú, fueron también eclipsadas mientras el estalinismo y su ‘marxismo-leninismo’ era hegemónico. Hoy esa cuestión vuelve al centro del debate en el movimiento indígena de todo el mundo, comenzando en América Latina y en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre Estado y comunidad en la lucha contra el patrón de poder colonial/moderno. (Quijano, 2008a: 14, Nota 77).

Queda claro, entonces, que se abre el camino, en el presente, y después de la crisis de paradigmas de izquierda y de derecha, es decir, tanto del proyecto neoliberal como del proyecto real-socialista, a la continuidad suprimida, cancelada, de las soluciones comunitarias para la vida. Se posibilita así un ensamblaje entre formas de vida arcaicas, que se revitalizan, y proyectos históricos del presente, que en ellas se enraízan y abre-

van. Líneas históricas y memorias seccionadas se restauran, reavivan, y consiguen continuidad.

El futuro, en esta visión tan propia del autor, no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad –sociedades dominadas que ven ahora el «regreso del futuro».

No es la nostalgia de una edad de oro, por ser, o haber sido, el continente de la inocencia. Entre nosotros, el pasado es o puede ser la experiencia del presente, no su nostalgia. No es inocencia perdida, sino sabiduría incorporada, la unión del árbol de la sabiduría con el árbol de la vida es lo que el pasado defiende, dentro de nosotros, contra el racionalismo instrumental, en la forma de una propuesta alternativa de racionalidad. (Quijano, 1989b: 158).

En su texto «‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder», que en su versión inicial circuló ampliamente en diversas listas de comentarios políticos, leemos que:

América Latina y la población «indígena» ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/ política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa. (Quijano, 2011b).

Pero, somos advertidos, precisamente porque «América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la colonialidad del poder y sus poblaciones colonizadas los primeros ‘indígenas’ del mundo», no estamos ahora frente a un «movimiento social» más. Se trata de todo un amplio y no hegemonizado *«movimiento de la sociedad»* cuyo desarrollo podría llevar a la des/colonialidad global del poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación/explotación/violen-

cia» (2011b: 86-87). Bien vivir surge aquí como una pauta inicialmente tomada de una categoría nativa del mundo andino, pero que se expande como consigna para la definición y la búsqueda de lo que he llamado «otras formas de felicidad» (Segato, 2012b), derivadas de formaciones sociales y economías comunitarias y colectivistas, en las que domina el valor de uso, radicalmente disfuncionales con el proyecto del capital en sus metas, y en las cuales las relaciones entre las personas prevalece sobre la relación con los bienes, expresándose esto en fiestas, rituales y normas de sociabilidad. Estas economías y formaciones societarias no resultan de postulados abstractos elucubrados en las mesas de teóricos occidentales sino de prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atentó la dominación colonial y las nociones de progreso y desarrollo impuestas por la mirada etnocéntrica (Segato, 2007a).

14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. En una serie de publicaciones encontramos, en asociación con la perspectiva de la colonialidad, una variedad de expresiones que indican el vislumbre de un camino que se abre ahora hacia el futuro recuperado, antes mencionado: «nuevo imaginario anticapitalista», «otro horizonte de sentido histórico», «el horizonte alternativo». Todos ellos apuntan a la experimentación de formas de sociabilidad y de estrategias de sobrevivencia material que son, para Quijano, no meramente emprendimientos de los movimientos sociales sino un verdadero «movimiento de la sociedad». En su libro sobre la *Economía popular* en su diversidad de experiencias (1998), Quijano explora las alternativas a las que la gente recurre cuando su marginalidad con relación al trabajo y al mercado se estabiliza como forma de existencia y se vuelve permanente, en paralelo con la expansión del trabajo servil y esclavo. Esas estrategias de sobrevivencia experimentadas al lado y fuera del mercado de trabajo dominante son las que el autor subdivide en dos tipos: «economía solidaria», caracterizada por un proyecto ideológico compartido y una conciencia común a sus participantes, y «economía popular», que no presupone esa comunión de proyecto ideológico y se basa en prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria, es decir, con control democrático de la autoridad y prescindencia

de controles de mercado, empresariales o gubernamentales. La economía popular es el producto de la creatividad para la sobrevivencia de sectores poblacionales descartados, en este período histórico, por la economía de mercado capitalista y las normas estatales que la sustentan al privilegiar la propiedad por encima de la vida. Pero, somos advertidos, estas experiencias no podrán reproducirse sin generar un «sentido común» propio, una subjetividad solidaria, es decir, necesitan, para perdurar, de una transformación de la subjetividad, no bastando su eficiencia puramente material como estrategia de sobrevivencia (2008a).

Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo; eso es lo que significa descubrir que los recursos de sobrevivencia de los «indígenas» del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta, y descubrir al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestras luchas, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo. (Quijano, 2008c).

Este camino presupone vida comunitaria, en el sentido de control democrático sobre la autoridad; reciprocidad en la distribución de trabajo, productos y servicios; y una ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista (2008c). A partir de estos ejes, se están estableciendo hoy las bases de un nuevo debate que, partiendo de la crítica del eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la permanente colonialidad/modernidad del poder. Desde esta perspectiva pueden percibirse y comprenderse las tendencias que impulsan el movimiento de la sociedad a través de las brechas, pliegues o grietas descoloniales abiertas por la crisis civilizatoria de nuestro tiempo.

El impacto de la perspectiva de la colonialidad del poder y de su vocabulario puede ser constatado en una variedad de documentos como la *Declaración de los Hijos de la Tierra* de mayo de 2008 en Lima, en la que «1.500 hermanas y hermanos de las organizaciones de los Pueblos Quechua, Aymara, Kichwa, Lafquenche, Guambiano, Toba, Colla, Poccra, Asháninka, Shiwiar y demás Pueblos Originarios del Abya Yala (América)» reunidos en la Cumbre Nacional y Foro Internacional Indígena, enuncian: «No hay Integración sin Descolonialidad del Poder, Saber y Sentir», y elaboran un documento íntegramente inspirado en esta perspectiva. También, el *Diálogo de Alternativas y Alianzas de los Movimientos Indígenas, Campesinos y Sociales del Abya Yala*, realizado en La Paz el 26 de febrero 2009, se pronuncia «por la descolonialidad del poder», y se propone «detener las ambiciones de las oligarquías terratenientes que [...] buscan interrumpir el ejemplo para nuestros pueblos de la construcción colectiva de nuevos paradigmas alternativos a la colonialidad capitalista», y promover el «Desarrollo de propuestas y políticas públicas sobre descolonialidad». Esa reunión concluye con la proclama: «¡Solidaridad activa con la Descolonialidad del Poder en Bolivia!». También se crean programas de estudio e investigación que orientados por los conceptos de esta perspectiva crítica, como el de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, Ecuador, dirigido por Catherine Walsh, en el que se están formando importantes liderazgos del movimiento indígena latinoamericano. También la *Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder* de la Universidad Ricardo Palma, en Lima, Perú, dirigida por el propio Quijano, que viene convocando y patrocinando diversos encuentros entre personas representativas de las luchas continentales, líderes de pueblos, ambientalistas y docentes universitarios, como han sido, entre otros, el *Primer Simposio Internacional sobre Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, en agosto de 2010; el *Primer Encuentro Latinoamericano América Latina Otra en el Actual Mundo Otro: Crisis y Des/Colonialidad del Poder*, en abril de 2012; y el Simposio *El Proyecto UNASUR: Conflictos y Perspectivas*, en noviembre de 2012. El ámbito de influencia de este pensamiento se expande y proyecta en el mundo

académico y en las luchas de la sociedad, y su vocabulario trasciende autorías y se incorpora a las causas y debates, como moneda corriente y patrimonio de dominio público. Podrán ocurrir desgastes en el curso de estas apropiaciones, pero sin duda se ha instalado una cuestión que erosiona la creencia ciega en los valores eurocéntricos tan arraigada en el quehacer universitario e inaugura una percepción más lúcida del estrecho vínculo entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad propio de la articulación que llamamos «colonialidad».

Bibliografía

- CASTRO-GÓMEZ, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2007). «Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes», Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- ESCOBAR, A. (2011). «Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo», Montenegro (ed.): *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*. Bogotá: Alcaldía Mayor.
- LANDER, E. (2004). «Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital», Dube, S., I.B. Dube et W. Mignolo (coords.), *Modernidades coloniales*. México: Colegio de México.
- LANDER, E. (ed.), (2000). «Ciencias Sociales: Saberes coloniales y eurocéntricos», *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: FACES-UCV/ UNESCO-IESALC.
- LUGONES, M. (2007). «Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System», *Hypatia*, vol. 22, no. 1, Winter.

- MIGNOLO, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MIGNOLO, W. (2000a). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- MIGNOLO, W. (2000b). «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en Lander, E. (comp.): *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- QUIJANO, A. (1979). «Prólogo», en Mariátegui, J.C.: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho (Reediciones y reimpresiones: 1995; 2006; 2007).
- QUIJANO, A. (1980a [1964]). «Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú», en *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, A. (1980b [1969]). «Dominación y cultura», en *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, A. (1985). «Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles» (presentado en la Sesión de Cierre del Seminario CLACSO, XIII Asamblea General Ordinaria), Montevideo, 3 al 6 de diciembre.
- QUIJANO, A. (1986). «La tensión del pensamiento latinoamericano» (*Coloquio Marx ¿Para qué?*, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), *La Torre*. Revista General de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Año XXXIV, N° 131, 132, 133, enero-septiembre.
- QUIJANO, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y política Ediciones.
- QUIJANO, A. (1989a). «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», Sonntag, H.R. (ed.): *¿Nuevos temas nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y El Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNESCO.

- QUIJANO, A. (1989b). «Paradoxes of Modernity in Latin America», *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 3, No. 2, Winter, pp. 147-177.
- QUIJANO, A. (1990a). «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», *Revista de Sociología*. Lima: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de San Marcos, Vol. 6, N° 7.
- QUIJANO, A. (1990b). «La razón del Estado», Urbano, H. y Lauer, M. (eds.): *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- QUIJANO, A. (1990c). «Estética de la utopía». *Hueso Húmero*, Lima, Diciembre, N° 27.
- QUIJANO, A. (1991a). «La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día», entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura*, N° 10, Lima, enero, pp. 42-57.
- QUIJANO, A. (1991b [1992]). «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29. Lima (republicado en Bonilla, H., comp.: *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo/ Libri Mundi/ FLACSO-Ecuador.
- QUIJANO, A. y I. WALLERSTEIN (1992). «La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial», *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, Vol. XLIV, N° 4, diciembre, pp. 584-591.
- QUIJANO, A. (1993). «'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas», Forgues, R. (ed.): *José Carlos Mariátegui y Europa: La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editora Amauta.
- QUIJANO, A. (1997). «Globalización y exclusión desde el futuro», *La República*. Lima, 19 de agosto.
- QUIJANO, A. (1998a [2009]). «Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina», Pimentel, C. (org.): *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*. Lima, CECOSAM (primera versión publicada en *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, N° 9, Lima.

- QUIJANO, A. (1998b). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, A. (1999). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», *Dispositio. Crítica cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales*, Vol. 24, Nº 51, pp. 137-148.
- QUIJANO, A. (2000a). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», Lander, E. (org.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.
- QUIJANO, A. (2000b). «¡Qué tal raza!», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*. Caracas, Vol. 6, Nº 1 et *ALAI, América Latina en Movimiento*. <http://alainet.org/active/929&lang=es> (2000-09-19).
- QUIJANO, A. (2000c). «Colonialidad del poder y clasificación social», *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, Nº 2.
- QUIJANO, A. (2001). «El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento», *Hueso Húmero*. Lima, Nº 38.
- QUIJANO, A. (2006a [2005]). «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», *Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica, setiembre-octubre, Nº 127.
- QUIJANO, A. (2006b). Entrevista «Romper con o eurocentrismo», *Brasil de Fato*, 23/06/2006.
- QUIJANO, A. (2008a). «Solidaridad y capitalismo colonial moderno», *Otra Economía*, Vol. II, Nº 2, 1º semestre, www.riless.org/otraeconomia.
- QUIJANO, A. (2008b). «Colonialidad del poder, sexo y sexualidad», Pimentel Sevilla, C. (org.): *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*. Lima: CECOSAM.
- QUIJANO, A. (2008c). «Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo», *Alai, América Latina en Movimiento* (alainet.org/active/24123&lang=es).

- QUIJANO, A. (2008d). «Treinta años después: Otro reencuentro. Notas para otro debate», *Simposio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de José Carlos Mariátegui*, Año I, N° 2, Lima, marzo.
- QUIJANO, A. (2008e [2005]). «El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina», *El Cotidiano*, N° 151, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, México, septiembre-octubre, pp. 107-120. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32511865013>
- QUIJANO, A. (2009a). «Las paradojas de la colonial/modernidad eurocentrada» (A la memoria de Andre Gunder Frank), *Hueso Húmero*, abril, Lima, N° 53.
- QUIJANO, A. (2009b). «Otro horizonte de sentido histórico», *América Latina en Movimiento*, N° 441, <http://alainet.org/publica/441.phtml>.
- QUIJANO, A. (2010). «La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado», *Revista Casa de las Américas*, N° 259-260
- QUIJANO, A. (2011). «El nudo arguediano», *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*. Lima: Universidad Ricardo Palma
- QUIJANO, A. (2011b). «'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder», *Ecuador Debate*, Quito-Ecuador, Diciembre, N° 84.
- SEGATO, R. (2007a). «Introducción», Segato, R.: *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, R. (2007b). «El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción», *Nueva Sociedad*, N° 208, marzo-abril.
- SEGATO, R. (2007c). «Raza es signo», Segato, R.: *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- SEGATO, R. (2010). «Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje», *Crítica y Emancipación*, Año II, N° 3, Primer Semestre.

- SEGATO, R. (2011), «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», Bidaseca, K., et V. Vazquez Laba (comp.): «Feminisimos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina», Buenos Aires, Ed. Godot.
- SEGATO, R. (2012a). «Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana», *Revista Casa de las Américas*, N° 266, enero-marzo.
- SEGATO, R. (2012b). «O Bem Viver e as formas de felicidade», *Brasil de Fato*, <http://www.brasildefato.com.br/node/8584>, 10/01/2012.
- WALSH, C. (2007). «Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento «otro» desde la diferencia colonial», Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- WALSH, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.

Una epistemología otra.

La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las Ciencias Sociales de América Latina

César Germaná

En los inicios del siglo **xxi**, en América Latina y en gran parte del mundo, se constata el renacimiento del pensamiento crítico con una marcada perspectiva ética y política. Desde diversos enfoques (crítica del orientalismo, estudios poscoloniales, estudios subalternos, entre otros), se busca superar el eurocentismo –perspectiva epistemológica con la que se construyeron históricamente las Ciencias Sociales en el siglo **xix**– sin caer en el escepticismo relativista. En América Latina, dos pensadores peruanos, José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano –que corresponden a épocas con características muy particulares, los primeros y últimos decenios del siglo **xx**–, han producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos y cuestiones de investigación sobre la sociedad peruana y latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial. Ambos pensadores han logrado desarrollar una autonomía intelectual que les permitió superar las alternativas eurocéntricas en el estudio de la sociedad y de su transformación. La perspectiva cognoscitiva en la que han situado sus investigaciones y debates sobre la realidad histórico-social nos permite establecer las bases de una «epistemología otra»¹; esto es, un enfoque del conocimiento social que no se sitúa en el ámbito de

1 En el sentido propuesto por Walter Mignolo de epistemologías que se están construyendo «geopolíticamente, desde la diferencia colonial». Véase su libro *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

la modernidad eurocéntrica sino que busca desarrollar una racionalidad diferente.

Las propuestas epistemológicas de José Carlos Mariátegui y de Aníbal Quijano pueden ubicarse en el espacio teórico de lo que se ha denominado pensamiento crítico. Este pensamiento surge en Europa en los siglos XIX y XX como consecuencia del profundo malestar e inconformismo de las clases explotadas y dominadas por el capital respecto al incumplimiento de las principales promesas de la modernidad: el logro de la igualdad, de la libertad y la solidaridad. Para Boaventura de Sousa Santos, el pensamiento crítico es aquel que «no reduce la ‘realidad’ a lo que existe» sino que, más bien, la considera como «un campo de posibilidades» y su tarea consiste en «definir y ponderar el grado de variación que existe más allá de lo empíricamente dado»². A diferencia de las Ciencias Sociales celebratorias de la modernidad y del capitalismo, que asumen la «neutralidad valorativa» del científico social, el pensamiento crítico tiene una clara orientación ética y normativa. No acepta el ser como el deber ser, según la propuesta de la sociología positivista, desde A. Comte a T. Parsons, sino que se plantea la imperiosa exigencia de la transformación del ser por obra del deber ser. Este sentido del pensamiento crítico lo habían señalado con precisión Th. Adorno y M. Horkheimer: «La ciencia puede ser algo más que la simple duplicación de lo real en el pensamiento, sólo si está impregnada del espíritu de la crítica. Explicar la realidad significa siempre romper el cerco mágico de la duplicación. Crítica no significa aquí subjetivismo, sino confrontación de la cosa con su propio concepto. Lo dado se ofrece sólo a una visión que lo considere desde el punto de vista de un verdadero interés: de una sociedad libre, de un Estado justo, del desarrollo de lo humano. Y el que no compara las cosas humanas con lo que ellas quieren significar las ve, en definitiva, en forma no sólo parcial, sino, además, falsa»³. Las perspectivas cognoscitivas en las que sitúan Mariátegui y Quijano se

2 Boaventura de Sousa Santos, *La caída del Angelus Novus. Ensayos para una teoría social y una nueva práctica política*, Bogotá, ILSA/UNC, 2003, p. 26.

3 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Proteo, 1971, p. 22.

orientan en el sentido de la tradición del pensamiento crítico y suponen un desmantelamiento del mito de la «neutralidad valorativa» al reflexionar simultáneamente en términos intelectuales, morales y políticos.

Sin embargo, los planteamientos de José Carlos Mariátegui y Aníbal Quijano se van a diferenciar del pensamiento crítico eurocéntrico en la medida que en el centro de sus propuestas aparece la problemática de la colonialidad del poder, perspectiva que solo se presentaría en la reflexión que surge en la periferia del sistema-moderno/colonial. Se trata de lo que Walter Mignolo ha denominado un «pensamiento fronterizo»⁴. El pensamiento crítico eurocéntrico ha estado aprisionado en el marco epistemológico de la modernidad, donde la idea de un progreso inevitable llevado adelante por el desarrollo de las fuerzas productivas y por la lucha 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/descolonialidad de las relaciones de poder.

La colonialidad del saber y la «epistemología otra» en la obra de Aníbal Quijano

En los escritos de José Carlos Mariátegui, dada su perspectiva cognoscitiva, se encuentra una manera de producir conocimientos sobre la sociedad que apunta a dar cuenta de la realidad histórico-social indoamericana como una formación social específica. No concebía que para conocer la vida social había que aplicar un esquema teórico ya establecido; más bien, pensaba que era necesario encontrar los conceptos adecuados en la propia realidad. En esa búsqueda aparece una racionalidad alternativa a la de la modernidad eurocéntrica; esto es, un nuevo sentido histórico

4 Concepto planteado por Walter Mignolo para referirse a «aquellas formas de conocimiento que operan entre los legados metropolitanos del colonialismo (diseños globales) y los legados de las zonas colonizadas (historias locales)», «Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre localización geográfica y la subalternización de conocimientos», en *Revista Internacional de Pensamiento Latinoamericano* (Tübingen), Nº 3, p. 31. Un amplio análisis del «pensamiento fronterizo» se encuentra en su libro *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, *Op. cit.*

de la existencia social que le dio una fructífera orientación a sus reflexiones, a sus investigaciones y a su práctica política. Para lograrlo, examinó desde un punto de vista teórico e histórico, la economía, la política y las relaciones intersubjetivas que existían en el Perú. El punto de partida de su enfoque fue considerar al conocimiento como parte de la práctica social. En este sentido, el saber se le presentaba como un aspecto inseparable de la praxis de los seres humanos, pues estos en su constante accionar toman conciencia de la realidad en la que actúan. Todo lo que conocen y saben se encuentra en la historia, que a su vez es construida por ellos mismos.

En los análisis del funcionamiento de la sociedad peruana y de sus tendencias de cambio, Mariátegui elaboró un conjunto de categorías con las que buscó expresar los fenómenos específicos de esta realidad. No trasladó simplemente esos conceptos de la realidad europea a la sociedad peruana. Más bien, los reelaboró con el objeto de que expresaran los fenómenos nuevos que su investigación le revelaba. En este sentido, su investigación de la realidad indoamericana le fue ofreciendo el método y la teoría necesarios para entender su modo de organización y de transformación.

Su concepción de la historia —como un proceso resultado de la acción transformadora de los seres humanos— necesariamente le llevó a desechar una estrategia de análisis donde los fenómenos pudieran ser considerados como objetos, llámense estos economía, instituciones políticas o ideología. En su perspectiva, esos hechos sociales cosificados se disuelven en las relaciones sociales que los determinan. Lo que aparecía rígido y opaco cobra vida y los «hechos sociales» se muestran como relaciones entre seres humanos. A estas relaciones sociales —y no a sus apariencias— José Carlos Mariátegui apunta en su investigación; quiere reconstruir esa trama compleja y abigarrada que es la vida humana más allá de sus manifestaciones objetivadas.

La perspectiva de Aníbal Quijano continúa en aspectos significativos la investigación de José Carlos Mariátegui sobre la sociedad peruana y su transformación. Tiene como preocupación la elaboración de nuevos conceptos que le permitan dar cuenta de la específica rea-

lidad histórico-social latinoamericana, a partir de un cuestionamiento de la perspectiva epistemológica eurocéntrica; esto es, del enfoque cuya característica principal es una concepción dualista y evolucionista de la realidad social. De allí su debate permanente con las dos versiones competitivas del racionalismo reduccionista eurocéntrico: la teoría de la modernización del estructural funcionalismo y el materialismo histórico del marxismo-leninismo. Un balance de dicho debate se encuentra en el texto «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina»⁵.

Según Quijano, para la teoría de la modernización, América Latina se escindía en dos espacios claramente diferenciados: las sociedades tradicionales, con relaciones sociales basadas en el «carácter sagrado de la tradición», como señalaba Max Weber; y las modernas sociedades capitalistas, fundadas en la racionalidad formal de la ganancia, del mercado y del trabajo asalariado. En estas condiciones, el desarrollo es concebido como modernización; esto es, como un proyecto evolucionista que implicaba salir de la sociedad tradicional para alcanzar la sociedad moderna⁶.

En el otro extremo, aunque en la misma dirección eurocéntrica, se ubica el materialismo histórico del marxismo-leninismo. Se trata una corriente intelectual producida hacia fines del siglo XIX por F. Engels y por los teóricos de la socialdemocracia alemana como una «hibridación de algunas de las propuestas de la herencia teórica de Marx en el marco del positivismo spenceriano» y que fue codificada en la Unión Soviética bajo la dictadura de Stalin⁷. También para el materialismo histórico, las sociedades de América Latina son leídas desde una perspectiva dualista: la identificación de dos estructuras separadas entre sí, el «feudalismo», que es predominante, y el «capitalismo». En consecuencia, el cambio

5 En: *Hueso Húmero* (Lima), N° 26, febrero 1990, pp. 8-33.

6 Véase también de A. Quijano, «El fantasma del desarrollo en América Latina», en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 2, enero-agosto 2000, pp. 78-80.

7 A. Quijano, «El fantasma del desarrollo en América Latina», art. cit., p. 79, nota 5.

social será considerado como el paso del feudalismo al capitalismo, teniendo como estación intermedia la «semifeudalidad»⁸.

Frente a estos enfoques, donde América Latina es vista como si fuera Europa, Aníbal Quijano se sitúa en una perspectiva de conocimiento radicalmente diferente, que se caracteriza por cuestionar la manera eurocéntrica de conocer la vida social y que está centrada en las categorías de «heterogeneidad estructural» y de «dependencia». Para Quijano, la noción de «heterogeneidad estructural» fue propuesta, después de la Segunda Guerra Mundial, «para dar cuenta del modo característico de constitución de nuestra sociedad, una combinación y contraposición de patrones estructurales cuyos orígenes y naturaleza eran muy diversos entre sí»⁹. Así, la sociedad es considerada como una totalidad histórica, en la medida en que está formada por diversos órdenes de fenómenos imbricados entre sí, pero no de manera homogénea sino en forma conflictiva y contradictoria, constituyendo una estructura de poder social. Por esta razón, al concepto de «heterogeneidad estructural» se le incorporó el de «dependencia», que no es pensada como la subordinación de un país respecto de otro, como lo sostenía la corriente de pensamiento nacional-desarrollista, sino que aludía a «una estructura de poder que consiste en una asociación de explotación y de dominación entre los dominantes de orden internacional con los del orden interno de un 'país' o de una 'nación', con todo lo que ello implicaba para todos los ámbitos de la existencia social»¹⁰.

Los análisis de la realidad peruana y latinoamericana elaborados por Aníbal Quijano en las décadas de 1960 y 1970 muestran lo fructífero de la perspectiva de conocimiento que había adoptado y desarrollado. Son particularmente importantes los trabajos sobre la urbanización y la marginalidad en América Latina¹¹, que, como el autor señala, son los

8 «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», art. cit., p. 14.

9 Ibid., p. 8.

10 Ibid., p. 9.

11 Esos trabajos fueron reunidos en *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Lima, Mosca Azul, 1977; y en *Imperialismo y «marginalidad» en América Latina*, Mosca azul, 1977.

«primeros hitos de una ruptura» con las concepciones eurocéntricas de conocimiento. De otro lado, son muy instructivos, para determinar la manera como Quijano va elaborando su perspectiva de conocimiento, los análisis de la coyuntura que vivió el Perú con el régimen militar de gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975). En estos textos, existe dos aspectos que es necesario resaltar. De un lado, el hecho de que no es posible comprender la coyuntura peruana de ese período sin tener en cuenta el desarrollo del capitalismo a nivel mundial; y de otro lado, la perspectiva de la emancipación de los trabajadores como orientación del análisis del régimen velasquista. En cuanto a lo primero, en el libro *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en Perú*¹², así como en diversos artículos publicados en la revista *Sociedad y Política*¹³, Quijano examina el nuevo modo de articulación de la sociedad peruana a la estructura del imperialismo contemporáneo y el papel que desempeñan las clases dominantes y el Estado en la nueva estructura de poder que se está configurando. En cuanto a los segundo, Quijano analiza el papel de los trabajadores en su lucha contra la explotación del capital y en la tarea de construir un nuevo orden social que implica no la toma del Estado, sino la socialización del poder político a partir de la construcción de diversas formas de democracia directa¹⁴.

En la exploración de la trayectoria de la construcción de una «epistemología otra», es importante examinar el análisis que realiza Aníbal Quijano sobre la obra de Mariátegui¹⁵. Considera que el pensamiento

12 Buenos Aires, Periferia, 1971.

13 La revista se publicó entre 1972 y 1982.

14 Sobre la lucha de los trabajadores, véanse de A. Quijano: «Imperialismo y clase obrera en América Latina», en: L. Magri, R. Rossanda, F. Claudín y A. Quijano, *Movimiento obrero y acción política*, México, Era, 1975; «Las nuevas perspectivas de la clase obrera en el Perú», en: *Sociedad y Política*, N° 3, 1973; «La actual coyuntura política y las tareas de la clase obrera en el Perú», en: *Sociedad y Política*, N° 4, 1973. Sobre la socialización del poder, véanse de A. Quijano: «Poder y democracia en el socialismo», en *Sociedad y Política*, N° 12, 1981, pp. 33-50; «Poder y crisis en América Latina», en *Páginas*, Lima, N° 109, junio 1991, pp. 40-59. y «Presentación» a: J. Coronado y R. Pajuelo, *Villa El Salvador: poder y comunidad*, Lima, SECOSAN / CEIS, 1996.

15 De los trabajos de A. Quijano sobre José Carlos Mariátegui, los más significativos son: *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul, 1981;

de Mariátegui se caracteriza por una «vigorosa autonomía intelectual» que le permitió superar las «opciones eurocéntricas de investigación y revolución de la sociedad». E identifica esa singularidad, en «el empleo de las categorías elaboradas en la versión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo, en el estalinismo internacional»¹⁶.

En este sentido, ve en la obra de Mariátegui el proyecto de construcción de una perspectiva epistemológica que se desarrolla en oposición al eurocentrismo y que desemboca una racionalidad alternativa a la dominante cuyo núcleo básico gira en torno a la identificación de la especificidad de la sociedad peruana como la articulación de elementos históricos estructuralmente heterogéneos y que, por lo tanto, no están trabados de manera sistemática ni orgánica sino conflictiva. Por esta razón, este proyecto epistemológico llevará a Mariátegui a proponer, a partir de la existencia de formas históricas de autoorganización de los trabajadores, la noción de una forma específica de emancipación social: el *socialismo indoamericano*, definido como proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana; es decir, de su reoriginalización.

La exploración de los problemas vinculados a la delimitación de una racionalidad alternativa llevará a Aníbal Quijano a debatir las cuestiones implicadas en la noción de modernidad¹⁷. Este concepto, tan utilizado

«Prólogo» a: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, *Op. cit.*; «El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa», en: *El marxismo de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1995; «El precio de la racionalidad», en: *Gaceta Sanmarquina*, Lima, Año 5, N° 22, junio 1994; «La sonrisa y su gato en el país de la maravillas», en: *Quehacer*, Lima, N° 5, enero-marzo, 1994; «Mariátegui y la tensión del pensamiento latinoamericano», *Hueso Húmero*, Lima, N° 22, 1987; «Treinta años después: otro reencuentro», donde Quijano amplía el *Prólogo* a la edición de los 7 ensayos de la Biblioteca Ayacucho (Puede consultarse en: http://www.bibliotecayacucho.gob.pe/fba/index.php?id=97&backPID=2&tt_products=69); «Raza», «etnia» y «nación» en Mariátegui: cuestiones abiertas», en: R. Forgues, (Editor), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Amauta 1993.

16 «Prólogo», *Op. cit.*, p. XI.

17 A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988.

en las ciencias sociales, pero que conlleva una gran imprecisión, es considerado por Quijano como el vasto conjunto de cambios que se dieron en la totalidad del mundo bajo la hegemonía europea, a partir del siglo XVI, y que significó la creciente racionalización de la existencia social, en el sentido de lo que Max Weber denominaba «racionalidad formal» o Max Horkheimer «racionalidad instrumental». Esto es, se trata de formas de relaciones sociales donde la acción está guiada por el cálculo de los medios; siendo racional la conducta exitosa, aquella que ha utilizado los medios más adecuados para alcanzar un determinado fin. Esta forma de racionalidad, según Quijano, se impuso en la «razón burguesa» frente a la «racionalidad histórica» que implicaba «una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de *esa* existencia social, no de cualquier otra»¹⁸. Precisamente, Quijano observa que en América Latina se dan las condiciones para que esa racionalidad histórica se encuentre con la racionalidad que surgió en el mundo precolonial. La racionalidad alternativa a la de la modernidad eurocéntrica es posible en la medida que existen elementos de la herencia cultural de pueblos que «pueden ser reconocidos, que comienzan a ser reconocidos, como portadores de un sentido histórico opuesto al imperio de la razón instrumental y a un culturalismo oscurantista»¹⁹. Así, por ejemplo, en la tradición andina aparece una propuesta alternativa de racionalidad donde la realidad es considerada como una totalidad que engloba lo mágico. «La racionalidad, aquí —señala Quijano—, no es un desencantamiento del mundo, sino la inteligibilidad de su totalidad. Lo real no es racional sino en tanto no excluya su magia. Rulfo y Arguedas, en las sedes privilegiadas de la herencia de la racionalidad original de América Latina, lo narraron»²⁰. De esta manera, América Latina aparece como «el espacio privilegiado que ha dado origen a una racionalidad histórica donde confluyen las conquistas racionales de todas las culturas»²¹.

18 *Ibíd.*, p. 17.

19 *Ibíd.*, p. 31.

20 *Ibíd.*, p. 62.

21 *Ibíd.*, p. 34.

En el examen de la modernidad, Aníbal Quijano señala que su producción «tiene una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina»²². El desarrollo de esta cuestión lo llevará a explorar y debatir una amplia problemática en torno a lo que ha denominado *colonialidad del poder*²³. El punto de partida del examen de esta categoría es la existencia de un *patrón de poder* que unifica al conjunto de órdenes constitutivos de una determinada sociedad. Con esta noción, Quijano deja de lado las perspectivas simplificadoras de la vida social como las del materialismo histórico (base económica, superestructura

22 Ibid., p. 11.

23 Aníbal Quijano introdujo el concepto de *colonialidad del poder* en «Colonialidad y modernidad / racionalidad», en *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Lima, Vol. 13, Nº 29, 1991, pp. 11-20. Posteriormente lo desarrolló en varios otros textos: (con I. Wallerstein) «Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World-System», en *International Journal of Social Sciences*, Nº 134, November 1992, pp. 617-627; «Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas», en *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1993, pp. 167-188; «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: Edgardo Lander, (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso / Unesco, 2000, pp. 201-246.; «Colonialidad del poder, globalización y democracia», en *Tendencias Básicas de Nuestra Época*, Caracas, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, 2000, pp. 21-65; «Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina», en: W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, pp. 117-131; «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, Nº 2, 2000, pp. 342-386; «Notas sobre 'raza' y democracia en los países andinos», en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, Nº 1, enero-abril 2003, pp. 53-59; «¡Qué tal raza!», en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, Nº 1, enero-abril 2000, pp. 37-45; «O 'movimiento indígena' e as quetoes pendentes na América Latina», en *Política Externa*, vol. 12, Nº 4, 2004, pp. 77-97; «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», en *Investigaciones Sociales*, Lima, Año X, Nº 16, pp. 347-368. Para un debate de este concepto, véanse los siguientes textos: W. Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit.; Arturo Escobar, «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», en *Tabula Rasa*, Bogotá, Nº 1, 2003, pp. 51-86; y Ramón Grosfoguel, «La colonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», en *Tabula Rasa*, Bogotá, Nº 4, enero-junio 2006, pp. 17-46.

jurídico-política y formas de conciencia social), o las del liberalismo (mercado, Estado, sociedad civil), para asumir un holismo epistemológico, donde la existencia social conforma una totalidad articulada por el poder. Sin embargo, esta totalidad no es funcionalista, en el sentido de constituirse en un sistema simple, donde las pocas variables que la conforman tienen una relación mecánica y lineal entre sí; más bien, se trata de un sistema complejo donde los diferentes elementos no solo interactúan entre sí, sino que se interdefinen de manera conflictiva.

El poder, para Quijano, no es considerado como una cosa, sino una relación social que articula tres elementos de forma permanente: dominación, explotación y conflicto y «afecta a las cuatro áreas básicas de la existencia social y que es resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos»²⁴. Estos ámbitos de la vida social no operan de manera independiente sino que están imbricados entre sí, pues no pueden existir los unos sin los otros, formando un sistema complejo dinámico «cuyo carácter es siempre histórico y específico», constituyendo un «patrón histórico de poder»²⁵.

Para Aníbal Quijano, con la conquista española y portuguesa de América, se constituyó un nuevo patrón de poder que era efectivamente mundial y que duraría más de cinco siglos. Este patrón de poder mundial tiene como fundamento la colonialidad porque no solo se trató de una colonización jurídico-política, sino que estuvo atravesado por la idea de «raza», de acuerdo a la cual se establece la dominación y la clasificación social mundial de la población. Con la colonialidad del poder, las relaciones de explotación, dominación y conflicto se racializan; esto es, se produce una alquimia social donde las relaciones de poder se naturalizan en la medida en que los dominantes se autodefinen como seres humanos superiores y consideran inferiores a los dominados. Más aún,

24 A. Quijano, «Colonialidad del poder, globalización y democracia», *Op. cit.*, p. 21.

25 *Ibíd.* Véase también la discusión sobre la noción de totalidad en «Colonialidad del poder y clasificación social», *Op. cit.*, pp. 352-356.

y este es el efecto más perverso de la colonialidad de la dominación, los propios dominados se convierten en cómplices de su propia dominación al aceptar como legítima la supuesta superioridad biológica de los conquistadores. La colonialidad del poder, en este sentido, se convertirá en una eficiente legitimación de la dominación tanto en los aspectos materiales como intersubjetivos de la existencia social.

Modernidad y colonialidad aparecen como las dos caras del patrón mundial de poder actualmente vigente. La modernidad se presenta como la cara ilustrada y es considerada como el proceso de creciente racionalización de los diferentes órdenes de la vida social. En ese sentido, expresaría lo nuevo y lo más avanzado de la especie; y donde la historia humana sería considerada como una trayectoria cuyo destino final estaría dado por la Europa Occidental que surge en el siglo XVI; surge así el mito del fin de la historia. La otra cara, la menos reluciente y que normalmente es ocultada, es la colonialidad. Se trata de las relaciones de poder que se establecen entre lo europeo y lo no europeo sobre la base de la «raza», presentada como diferencias biológicas entre los seres humanos que hacen a unos superiores –los conquistadores– y otros inferiores –los colonizados–. La colonialidad ha producido la transmutación de las condiciones de dominación –un hecho social–, en jerarquías biológicas; esto es, en relaciones raciales. Y lo más significativo: lo que fue producto de la dominación colonial se ha mantenido como colonialidad cuando las áreas colonizadas logran su autonomía jurídico-política y se han venido reproduciendo las relaciones «raciales» de superioridad/inferioridad, a lo largo de los últimos siglos, como la base sobre la que se sostienen las actuales estructuras del patrón de poder mundial.

Considerando a la colonialidad como el eje central de la estructura del patrón de poder mundial, Aníbal Quijano señala también la existencia de tres componentes que le son constitutivos: el capitalismo, como el patrón universal de explotación social de todas las formas históricamente conocidas de control del trabajo, donde el capital las articula para producir mercancías para el mercado mundial; el Estado, como forma universal de control de la autoridad colectiva, en donde

el Estado-nación es su variante predominante en los países centrales; y el eurocentrismo, impuesto en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad, en particular como la forma de producir conocimientos²⁶.

Aníbal Quijano ha insistido, en diversos textos, en el examen de la colonialidad del saber/conocer como uno de los aspectos principales del patrón de poder mundial moderno/colonial. Analiza cómo las estructuras del saber, que se establecieron en Europa hacia el siglo XVII y se impusieron en el mundo entero colonizando el imaginario intersubjetivo de las poblaciones conquistadas, fueron producto de la racialización de las relaciones entre conquistadores y conquistados. El saber/conocer de los «blancos» europeos se impuso como superior al de los «indios», «negros» y «mestizos». En este sentido señala Quijano que: «[...] como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción de conocimiento»²⁷. En el proceso de la conquista se les expropió, a las poblaciones americanas, no solo sus recursos materiales sino también el imaginario de su mundo simbólico, sus «perspectivas cognitivas [y] los modos de producir u otorgar sentido a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva»²⁸; y se les impuso el de los conquistadores.

De esta manera, la colonialidad del poder implicó la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento, pues el saber de los europeos fue considerado naturalmente superior por su ubicación en las estructuras de clasificación social mundial que surgió con la noción de «raza» y los pueblos colonizados aceptaron como normal la hegemonía de esa perspectiva cognoscitiva. Pero hay que tener cuidado en la delimitación de la noción de eurocentrismo. Para Quijano este concepto no

26 Véanse sobre la articulación de los diferentes ámbitos de la estructura del actual patrón de poder mundial: «Colonialidad del poder, globalización y democracia», *Op. cit.* y «Colonialidad del poder y clasificación social», *Op. cit.*

27 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», *Op. cit.*, p. 209.

28 *Ibíd.*, p. 210.

se refiere a todo lo que producen los europeos o estadounidenses, sino a «una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo»²⁹.

El patrón de poder mundial moderno/colonial configuró un nuevo universo de relaciones intersubjetivas, centradas en la dominación de las poblaciones europeas sobre las no europeas. Aníbal Quijano señala tres aspectos principales que han caracterizado esa forma específica de violencia simbólica: i) la expropiación de los descubrimientos culturales de las poblaciones subalternizadas en beneficio del desarrollo del capitalismo; ii) la represión de «las formas de producción de conocimientos de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y objetivación de la subjetividad»³⁰; y iii) el aprendizaje forzado de la cultura de los dominadores por los dominados. En conclusión, la racialización de las relaciones de poder se tradujo, en el mundo intersubjetivo de los dominados, en el condicionamiento que ha llevado «a los latinoamericanos a vernos todo el tiempo con los ojos del dominador»³¹.

De otro lado, el enfoque adoptado por Aníbal Quijano para dar cuenta de las formas de cómo se organiza la sociedad y su transformación está comprometido con una profunda exigencia ético-política: busca contribuir a la tarea de alcanzar la radical democratización de la sociedad. La perspectiva de conocimiento y la perspectiva de transformación no están yuxtapuestas en sus reflexiones, sino que forman parte del mismo proceso del pensamiento crítico. En el comentario que hizo a la ponencia *Por la praxis* de Orlando Fals Borda, en 1978, delimitaba con bastante precisión esta orientación cognoscitiva:

29 Ibid., p. 219.

30 Ibid., pp. 209-210.

31 A. Quijano, «Populismo y fujimorismo», en: F. Burbano de Lara (Comp.), *El fantasma del populismo*, Caracas, Nueva Sociedad / ILDIS, 1998, p. 173.

El conocimiento de la realidad social sólo es accesible, plenamente, desde el interior de una práctica social transformadora. Lo cual, ciertamente, implica una opción epistemológica y, al mismo tiempo, ética. Quien quiera adquirir un conocimiento pleno de la realidad social, tiene que dedicarse a la práctica social transformadora. O renunciar a esa ambición de conocimiento.³²

Por esta razón, en la obra de Quijano, el conjunto de sus investigaciones está atravesado por una preocupación central: la descolonialidad del poder en todos sus ámbitos constituyentes (trabajo, sexo, autoridad e intersubjetividad). Una tarea medular para alcanzar este objetivo será la descolonialidad del saber: «La descolonización del poder, cualquiera que sea el ámbito concreto de referencia, en el punto de partida importa la descolonización de toda perspectiva de conocimiento»³³.

La descolonialidad de la perspectiva de conocimiento tiene como condición indispensable el cuestionamiento de la opción epistemológica eurocéntrica que presidió la constitución de las ciencias sociales en el siglo XIX. En diversos textos, Aníbal Quijano discute las características principales de este modelo de conocimiento de la vida social³⁴.

Cuatro rasgos pueden definir la perspectiva epistemológica eurocéntrica. El primero, un «dualismo radical»: la separación entre «sujeto» y «objeto» de conocimiento que proviene de la gnoseología cartesiana; donde el «sujeto» es el individuo indeterminado, no situado, sin ninguna referencia histórico-social y, por lo tanto, universal; y el «objeto» es una entidad totalmente independiente del «sujeto» y de la trama de relaciones en las que está involucrado. La segunda característica del eurocentrismo es consecuencia de la primera: la objetividad del conoci-

32 En: *Crítica y política en ciencias sociales*, Bogotá, Punta de Lanza, 1978, p. 262.

33 A. Quijano, «¿Que tal raza?», *Op. cit.*, p. 44.

34 Véanse, entre otros, los siguientes trabajos: «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», en: *Revista de Sociología*, Lima, Vol. 6, N° 7, 1990, pp. 11-26; «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», *op. cit.*; «El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento», en: *Hueso Húmero*, Lima, N° 38, abril 2001; «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina», *Op. cit.*; «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», *Op. cit.*

miento, que es concebida como la puesta entre paréntesis del sujeto; esto es, la anulación del investigador que busca conocer la «realidad» y a esta se le puede presentar «tal como es en sí misma». Tercero, una concepción atomística de la vida social: la realidad social aparece como «ámbitos reificadamente diferenciados»; y si a estos órdenes se les busca articular en una totalidad, ésta se presenta en términos organicistas o funcionalistas. Cuarto, el evolucionismo: la sociedad como realidad homogénea avanza inevitablemente, de manera unilineal y unidireccional, hacia el progreso.

Para Aníbal Quijano, la perspectiva eurocéntrica de conocimiento de la vida social ha implicado un desencuentro entre la experiencia histórica de los latinoamericanos y las estructuras del saber/conocer. Por esta razón, si se quiere lograr recuperar el sentido histórico de nuestra existencia social es «indispensable liberar a nuestra retina histórica de la prisión eurocentrista y re-conocer nuestra experiencia histórica»³⁵; esto es, superar la «trampa epistemológica del eurocentrismo» para alcanzar una radical «subversión-reoriginalización cultural» de nuestras sociedades. En esta tarea un lugar destacado le corresponde a las ciencias sociales, con la condición de cuestionar decisivamente sus fundamentos eurocéntricos.

Por otro lado, Quijano considera que el patrón eurocéntrico de conocimiento se está erosionando porque está en crisis el patrón de poder moderno/colonial del cual hace parte, tanto por las contradicciones inherentes al patrón capitalista de producción, como por los cuestionamientos que surgen entre los dominados. En cuanto a lo primero, constata la existencia de tendencias profundas en el funcionamiento del capitalismo que ha llevado a su crisis actual; entre las más significativas identifica las siguientes:

las limitaciones crecientes a la mercantilización de la fuerza individual de trabajo; la 'desocupación estructural'; la sobre-acumulación en unas áreas

35 «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», *Op. cit.*, p. 353.

y la sub-acumulación en otras; la fragmentación del trabajo; la tecnocratización del conocimiento; la reducción del espacio de la democracia.³⁶

En cuanto a lo segundo, percibe la presencia de fuerzas sociales, en todos los ámbitos de los dominados, que cuestionan la hegemonía del vigente patrón de poder. Quijano ve en los movimientos «indígenas» y «afrolatinoamericanos» las fuerzas sociales que han comenzado a cuestionar el patrón de poder moderno/colonial y a construir una racionalidad alternativa, un nuevo sentido histórico de la existencia social, orientada a la democratización de las relaciones sociales materiales e intersubjetivas. Estos movimientos «niegan la legitimidad teórica y social de la clasificación 'racial' y 'étnica', proponiendo de nuevo la idea de igualdad social. Niegan la pertinencia y la legitimidad del Estado-nación fundado en la colonialidad del poder. En fin, aunque menos clara y explícitamente, proponen la afirmación y reproducción de la reciprocidad y de su ética de solidaridad social, como una opción alternativa a las tendencias predatorias del capitalismo actual»³⁷.

De esta manera, están dadas las condiciones para la emergencia de una perspectiva de conocimiento alternativa a la del eurocentrismo. A diferencia del período inmediatamente anterior, donde las derrotas del movimiento obrero y popular trajo como consecuencia que se fuera extinguiendo el «horizonte de futuro» en el imaginario histórico, cuyo núcleo principal era crítico, y por lo tanto, también, el pensamiento social crítico, en el período actual, sobre todo desde fines de la década de 1990, el tiempo de la derrota parece estar llegando a su fin. Teniendo como nuevo referente social las fuerzas cuestionadoras del sistema, aparecen las condiciones para la descolonialidad de las estructuras del saber/conocer. «La resistencia mundial ya comenzada implica, o puede implicar, —señala Quijano— la reconstitución de un imaginario crítico, la reconstitución de otro horizonte de futuro, diferente del que se ha extinguido. Aún no está con nitidez a la vista ese probable horizonte

36 «El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento», *Op. cit.*, p. 15.

37 «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», *Op. cit.*, p. 368.

nuevo. Pero si la resistencia no es aplastada pronto y del todo, esa será una indicación de que hay, de todos modos, un horizonte de futuro en plena constitución»³⁸.

Aníbal Quijano explicita algunos elementos que pueden contribuir a la reestructuración del conocimiento de la vida social. Primero, la intersubjetividad del conocimiento; esto es, el planteamiento de que el conocimiento hace parte de los aspectos simbólicos de las relaciones sociales y es allí donde encuentra su validación³⁹. Segundo, la concepción de la totalidad, como un sistema histórico, complejo y contradictorio, definida por «la co-presencia de tiempos históricos y de fragmentos estructurales de formas de existencia social, de varia procedencia histórica y geocultural»⁴⁰, que están articulados en torno al poder. Tercero, una noción del progreso como el tránsito posible hacia un orden más igualitario y democrático, esto es, una real descolonialidad del poder, que depende, en definitiva, de la acción colectiva de los seres humanos.

Una epistemología otra y la reestructuración de las ciencias sociales

De la presentación de la perspectiva cognoscitiva de Aníbal Quijano podemos concluir que están dadas las herramientas intelectuales necesarias para generar conocimientos sobre la realidad histórico-social que nos impida caer en la antinomia del debate epistemológico actual: entre el realismo metafísico del positivismo y el relativismo escéptico del postmodernismo. En ambos casos, la ciencia social está amenazada por un terrible retroceso que significaría persistir en la perspectiva eurocéntrica de conocimiento o en la erosión de la confianza en el pensamiento científico, en particular si se trata de un pensamiento científico social crítico. La perspectiva adoptada por Aníbal Quijano puede ser considerada como un desafío a la epistemología con la que las ciencias sociales que surgieron en el siglo XIX, y que se construyeron sobre los tres prin-

38 «El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento», *Op. cit.*, p. 17.

39 «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», *Op. cit.*, pp. 17-18.

40 «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», *Op. cit.*, p. 352.

cipios fundamentales de las estructuras del saber de la modernidad: a) el supuesto de la simplificación; b) el supuesto de la objetividad; y c) el supuesto de las «dos culturas».

El supuesto de la simplificación implica, según la gnoseología cartesiana, que conocer significa dividir los fenómenos en tantos elementos cuanto sea posible para estudiarlos mejor. Lo simple aparece entonces como lo simplificado, como la separación de lo complejo en partes independientes; donde cada parcela se aísla del conjunto; la disyunción producida deja fuera de contexto a los fenómenos estudiados. Para las ciencias sociales, el principio de la simplificación ha significado una disciplinarización del conocimiento social. Las disciplinas, como lo ha señalado Immanuel Wallerstein, son al mismo tiempo categorías intelectuales, que afirman la existencia de campos específicos de estudio; estructuras institucionales, en tanto estructuras organizativas en las universidades; y tienen una determinada cultura, pues comparten las mismas creencias y valores⁴¹. Como ha señalado el Informe de la Comisión Gulbenkian⁴², en el siglo XIX, aparecen las disciplinas de las ciencias sociales, según tres ejes de simplificación de la realidad: disciplinas que estudian los pueblos no europeos (Antropología, Estudios Orientales); disciplinas que estudian el pasado de la civilización europea (Historia) y las disciplinas que estudian el presente europeo, que se separa, según la ideología liberal, en mercado, Estado y sociedad civil (Economía, Ciencia Política y Sociología). La visión totalizadora que adopta Aníbal Quijano en el estudio de la sociedad cuestiona el edificio del saber construido por las ciencias sociales en base a parcelas independientes entre sí, al desarrollar en sus análisis e investigaciones una perspectiva unidisciplinaria del saber social⁴³, que le permite comprender la realidad como un sistema histórico complejo.

41 Immanuel Wallerstein, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 141-142.

42 Immanuel Wallerstein (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996.

43 En el sentido planteado por Immanuel Wallerstein de una «ciencias social histórica» en *Las incertidumbres del saber*, *Op. cit.*, p. 138, y en *Conocer el mundo, saber el mun-*

El supuesto de la objetividad ha significado aceptar la concepción según la cual la realidad existe independientemente de que la conozcamos o no y que mediante la investigación científica podemos llegar a conocer esa realidad objetiva que corresponde a la verdad. En esta perspectiva, la subjetividad del investigador se coloca entre paréntesis, pues no afecta en modo alguno al objeto estudiado. El mundo está regido por leyes deterministas, lineales, en equilibrio y reversibles. La tarea del científico será la de identificarlas tal como existen en la realidad. Frente a esta visión objetivista, Aníbal Quijano propone la «intersubjetividad del conocimiento». Con esta tesis, sostiene que «el conocimiento es un elemento de la estructura de las relaciones intersubjetivas de la realidad y se valida en ella. El conocimiento es un modo de relación entre individuo y realidad sólo en tanto y en cuanto el individuo es sede y agente de una estructura de relaciones materiales e intersubjetivas.»⁴⁴

El tercer supuesto, lo encontramos planteado inicialmente por C. P. Snow, en 1959, en una conferencia donde sostuvo la existencia, en el mundo occidental, de «dos grupos polarmente antitéticos: en un polo tenemos los intelectuales literarios [...] y en el otro, los científicos»; cada uno de esos grupos tiene su propia cultura —«hábitos, supuestos y comunes maneras de vivir»— y «entre ambos grupos un abismo de incompreensión mutua»⁴⁵. Como lo ha mostrado U. Cerroni, esta propuesta está profundamente enraizada en las estructuras del pensamiento moderno; es ajena al espíritu del Renacimiento, donde ambas culturas se adhieren al mismo programa intelectual; pero a partir de esa época se irá perfilando el divorcio entre la visión humanista del mundo sociohistórico y la nueva ciencia experimental y «precisamente con Kant —propone Cerroni— parece cristalizar definitivamente la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre, en base a la cual trabaja desde hace

do: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI, México, Siglo XXI, 2001, especialmente el capítulo «El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social»

44 A. Quijano, «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», *Op. cit.*, p. 17.

45 C.P. Snow, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza Editorial, 1977, p. 14.

dos siglos nuestra cultura como presupuesto ya consolidado»⁴⁶. Y este dualismo, ciencia y cultura, naturaleza y humanidad, aparece como característica del saber moderno, del cual hace parte lo que I. Prigogine y I. Stengers denominan la *ciencia clásica*, cuyo fundamento lo encuentran en la filosofía crítica de Kant. «No solamente el científico no puede conocer la cosa en sí —señalan Prigogine y Stengers— sino que las preguntas que pueden hacerse no tienen pertinencia 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»⁴⁷. Es posible argumentar que la tesis de las dos culturas que ha caracterizado a las estructuras del saber del sistema-mundo moderno es la consecuencia del «desencantamiento del mundo» al que se refería Max Weber cuando señalaba que la modernidad había diferenciado las diferentes esferas de valor: «si hay algo que nosotros sabemos es que una cosa puede ser santa aún cuando no sea bella y también por el hecho y en la medida en que no es bella [...] y que una cosa puede ser bella aun cuando no sea buena [...] Y finalmente, es una verdad de todos los días que una cosa puede ser verdadera aún cuando no sea bella, ni santa, ni buena»⁴⁸. La consecuencia de esta perspectiva del conocimiento sería que la filosofía y las humanidades tendrían por objetivo la búsqueda de lo bueno y bello; mientras que la ciencia se atribuiría el monopolio de la búsqueda de la verdad mediante la investigación experimental de la realidad.

Del enfrentamiento de las ciencias sociales con las «dos culturas» surgió la disputa metodológica que se dio a fines del siglo XIX⁴⁹. De un lado estaban quienes querían arrastrar a las ciencias sociales hacia las ciencias

46 Umberto Cerroni, *Metodología y ciencia social*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 17.

47 Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza, 1990, p. 123.

48 M. Weber, *El sabio y la política*, Córdova, Euducor, 1966, p. 26.

49 Véase la discusión de Jürgen Habermas sobre «Le dualisme des sciences naturelles et des sciences humaines» en *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, 1987.

naturales y recurrieron al enfoque nomotético —la búsqueda de leyes universales—, como en el caso de la economía, la sociología y la ciencia política; de otro lado, los que se inclinaban por las humanidades y para ello recurrieron al enfoque idiográfico —la comprensión de fenómenos únicos e irrepetibles—, como en el caso de la historia. Desgarradas por este dualismo metodológico, las ciencias sociales no lograron su plena institucionalización. Solo a fines del siglo XIX, con la hegemonía del positivismo y de la perspectiva nomotética fueron incorporadas al mundo académico como parientes atrasados de las ciencias naturales.

Pero, la tesis de las dos culturas tuvo otra consecuencia para el desarrollo de las ciencias sociales: la neutralidad valorativa. La tarea del científico social debía ser la investigación libre de valores a la manera del físico o del químico. En consecuencia, en esta perspectiva, la decisión sobre los fines últimos no correspondería a las ciencias sociales. El problema de los valores se plantea en el nivel de lo irracional, como una «guerra entre diferentes dioses», decía Max Weber, «y sobre esos dioses y sus luchas gobierna el destino, pero no, por cierto, la ciencia». Este problema lo examina ampliamente en uno de los textos más influyentes en el debate sobre la neutralidad valorativa y en donde se debate sobre sus diferentes niveles en el trabajo científico: «El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológicas y económicas» (1917)⁵⁰. Desde su punto de vista, la ciencia no puede ofrecer respuestas a los problemas implicados en los valores, pues «juzgar la validez de los valores es un asunto de fe»⁵¹. Las ciencias sociales buscan atenerse únicamente a los datos, a los hechos, y conformarse con la identificación de los vínculos causales entre los «hechos sociales» abandonando toda preocupación por el deber ser ético o estético.

50 En: *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

51 «La 'objetividad' cognoscitiva de la ciencia social y de la política social», en: *Ensayos sobre metodología sociológica*, op. cit. También es importante el texto de Émile Durkheim, «Jugements de valeur et jugements de réalité» (1911), que aunque tiene perspectivas diferentes a las de Weber, llega a conclusiones semejantes.

En la perspectiva de Aníbal Quijano encontramos un planteamiento que significa la superación de las «dos culturas», pues sus análisis son simultáneamente intelectuales, morales y políticos. En sus investigaciones sobre la realidad social existe una preocupación por conocer las maneras en las que está organizada la sociedad y las tendencias de sus transformaciones; pero también aparece una elección moral sobre la sociedad buena y justa; y un interés por discutir cómo se podría llegar más eficazmente a donde se quiere dirigir. Se ha roto el muro del conocimiento entre las humanidades y las ciencias. En este sentido, se puede señalar que estamos en el camino de hacer posible el reencantamiento del mundo, que la modernidad eurocéntrica había desencantado⁵².

En conclusión, el pensamiento crítico propuesto por Aníbal Quijano tiene como núcleo central de sus reflexiones el cuestionamiento a la colonialidad del poder. De allí que su preocupación medular gire en torno a la exploración de las tendencias que en la realidad histórico social contribuyan a la descolonialidad de las relaciones sociales como punto de partida para la efectiva construcción democrática de una sociedad democrática, como es el caso de su preocupación por la exploración de las diferentes cuestiones planteadas por el *bien vivir*, proceso y proyecto de los pueblos originarios andinos y amazónicos. Se trata, en consecuencia, de una perspectiva de conocimiento desarrollada por Aníbal Quijano que en aspectos fundamentales constituye un proyecto que tiene características prometedoras que puede ser prolongado en diferentes direcciones.

52 Sobre el reencantamiento del mundo véanse: I. Prigogine e I. Stengers, *La nueva alianza. La metamorfosis de la ciencia*, op. cit., especialmente la conclusión «El reencanto del mundo», pp. 193-326, y de I. Wallerstein, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, pp. 293-295.

Bibliografía citada

- CERRONI, Umberto (1971). *Metodología y ciencia social*. Barcelona: Martínez Roca.
- ESCOBAR, Arturo (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano», en: *Tabula Rasa*, N° 1, Bogotá, pp. 51-86.
- GROSFOGUEL, Ramón (2006). «La colonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global», en: *Tabula Rasa*, N° 4, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, enero-junio, pp. 17-46.
- HABERMAS, Jurgen (1987). «Le dualisme des sciences naturelles et des sciences humaines», en: Jurgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF, pp. 7-59.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS (1990). *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*. Madrid: Alianza.
- QUIJANO, Aníbal (1971). *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en Perú*. Buenos Aires: Periferia.
- QUIJANO, Aníbal (1973). «La actual coyuntura política y las tareas de la clase obrera en el Perú», en: *Sociedad y Política*, N° 4.
- QUIJANO, Aníbal (1975). «Imperialismo y clase obrera en América Latina», en: Lucio Magri *et al.*, *Movimiento obrero y acción política*. México: Era.
- QUIJANO, Aníbal (1977). *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, Aníbal (1977). *Imperialismo y «marginalidad» en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, Aníbal (1978). «Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda», en: *Crítica y política en ciencias sociales*. Bogotá: Punta de Lanza, pp. 261-269.

- QUIJANO, Aníbal (1981). «Poder y democracia en el socialismo», en: *Sociedad y Política*, N° 12, Lima, pp. 33-50.
- QUIJANO, Aníbal (1981). *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*. Lima: Mosca Azul.
- QUIJANO, Aníbal (1987). «Mariátegui y la tensión del pensamiento latinoamericano», en: *Hueso Húmero*, Lima, N° 22.
- QUIJANO, Aníbal (1988). «Modernidad, identidad y utopía en América Latina», en: *Cuadernos de Sociedad y Política*, Lima.
- QUIJANO, Aníbal (1990). «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en: *Hueso Húmero*, N° 26, Lima, febrero, pp. 8-33.
- QUIJANO, Aníbal (1990). «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina», en: *Revista de Sociología*, Vol. 6, N° 7, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 11-26.
- QUIJANO, Aníbal (1991). «Poder y crisis en América Latina», en: *Páginas*, N° 109, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, junio, pp. 40-59.
- QUIJANO, Aníbal (1991). «Prólogo», en: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, Aníbal (1991). «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en: *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Vol. 13, N° 29, Lima, pp. 11-20.
- QUIJANO, Aníbal (1993). «Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas», en: Aníbal Quijano et ál. *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*. Lima: Amauta, pp. 167-188.
- QUIJANO, Aníbal (1993). «Las nuevas perspectivas de la clase obrera en el Perú», en: *Cuadernos de Sociedad y Política*, N° 3.
- QUIJANO, Aníbal (1994). «La sonrisa y su gato en el país de la maravillas», en: *Quehacer*, N° 5. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo DESCO, enero-marzo.

- QUIJANO, Aníbal (1994). «El precio de la racionalidad», en: *Gaceta Sanmarquina*, Año 5, N° 22. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Oficina General de Relaciones Públicas, junio.
- QUIJANO, Aníbal (1995). «El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa», en: *El marxismo de Mariátegui*. Lima: Amauta.
- QUIJANO, Aníbal (1996). «Presentación», en: Jaime Coronado y Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: poder y comunidad*, Lima, Secosan/CEIS.
- QUIJANO, Aníbal (1998). «Populismo y fujimorismo», en: Felipe Burbano de Lara (ed.), *El fantasma del populismo: Aproximación a un tema siempre actual*. Caracas: Nueva Sociedad / ILDIS, pp. 171-205.
- QUIJANO, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: Edgardo Landèr (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso/Unesco, pp. 201-246.
- QUIJANO, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder, globalización y democracia», en: *Tendencias básicas de nuestra época*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, pp. 21-65.
- QUIJANO, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder y clasificación social», en: *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, N° 2, American Sociological Association, pp. 342-386.
- QUIJANO, Aníbal (2000). «¡Qué tal raza!», en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 1. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, enero-abril, pp. 37-45.
- QUIJANO, Aníbal (2000). «El fantasma del desarrollo en América Latina», en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 2. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, enero-agosto, pp. 78-80.
- QUIJANO, Aníbal (2001). «Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina», en: Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo*

y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signo, pp. 117-131.

QUIJANO, Aníbal (2001). «El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento», en: *Hueso Húmero*, N° 38, Lima, abril, pp. 3-17.

QUIJANO, Aníbal (2003). «Notas sobre 'raza' y democracia en los países andinos», en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, N° 1. Caracas: Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, enero-abril, pp. 53-59.

QUIJANO, Aníbal (2004). «O 'movimento indígena' e as quetoos pendentes na América Latina», en: *Politica Externa*, Vol. 12, N° 4, pp. 77-97.

QUIJANO, Aníbal (2007). «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», en: *Investigaciones Sociales*, Año X, N° 16. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, pp. 347-368.

QUIJANO, Aníbal e Immanuel WALLERSTEIN (1992). «Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System», en: *International Journal of Social Sciences*, N° 134, UNESCO, noviembre, pp. 617-627.

SNOW, Charles (1977). *Las dos culturas y un segundo enfoque.* Madrid: Alianza Editorial.

WALLERSTEIN, Immanuel (2001). *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI.* México: Siglo XXI Editores.

WALLERSTEIN, Immanuel (2005). *Las incertidumbres del saber.* Barcelona: Gedisa.

WEBER, Max (1966). *El sabio y la política.* Córdoba: Euducor.

**Felipe Guaman Poma,
Clorinda Matto de Turner,
Trinidad Enríquez y la teoría crítica
Sus legados a la teoría social contemporánea***

Carolina Ortiz

I

Los procesos de descolonialidad en las ciencias sociales y en las humanidades en América Latina, Asia y África nos han permitido entender que el conocimiento no es un saber neutro, está organizado como la economía, mediante centros de poder. El discurso «científico» de la modernidad instrumental, por su colonialidad¹ (la otra cara de la modernidad) se impuso como el único válido; todos los demás considerados «precientíficos», «premodernos» o «míticos» debían aplicar o repetir la epistemología de esa modernidad.² Pero el conocimiento

* Ponencia presentada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) en Buenos Aires, septiembre, 2009. Texto publicado en *Yuyaykusun*, revista del Departamento Académico de Humanidades de la URP, N° 2, Lima, 2009.

1 Colonialidad del poder, como sabemos, es un concepto acuñado por Aníbal Quijano. El concepto de descolonización se lo debo sobre todo a Said, véase: *Orientalismo y cultura e imperialismo*, y al movimiento de los pueblos y nacionalidades indígenas, en particular al debate del pueblo kichwa otavaleño y la CONAIE en los 90 de donde fue emergiendo la propuesta del Estado plurinacional, también se lo debo a Quijano. Hace poco, en una relectura de I. Wallerstein, encontré que el africano Mveng, en los años 70, usa el concepto de descolonización. Said lo desarrolla. Silvia Rivera Cusicanqui también lo propone, pero ha tenido escasa difusión. También debo el concepto a Augusto Monterroso, véase su cuento «El eclipse», *Obras completas*, Bogotá, Espasa, 2001 (1959). Véase: Ortiz Fernández, Carolina, *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima, UNMSM, 2004.

2 Catherine Walsh con Walter Mignolo (entrevista); «Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder». *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito, UASB, 2002.

además de estar marcado por el eurocentrismo y el racismo, lo está por el orden sociosimbólico patriarcal; porque en la organización del conocimiento, la dominación masculina se ha atribuido hablar en nombre del «hombre» como un genérico universal, ignorando las miradas y las perspectivas de las mujeres, como también de los pueblos indígenas y afrodescendientes en la diversidad de relaciones espacio temporales. Por ejemplo, en la «ciencia económica» y aun en las ciencias sociales, el «hombre económico» es único y universal, no solo le restan importancia a las desigualdades de clase social y etnoracializadas sino que invisibilizan el hecho de que el afecto y el cuidado constituyen los cimientos de la vida social en tanto este afecto y cuidado permiten la producción y reproducción social; tampoco se toman en cuenta y menos se reflexiona en torno a conceptos tales como «reciprocidad», «ayni», «solidaridad» que en las economías populares y en las economías de los pueblos indígenas y afrodescendientes son también primordiales.

No obstante, pese a las relaciones de dominio, genocidio y discriminación, también han existido y existen espacios de fuga, espacios fronterizos, en los que la palabra y la acción de los grupos sociales dominados y subalternizados en los movimientos sociales y epistémicos, no solo aprenden a dar nuevos sentidos a los símbolos y a las relaciones que se imponen o seducen, sino que liberan un conjunto de saberes, de maneras de ser y conocer distintos al hegemónico. Son espacios en los cuales problematizan, fisuran, la teoría social, la historia oficial, las relaciones y estructuras autoritarias vislumbrando procesos de liberación, de descolonialidad del imaginario y del conocimiento como de emancipación individual y colectiva.

Por eso, en esta ocasión exploro y reflexiono a partir de la propuesta de cambio y los sentidos críticos de los dominados y subalternizados, basada en la asociación entre la mirada del cronista e intelectual indígena Felipe Guaman Poma y la escritora cusqueña Clorinda Matto que se plantea en la *Nueva corónica y buen gobierno* del primero y la narrativa de la segunda. De Clorinda Matto³ me referiré en primer lugar a una

3 Carolina Ortiz Fernández, *Clorinda Matto de Turner. Modernidad, etnia y género* (te-

tradición suya denominada «Las tres hermanas», porque a diferencia de sus novelas constituye un texto escrito en su juventud, cuando aún no pertenecía a la emergente pequeña elite industrial y porque en ella resume en parte los temas que le inquietarán a lo largo de su vida y obra, seguidamente continuaré con sus novelas y otros textos en los cuales desarrolla sus conceptos de patria y de nación. También me referiré a Trinidad Enríquez, probablemente la primera mujer que conquistó su ingreso a la universidad en 1875, a la Universidad San Antonio de Abad en Cusco y en el país, porque considero que configuran un conjunto de saberes y propuestas que antecedieron a la formación de las ciencias sociales en el Perú, los cuales constituyen un legado insoslayable a la teoría social.

Propongo que el intelectual indígena Felipe Guaman Poma de Ayala⁴ al plantear la idea y la necesidad de «mutar la vida» esboza la posibilidad de una modernidad distinta a la impuesta y que junto a Clorinda Matto de Turner realizan, desde diferentes lugares de enunciación, los primeros diagnósticos socioeconómicos y culturales de la sociedad virreinal así como de las primeras décadas de la República, desde la mirada de

sis), Lima, Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM, 1993. *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas*. Quito, UASB, 1999.

- 4 La duda con relación a la autoría de la primera *Nueva corónica y buen gobierno* la planteó la historiadora y peruanista Laura Laurencich-Minelli en junio de 1996, en el IV Congreso de Etnohistoria realizado en la Universidad Católica en el que presentó *La historia et rudimenta linguae peruanorum* (manuscrito Miccinelli) mediante el cual se atribuía a Blas Valera la autoría de la *Nueva corónica*. Guaman Poma habría dado su nombre para amparar a Valera. Este acontecimiento contribuyó a que se publicaran artículos como los de Xabier Albó, Rolena Adorno, Laura Laurencich en la revista *Anthropológica* de la PUCP en 1998. Rocío Quispe-Agnoli, en *La fe andina en la escritura: resistencia e identidad en la obra de Guaman Poma de Ayala*, alude al expediente Elías Prado Tello, en el que se confirma la formación para escribano de Guaman Poma, también menciona una carta original escrita por él con fecha 14 de febrero de 1615 con los cuales de cierto modo aclara el panorama. Empero, el debate continúa. Las recientes indagaciones y sugestivas interrogantes de Miguel Gutiérrez, a propósito del texto publicado por la Municipalidad de Chachapoyas, lo expresan. Con todo, es pertinente señalar que Guaman Poma no fue el único «indio ladino» que asumió una posición crítica.

los grupos sociales dominados y subalternizados en las relaciones etno-sociales, como de género, con sus respectivas propuestas alternativas.

La estructuración histórica del imaginario colonial

La emergencia en la región de los pueblos y nacionalidades indígenas en las últimas décadas colocó en el debate durante el V centenario en 1992 y hoy en día la memoria histórica-simbólica referente al violento encuentro no solo en el movimiento social y político sino también en la vida cotidiana, en la vida académica y política. La lectura que realizara Antonio Cornejo Polar sobre el acontecimiento que trastocó la historia de los pueblos del hemisferio sur de este lado del continente resulta muy sugerente para comprender este proceso en lo concerniente a la estructuración del imaginario colonial, pero sobre todo la memoria histórica de los pueblos y nacionalidades indígenas que aparecen en los poemas y relatos por ejemplo del poeta indígena otavaleño Ariruma Kowii, en los poemas de los poetas mapuches Elicura Chihuaylaf y Graciela Guinao, en la poesía amazónica, en la poesía de Efraín Miranda o en las declaraciones de lideresas como Blanca Chancoso, entre muchos y muchas más.

El suceso que conmocionó y produjo una sensación de desconcierto frente a algo ignoto tiene un momento crucial: la tarde del sábado 16 de noviembre de 1532, fecha en que se produjo el violento encuentro entre el Inca Atahualpa y el padre Vicente Valverde en Cajamarca. En la entrevista, como lo remarca Cornejo⁵, la incomunicación fue inevitable no solo porque hablasen dos idiomas distintos, sino sobre todo porque intervinieron dos tecnologías y racionalidades diferentes, la oralidad en la voz soberana del Inca y la escritura en el libro que mostró el padre Vicente Valverde. Para Ariruma Kowii, el violento encuentro supuso la usurpación del territorio, «ellos, señala, aprendieron a vivir/ de nosotros/ nosotros les dimos vida/ ellos solamente ¡muerte!/Con nuestro sudor, nuestra sangre/ construimos sus caminos/ sus ciudades/ les dimos respiro a su futuro/ ellos solo han engendrado falsas democracias/

5 Véase: *Escribir en el aire*, Lima, Horizonte, 1994.

cruelles dictaduras/ [...] nos avergonzamos de nosotros mismos» porque sus ojos miraban con los ojos del usurpador. El ahora es esperanzador, pues el yo individual y colectivo que es plural se está nutriendo de la energía que dona la Madre Tierra como de una historia nueva.⁶

Si el Inca Garcilaso de la Vega, en sus *Comentarios reales*, en tanto sujeto colonial confronta los acontecimientos ocurridos desde una interpretación general de la historia en su caso cristiana renacentista que sería la postura del mestizo que toma a Occidente como modelo civilizatorio, aunque al mismo tiempo revela otras maneras de concebir el mundo, la vida, la producción de conocimientos, pero siempre sujeto a esa visión general de la historia. Así, si bien la ciudad del Cusco, habría sido otra Roma; los pueblos que precedieron a los Incas, habrían sido «bárbaros», «primitivos» y «salvajes», incapaces de construir una alta civilización como si lo hicieron los Incas. En el imaginario y en las razones prácticas de las elites intelectuales y políticas de hoy también aflora esa tensión. Se valora a los Incas, a Machu Picchu como fuentes de peruanidad, pero se menosprecia o ignora a sus descendientes contemporáneos. Las demandas de los pueblos y nacionalidades indígenas en el Perú y en la región son consideradas por las elites como expresiones de pueblos e individuos ignorantes, atrasados, pasadistas y puristas, premodernos comunitaristas que desdeñan todo proyecto individual, incapaces de reflexionar y producir conocimiento.

Es otro el lugar de enunciación de Felipe Guaman Poma de Ayala, cronista e intelectual indígena, un sujeto social también colonial y heterogéneo capaz de moverse en distintos terrenos con una interpretación de la historia entre cristiana e indígena como la del Inca Garcilaso⁷, pero que a diferencia suya revela las estrategias de aquellos que no pertenecieron a las elites y que por experiencia propia, en tanto «indios ladinos», es decir, indios y mestizos indigenizados que fueron formados para trabajar en la administración colonial, conocieron de cerca las condiciones de vida de la mayor parte de la población en todo el territorio.

6 Véase: *Tsitsik poemas para construir el futuro*, A. Kowii, Quito, Abya Yala, 1993.

7 Recordemos que el Inca Garcilaso de la Vega viajó a España a los 20 años.

La *Nueva corónica y buen gobierno* concluida por su autor en 1615 y cuyo manuscrito se halló en 1908, despertó desde su edición facsimilar en 1936 el interés de numerosos intelectuales entre ellos los estudios pioneros de Murra, Maticorena, Lohmann, Varallanos, Rolena Adorno, Mercedes López Baralt a los que se suman la reciente propuesta de Rocío Quispe-Agnoli y antes las indagaciones y propuestas de Thomas Cummins, Walter Mignolo, Antonio Cornejo Polar, Sara Castro-Klarén, Martín Lienhard, entre otros.

Desde mi punto de vista, encuentro que autor de *El primer nueva corónica y buen gobierno* escribe este maravilloso texto para plantear la idea y la imperiosa necesidad de «mutar la vida»⁸ delineando así las vías de una vida distinta a la que se impuso. La idea de cambio o mejor de mutación del sujeto enunciante y de numerosos «indios ladinos» como él se configura desde otro lugar de enunciación distinto a la de Locke,⁹ es decir, desde el lado «oscuro» de la modernidad, desde la «periferia» y la carencia; y fue calando en el imaginario social hasta manifestarse en los diversos movimientos indígenas entre ellos la revolución de Túpac Amaru. Locke planteó la idea de cambio mediante el derecho de rebelión contra el absolutismo en Europa en el siglo xvii, visión que fue desarrollada por los pensadores de la Ilustración y que se cristalizó un siglo después con la Revolución Francesa.

En *La nueva corónica*... se configura el primer diagnóstico de la sociedad virreinal a fines del siglo xvi e inicios del siglo xvii desde la mirada (en palabras de Guaman Poma) de un historiador, cronista, indio ladino, capac, señor y príncipe; un intelectual y artista indígena, agregó, que basa su comprensión del mundo en la experiencia vivida y recogida en la mayor parte del territorio y en un conjunto de saberes y propuestas sociales y políticas que no están separados de la ética ni de la estética.

La idea de cambio en Guaman Poma como en Locke es una necesidad moral que no se puede eludir, supone un orden social distinto. Para

8 *Nueva corónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993, T. I, p. 11.

9 Véase sus obras: *Ensayo sobre el gobierno civil*, 1660; *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 1690; como sabemos, el surgimiento de la idea de cambio en Europa fue posible gracias al «descubrimiento» de América.

el enunciante de la *Nueva corónica*, el orden social no obedece al curso «natural» de las cosas sino que ha sido degradado por los administradores del virreinato y la corona, su mutación implica crear un orden social más justo. Exige respeto para las mujeres, los «negros» y los «indios», es decir nuevos principios de sociabilidad, leyes y gobiernos totalmente distintos. Propone finalmente el derecho a la educación intercultural de los desposeídos con la consiguiente práctica de la virtud enarbolada por la fe cristiana.

Las estrategias autobiográficas configuradas

Nueva corónica y buen gobierno revela las estrategias de los sujetos coloniales en proceso de descolonización, con todas las tensiones que esto implica. El enunciante es un activista e intelectual que reflexiona, pinta, dibuja, recoge información en la diversidad de lenguas existentes en los cuatro suyos; sus múltiples rostros como escribano, pintor, autor, informante, traductor, señor y príncipe nos develan las relaciones de poder y los mecanismos de supervivencia en el orden virreinal, sus formas de negociación y resistencia. El cronista se apropia de la palabra escrita para escribir al rey Felipe III una extensísima misiva de más de 1085 páginas y 398 imágenes ordenadas como un libro en la que construye una historia distinta a la oficial, realiza el primer diagnóstico socioeconómico y cultural para finalmente proponer la urgente necesidad de transformar radicalmente la vida con la ética de buen gobierno.

El sujeto enunciante nos muestra en la portada el título y seguidamente la primera imagen¹⁰ que denota el mapa social y político en un espacio y tiempo: la organización del poder mundial en el siglo XVII. En primer lugar el papa, en segundo el rey Felipe III y muy cercano a ellos el sujeto del enunciado Felipe Guaman Poma de Ayala, señor y príncipe, del reino de la indias, cada uno con sus respectivos escudos y símbolos que demarcan un espacio de pertenencia que los distingue

10 Véase imagen 1, *Nueva corónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 3.

jerárquicamente, pero que Felipe Guaman Poma osa transgredir. En acuerdo con López Baralt, el escudo del papa lleva las llaves para ingresar al reino de Dios y de la luz. El escudo del rey Felipe III lleva los símbolos de la corona, mientras que el escudo de Felipe Guaman Poma tiene las imágenes de un ave (Guaman) y un puma (Poma) que representan el mundo de arriba y el mundo de abajo, el hanan y el hurin. En términos occidentales: lo apolíneo y lo dionisiaco, la luz y la oscuridad; solo que para el enunciante no suponen relaciones de dominio sino de complementariedad pese a su contradicción, una «totalidad contradictoria» señalaría Antonio Cornejo Polar. Al mismo tiempo comprende que es una mirada distinta la del papa y la del rey.

El cronista inicia así la reconstrucción de la historia desde los grupos sociales subalternizados, como lo vienen haciendo hoy en día los intelectuales indígenas, un trabajo intenso, complejo, contradictorio y de largo aliento. En la presentación, comienza el texto escrito en tercera persona precisando que la *corónica* será muy útil y provechosa para la «emienda de vida» de los cristianos e infieles como de los indios, sacerdotes, encomenderos, corregidores, caciques, indios mandocillos, comunes, indios tributarios, porque se necesita «mudar la vida»¹¹ en general, lo cual involucra a todos y a todo. Anuncia que viajará del pasado al presente para, en un acto locutivo, informar sobre lo que viene ocurriendo en este lado del mundo e ilocutivo porque busca persuadir a la autoridad suprema de la necesidad de transformar, mudar la realidad inhóspita. Con ese objetivo, se dirige en segunda persona al papa, autoridad suprema y mundial: «muy alto santo padre del cielo y llave del infierno, poder de Dios en el mundo sobre todos los emperadores reyes, monarca celestial, ábrenos con la llave del cielo»¹².

Para sostener la autoridad del sujeto del enunciado, se configura la voz narrativa de un segundo sujeto Martín Guaman Mallqui de Ayala, padre de Guaman Poma, hijo y nieto de los grandes señores y reyes, capitán general y señor del reino y Cápac apo, segunda persona del Inca,

11 *Nueva corónica y buen gobierno*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1993, T. I, p. 11.

12 *Ibíd.*, p. 11.



El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno compuesto por don Felipe Guaman Poma de Ayala. • Sacra Católica Real Majestad • Su Santidad • [Monograma F.G.P.] • Ayala •

príncipe y señor de la provincia de los lucanas, andamarcas y circamarcas y soras y de la ciudad de Guamanga, de esta manera construye una primera persona que se sostiene en un supuesto linaje familiar y en el apellido Ayala que le permitirá dirigirse y tal vez ser escuchado por el rey. Su padre se presenta y presenta a su hijo ante el rey mediante una breve carta en la que subraya que se trata de un «hijo legítimo», «Cápac [...] príncipe y gobernador mayor de los indios y demás caciques y principales y señor de ellos y administrador de todas las dichas comunidades y sapsi y teniente general del corregidor de la dicha vuestra provincia de los lucanas»,¹³ quien, le explica, desde hace «veinte años poco más o menos que ha escrito unas historias de nuestros antepasados»¹⁴, para rescatar la «memoria y nombre de los grandes señores antepasados, nuestros abuelos, como lo merecieron sus hazañas»;¹⁵ pero también sobre la conquista, las relaciones de trabajo y explotación en las minas, la pésima administración de los corregidores, de los sacerdotes, de los encomenderos, la vida de los indios y españoles; de los puentes y caminos que atraviesan todo el territorio, de la cristiandad; historias tomadas de sus vínculos con «testigos de vista» de los cuatro suyos como de los indios más viejos, por lo tanto con toda autoridad; por lo que considera muy provechoso que sea conocido por «la santa fe católica y su majestad».

Seguidamente el cronista, mucho más seguro de la construcción de su yo individual y colectivo, se dirige al rey Felipe III, le manifiesta que dudó mucho al iniciar su empresa, que han sido largos años de trabajo escuchando y viendo a lo largo de todo el territorio. Finalmente se dirige al lector cristiano, le cuenta que

... para sacar en limpio estas dichas historias hube tanto trabajo por ser sin escrito ni letra alguna sino nomás de quipos y relaciones de muchos lenguajes, ajuntando con la lengua castellana y quichua, inga, aymara, puquina, colla, canche, cana charca, chinchaysuyu, andesuyo, collasuyo,

13 *Ibíd.*, p. 12.

14 *Ibíd.*, p. 12.

15 *Ibíd.*, p. 13.

condesuyo, todos los vocablos de indios, que pasé tanto trabajo por ser servicio de Dios nuestro Señor y de su sacra católica majestad rey don Felipe el tercero. Gaste mucho tiempo y muchos años acordándome que ha de ser provechoso a los fieles cristianos para enmienda de sus pecados y malas vidas y heronías y para confesarse los dichos indios, y para que aprendan los dichos sacerdotes para confesarlos a los dichos indios y salvación de las dichas ánimas y la dicha impresión y gozo de este dicho libro *Primer y nueva corónica y de bien vivir* de los dichos cristianos, intitulado de los primeros que ha habido cronistas y hábiles...¹⁶.

El cronista en su recorrido por el territorio participó en la extirpación de idolatrías y ~~que~~ conoció todo ese doloroso proceso, ~~que~~ apoyó las innumerables denuncias de despojo y represión. Como él numerosos indios ladinos, tales como, «Don Cristóbal de León» se resistieron a tamaño agravio, de tal modo que muchos como él fueron castigados, otros eliminados o desterrados. Don Cristóbal, según afirma el cronista, perteneció al ayllu Omapacha del pueblo de San Pedro de Queca en la provincia de Lucanas,¹⁷ en tanto discípulo suyo fue un «defensor de los indios» y de la justicia, reclamó constantemente justicia a las autoridades del virreinato, denunció el maltrato ejercido por los corregidores; por ello fue tomado prisionero, continuamente perseguido y amenazado de ser ahorcado. El sujeto enunciante y los «indios ladinos» como él cuestionaron la pésima administración, el mal gobierno, la violencia sobre las mujeres, el exterminio de los indios, los trabajos forzados a los que eran sometidos por los corregidores, los mecanismos de explotación en las minas, las torturas, el despojo de sus tierras que permitieron la opulencia de la corona como de la elites: gobernadores, curas, corregidores, encomenderos: «De todo ello no lo escriben a su santidad ni a su majestad para remediarlo, cada día va en más daño, hasta los religiosos quitan sus haciendas y se meten en sus casas...»¹⁸; por eso se dirige al papa, a los fieles cristianos y sobre todo al rey para en un acto ilocutivo

16 Ibídem, p. 17, subrayado nuestro.

17 Ibídem, p. 382, tomo II.

18 Ibídem, p. 375, tomo II.

llamarlo a la acción, para expresarle con energía que si no cambiaba la forma de gobernar la propia estabilidad económica y política de la corona estaría amenazada.

El «bien vivir»: propuesta política, moral y económica

Guaman Poma usa la tecnología de la escritura como fuente de saber y poder, pero también los saberes provenientes de las fuentes orales y de tecnologías propias de comunicación como los quipus, tocapus, quilcas que le habían transmitido la posibilidad del *bien vivir*, es decir de buen gobierno. El buen gobierno habría culminado con la llegada de los corregidores y autoridades que no guardaron la ley de Dios ni del rey. En su recorrido por diversas regiones vio las miserables condiciones en que vivían la mayor parte de «indios» y «negros», escuchó sus quejas y peticiones, también escuchó la palabra de los viejos y sabios descendientes de la nobleza inca. La propuesta de *bien vivir* formulada por él proviene de ese ver y escuchar. En tanto intérprete e informante conoció de manera directa las estructuras y relaciones de poder colonial. Estuvo al servicio del extirpador de idolatrías Cristóbal de Albornoz, de corregidores, encomenderos y sacerdotes. El contacto directo con la ciudad letrada de la administración colonial le permitió sentir el peso de los mecanismos de explotación y sujeción, la opulencia de unos pocos a costa del genocidio y despojo de las tierras de los indios como él. El enunciante refiere que los «indios ladinos» al mismo tiempo que eran requeridos por la administración colonial, eran sometidos a muchas restricciones, por ejemplo no se les permitía asumir responsabilidades mayores porque por ese mismo conocimiento se convertía en un riesgo para el poder.

Se propuso actuar y combatir apoyando las denuncias de despojo y represión, construyendo un vehículo de la memoria a partir de imágenes y la escritura. Configuró estratégicamente un discurso autobiográfico sustentado en la invención de su linaje familiar y los recursos simbólicos que le ayudarían a configurar la historia, la memoria colectiva y

presentarse como autor con el objeto de plantear la propuesta de buen gobierno basada en el *bien vivir*.

Las estrategias para «mutar la vida» en general estaría en manos de los «indios ladinos», esto sería posible de lograr si el gobierno recaía en ellos; en primer lugar, porque sabían *escuchar* y comprender los requerimientos, clamores y peticiones (los afectados confiaban en ellos), en segundo, porque sabían leer y escribir, y porque conocían el territorio, las diversidad de lenguas, las prácticas culturales y sistemas de comunicación como los tocapus, quilcas y quipus; que como sabemos constituyen códigos para registrar la memoria en cada región;¹⁹ en tanto los «indios ladinos» habían recorrido el territorio, conocían de cerca los mecanismos de explotación y sujeción y por tanto las necesidades y carencias de la mayor parte de la población: los «indios», los negros, las mujeres. En segundo lugar, la administración también podía recaer en los letrados que no buscaran la riqueza sino el servicio y la caridad cristiana.

Se trata de un cambio societal radical, es decir un nuevo orden social basado en un gobierno compuesto por una «burocracia» conocedora de la complejidad del territorio, de los problemas de la sociedad, conocedora de la diversidad de lenguas y comprometida con la mayor parte de la población. Su demanda de educar a los niños y a las niñas, sobre todo a los indígenas y «negros» permite entender, en acuerdo con Rocío Quispe-Agnoli, que para el enunciante, la educación debía constituir la base de un buen gobierno, pero se trata de una educación, si bien cristiana, bilingüe e intercultural, porque no se reduce a enseñar a leer y escribir en la lengua de Castilla, sino también mediante la diversidad de lenguas y los propios códigos culturales y de comunicación de cada región; y los que estaban mejor preparados para impartir este tipo de educación que contribuiría a mutar la vida, eran los indios ladinos y los sacerdotes de la Compañía de Jesús. No hay nada más moderno que proponer un cambio radical que no se basa en un regreso al pasado

19 Estos sistemas de comunicación están siendo estudiados por Cummins, Quispe-Agnoli, Urton, Salomon.

ni en criterios endogámicos ni en sentimientos de venganza sino que formula la posibilidad del bien vivir y el buen convivir con dignidad, con una justa distribución de los bienes y creando derechos sociales y culturales para los indios, las mujeres y los negros. El enunciante de las crónicas, asume la representación de los «indios ladinos», indios rebeldes que conocían de cerca la corrosiva administración colonial, como también de los mestizos/letrados indigenizados que al develar la colonialidad del poder en todos sus matices proponen un pensamiento otro, un gobierno y una sociedad basado en la mutación inexcusable de la vida en general.

II

La educación pública e imaginario social en el siglo XIX

Después de 1821, las condiciones de vida de la mayor parte de población no había cambiado mucho, solo una minoría de la población en el Perú tenía acceso a la instrucción. La formación escolar y universitaria estaba destinada sobre todo a los varones «blancos» de los sectores altos de la sociedad. Los indígenas, varones y mujeres estaban totalmente confinados al trabajo servil en las minas como en las haciendas y a los repartos antelados que aún continuaron en la República. Las mujeres de todos los grupos sociales debían una vida devota al varón, a la iglesia, a la vida doméstica en relaciones de trabajo servil e incluso esclavo. Más del 90% de la población no poseían derechos civiles ni sociales ni culturales, se les consideraba seres inferiores, dependientes, carentes de voluntad, incapaces de crear, pensar y producir conocimiento.

En esos años, el sistema lancasteriano llegó al Perú, a través de James Thompson, agente de la Sociedad Escolar Británica²⁰. La industrialización que se emprendía en Inglaterra necesitaba la educación de la «masa» trabajadora. Para resolver esta carencia se buscó que los estudiantes en

20 Véase: Jean Bastian, *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedad de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*, compilación de ensayos del simposio organizado por CEHILA en Brasil, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

formación se convirtieran en maestros con el objeto de multiplicar el proceso de alfabetización. Cuando Bolívar arribó al Perú, como parte de su ideario liberal, la influencia de Simón Rodríguez, su maestro, y del sistema lancasteriano tuvo particular interés por la educación pública y su secularización; por eso, durante su estadía en Cusco en 1825 dispuso la creación de colegios en todo el territorio, fundó el Colegio Nacional de Ciencias y el Colegio Nacional de Nuestra Señora de las Mercedes que más tarde se denominó Colegio Nacional de Educandas; mas, fue recién en 1847 que se instauró legalmente por lo que reabrió sus puertas en 1848.

Precisamente en esos años, entre 1846 y 1851, Bartolomé Herrera, Benito Lazo y Pedro Gálvez, como lo expresa Basadre²¹, polemizaban en el Congreso de la República. El primero defendía la «autoridad natural» de los jueces, los legisladores y mandatarios; porque eran los únicos que tenían facultades naturales para reflexionar y decidir en tanto ministros de Dios, sus representantes en la tierra. Según esto, unos estaban predestinados a mandar y otros a obedecer, por eso los pueblos les debían obediencia. Lazo sostenía que la sociedad política estaba conformada por hombres libres, característica primordial de los ciudadanos.

Herrera respondía que el derecho no tenía su origen en la voluntad sino en la naturaleza humana. Cada ser humano se desenvolvía de acuerdo a sus facultades naturales. Los niños, las mujeres y los analfabetos —«los indios»—, carecían de facultades e inteligencia, por lo que estaban despojados de propiedades y derechos civiles. Eran seres confinados al trabajo y a la obediencia. Las mujeres cumplían básicamente la función de reproducir la especie.

Pedro Gálvez, aun siendo discípulo de Herrera, sostuvo que en la acción humana obraba la razón y la libertad de obrar y que el derecho natural era injusto y opresivo.

Los fundamentos morales y el saber de la época provenía de las relaciones de dominación patriarcal como del catolicismo. Se sostenían,

21 Véase: *Historia de la República del Perú*, Lima, 7ma. edición, Universitaria, tomo III, 1983.

por ejemplo, en Santo Tomás, en la filosofía griega (Platón, Aristóteles). Para ellos, la mujer, el esclavo y el niño debían obediencia al amo, al padre, al esposo, al patriarca. Por deficiencia biológica, por lo tanto natural, carecían de voluntad e inteligencia. Ser hembra significaba debilidad, imperfección. Las mujeres, caracterizadas por su materialidad/corporalidad, incubaban a la especie, pero era el hombre el que infundía el alma, por lo tanto la vida. «Un silencio modesto aumentaba su atractivo», afirmaba Aristóteles en *La política*.²²

La conquista y la colonización fueron portadoras de estas ideas que se han internalizado poderosamente en el imaginario social. El mérito de las mujeres a fines del siglo XIX, en particular Clorinda Matto, radica en que fueron las primeras en apoderarse de la palabra escrita no solo para denunciar estos problemas, sino para reflexionar sobre el país y para plantear propuestas.

Mientras la universidad se dedicaba a entregar títulos de jurisprudencia y teología exclusivamente a los varones de una elite, alejados completamente de las condiciones de vida de la mayor parte de la población, un conjunto de mujeres tales como Clorinda Matto, Trinidad Enríquez, Mercedes Cabello entre muchas más en América Latina, incursionaban en la esfera pública, fuera de la academia, para dar a conocer su visión del Perú y América Latina, cada una desde diferentes espacios mediante su discurso literario, su reflexión social, filosófica y política que no estaba separada de la ética y la estética enfrentaron no solo a los grupos de poder económico y político, a las relaciones patriarcales de dominación de la iglesia y la sociedad peruana, sino que lucharon tenazmente y plantearon alternativas para la democratización de la sociedad; por lo que desde mi punto de vista sientan las bases de la ciencia social crítica en el sur del continente, mas fueron largamente silenciadas.

22 Véase, Libro Primero, Capítulo V.

Clorinda Matto de Turner y Trinidad Enríquez Ladrón de Guevara, primera mujer en la Universidad San Antonio de Abad y en el Perú

Las categorías género, racismo/etnicismo, clases sociales constituyen relaciones sociales que ocurren históricamente. Las tres se tejen y articulan con las geografías, economías regionales y generacionales; suponen relaciones de dominación tanto en las relaciones materiales como en el imaginario.

Clorinda Matto de Turner y Trinidad Enríquez Ladrón de Guevara, a fines del siglo XIX, no usaron estas categorías, mas en su quehacer cotidiano y en sus obras, encontramos una profunda y continua inquietud por las condiciones de vida de las mujeres y de los indígenas en el caso de la primera y de la población trabajadora de las ciudades en la segunda. En la vida y la obra de Matto de Turner, en sus tradiciones y leyendas, en su novelas, en las conferencias que realizara en Buenos Aires, en su quehacer pedagógico y periodístico se asocian el cuestionamiento a las relaciones de dominación sobre las mujeres de todos los sectores sociales como de la población indígena.

En Trinidad Enríquez se vinculan su profundo interés por el saber, la ciencia y la justicia con su vocación de servicio y compromiso con los trabajadores de las ciudades. Cultivó y expresó esta vocación a través de la actividad pedagógica y la jurisprudencia. María Trinidad Enríquez Ladrón de Guevara fue profesora del curso de Geometría de Clorinda Matto en el Colegio Nacional de Educandas del Cusco, aproximadamente entre los años 1863 y 1868. Matto de Turner ingresó al mencionado colegio a la edad de 11 años²³, en sus textos la recuerda en reiteradas ocasiones. En el colegio de señoritas, dirigido en ese entonces por Antonina Pérez, se impartían los cursos de Religión, Música, Aritmética, Costura, Gramática, Urbanidad y Geometría. El colegio fue un espacio de diálogo que les permitió establecer lazos de comunicación y aprendizaje fuera del mundo doméstico y de la esfera privada de la familia.

23 Las fechas de su nacimiento fluctúan entre 1852 y 1854.

María Trinidad Enríquez Ladrón de Guevara (1846-1891) fue la primera mujer que en el Cusco (y probablemente en el país), según referencias tomadas de Clorinda Matto, logró ingresar a las aulas universitarias para estudiar jurisprudencia. Ingresó a la Universidad Nacional San Antonio de Abad en 1875. También fue la primera que fundó una escuela de artesanos y participó en la fundación de la Sociedad de Artesanos del Cusco. Propició que el carpintero Francisco Morales postulara al parlamento como candidato a una diputación, mas no se le permitió. Al parecer, fue esto lo que contribuyó a que Enríquez tomara la decisión de estudiar jurisprudencia, para lograrlo tuvo que afrontar las más implacables murallas; su solicitud llegó al Congreso de la República y después de un complicado y agitado proceso logró un dictamen favorable. Esta mujer, de espíritu anticlerical, intrépido e independiente sufrió el acoso y la persecución de las autoridades eclesiásticas. Le exigieron que abandonara suelo cusqueño, pero se rehusó a hacerlo. En el texto *Leyendas y recortes*, Clorinda Matto expresa su aprecio a este «cuerpo delicado casi infantil y de espíritu superior»²⁴.

Tradición cusqueña: «Las tres hermanas». Dominación patriarcal en la vida doméstica y pública

«Las tres hermanas» forma parte del libro *Tradiciones cusqueñas completas*, texto que fue escrito entre 1876 y 1884²⁵. El relato, escrito en tercera persona y en pasado, está dividido en cinco partes, en la primera ubica el espacio y tiempo, se trata de una familia cusqueña en el siglo XVIII compuesta por don Bartolomé Valenzuela de Peralta y sus tres hijas: Rosa, Luz y Clavelina. Don Bartolomé, alcalde del Cusco, tanto en su vida familiar y como autoridad del pueblo gustaba usar refranes que para él constituían una sentencia sin derecho a ser replicada por nadie: «una especie de evangelio en miniatura»,²⁶ afirma la enunciante. Apenas los alguaciles escuchaban pronunciar al alcalde alguna frase

24 *Leyendas y recortes*. Lima, La Equitativa, 1893, p.197.

25 *Tradiciones cuzqueñas completas*, Lima, Peisa, 1976.

26 *Ibidem*, p. 136.

como: «Salga pez o salga rana, a la capacha», los alguaciles apresaban a todo aquel que el alcalde consideraba un agitador o trastornador de la paz.

«Lo que rostro habla labio calla, y más vale rostro bermejo que corazón negro», fue la sentencia que expresó en cuanto se percató que «tres tulipanes frescos y lozanos»²⁷ del barrio estaban interesados en sus tres hijas y que éstas les correspondían; de inmediato «les dio parte de que como *a boca cerrada no entran moscas*, había resuelto consagrarlas al Señor»²⁸, por lo que Rosa, Luz y Clavelina fueron entregadas al convento de las Carmelitas Descalzas de Santa Teresa. De esta manera, el padre aseguraba el futuro de sus hijas y sobre todo el suyo propio, pues el convento acumulaba una gran fortuna, le pertenecían las mejores fincas del corregimiento y las alhajas más preciadas.

Estos refranes constituyen el capital y la violencia simbólica del orden social patriarcal tanto en la vida pública como en la vida privada. La voluntad de poder de la ley del padre en la economía doméstica se extendía al ejercicio público mediante estos veredictos usados en el poder local, convirtiéndose como lo denomina Max Weber en dominación patrimonial cuyas huellas están presentes en el ejercicio político y en numerosas instituciones en el país.

Rosa, Luz y Clavelina aprendieron a ser silentes y sumisas. El padre es quien se encarga de ordenar y disponer de sus vidas. Ya convertidas en novicias hallaban cierto consuelo burlando la vigilancia, iban a la torre para expresar su desgarrado dolor hasta que una noche después de un concierto inimitable de ayes partieron a la eternidad, murieron de melancolía. Los tres jóvenes prometidos recogieron sus cadáveres y se suicidaron, antes pidieron a un «indio mitayo», a quien le dejaron su fortuna, que sepultase en una fosa común a los seis cuerpos.

El indio mitayo cumplió lo ofrecido, los sepultó «al borde de un camino de donde, poco tiempo después, comenzó a verter agua dulce y cristalina; bautizándose el manantial con el nombre de *Sipas Pucyo*, como

27 Ibidem, p. 136.

28 Ibidem, p. 136.

si dijéramos la fuente de juventud en recuerdo de las tres hermanas»²⁹. La enunciante culmina señalando que esta historia la cuenta poéticamente el «indio errante» en fácil verso de yaraví acompañado de una quena. Como podemos apreciar, es el «indio» quien guarda la memoria oral no solo de los suyos sino en solidaridad con los dominados. Las tres parejas son recibidas y protegidas por la Pachamama.

Al final del relato mueren las hijas y los novios. El padre autoritario y el «indio mitayo» sobreviven. El indio, un personaje aparentemente poco relevante, es un trovador errante cuya estrategia de resistencia radica en la memoria oral de los grupos sociales dominados y subalternizados en términos de la clasificación social colonial de «raza». Esta memoria constituye su capital cultural, sus relatos se apoderarán de las calles de su comunidad y de cuanto espacio circule. Con ayuda de la música y su caminar construye y difunde la historia negada, invisibilizada de los dominados. Frente a la colonización del cuerpo de las mujeres de todos los grupos sociales como del territorio y los pueblos indígenas que lo habitan por la imposición de la ley del padre omnipotente encarnado en Bartolomé, padre y alcalde autoritario tanto en la vida doméstica como pública, en los bordes, en las fronteras sobrevive otra historia, la memoria y la cultura oral de los pueblos indígenas, y es esto lo que hoy quisiera rescatar.

El registro de la historia en la memoria oral constituye la huella simbólica de la historia no oficial de dolor y sufrimiento en solidaridad con los oprimidos, en este caso con Rosa, Luz, Clavelina y los tres pretendientes, hijos de mistis, pero sin los recursos económicos y simbólicos requeridos por la voluntad de poder y la ley del padre omnipotente. El relato oral se convierte en vehículo de la memoria de los subalternizados en las relaciones etnicistas como de género, el canto del trovador fortalece el sentido de pertenencia a estos grupos sociales silenciados y revela el orden social patriarcal en su máximo esplendor falogocéntrico.

Ante las políticas de genocidio cultural, en los límites del imaginario social sobrevive otra historia con una gran carga afectiva que se impreg-

29 *Ibidem*, p.139.

na en el mundo simbólico, en el sistema neurológico, en el inconsciente, en el cuerpo. Clorinda Matto recoge la memoria oral para interrogarse sobre el pasado y el presente y se convierte en una intermediaria de la cultura oral y la cultura escrita planteando que esa historia de aniquilamiento en pleno siglo XIX aún no acababa. Por eso, a lo largo de su vida y obra, a través de sus novelas, tradiciones, artículos periodísticos y narrativa en general expresa, con insistencia, la necesidad urgente de construir un orden democrático liberal que garantice los derechos de «ciudadanía» sin distinción de «raza», género y en cierto sentido en términos socioeconómicos. Es una de las primeras en plantear la asociación solidaria entre las mujeres y la población indígena desde una visión intercultural con conflictos y desencuentros desde la incipiente elite industrial que también defiende.

Reconocemos en ella los primeros discursos críticos a las relaciones de dominación masculina, al orden social patriarcal como a las relaciones de dominación etnosociales. En Clorinda Matto de Turner se entrecruzan y yuxtaponen estos discursos en solidaridad con la población indígena con un discurso liberal moderno evangélico con un claro sentimiento patriótico, con conflictos con el oscurantismo eclesiástico, los poderes civiles y militares. Su vida y obra es una clara evidencia de la exigencia democrática de derechos civiles, sociales y culturales, de fe en la educación, el progreso y las enseñanzas del «verdadero cristianismo»; cuya esperanza sobrevalora las promesas de la modernidad capitalista.

Clorinda Matto y Trinidad Enríquez se posicionaron de la esfera pública desterritorializando los espacios que se concebían naturalmente masculinos. Matto sufrió persecución, discriminación, agresión, excomunión, quemaron su imagen, sus libros, ejemplares de *El Perú Ilustrado* y saquearon su imprenta. La Iglesia y el Ministerio de Instrucción, Justicia y Culto la acusaron de atentar contra la moral, la religión y la sociedad. Realizaron marchas contra ella, la injuriaron y satanizaron. Para estas instituciones era inaudito que las mujeres se atreviesen a reflexionar públicamente sobre los problemas del país.

Sus novelas: grupos de familias y fracciones sociales

Uno de los organizadores de los principales acontecimientos argumentales de sus novelas *Aves sin nido* (1889), *Índole* (1891) y *Herencia* (1893), es la familia. En *Aves...*, por ejemplo, cada familia configura la imagen de una fracción social y grupo étnico que el sujeto de enunciación los diferencia teniendo como parámetros el «mal» y el «bien». La «familia de notables» llamada así por la enunciante constituye lo que podemos llamar la familia gamonal y está constituida por doña Petronila y Sebastián Pancorbo, la «familia de naturales» o indígena está constituida una por Marcela y Juan Yupanqui y sus dos hijas y la segunda por los Champi.³⁰

La economía se estructura en torno a la familia indígena, esta es la base de la reproducción social de las relaciones serviles y mercantiles de explotación, en ella intervienen los padres y los hijos, todos contribuyen. La principal actividad de estas familias es la ganadería y la producción de lana. Esta actividad les da acceso al mercado, en donde intercambian algunos pocos productos. La mayor parte de la producción de lana está destinada a pagar las interminables deudas que jamás solicitaron, la enunciante se refiere a la política del «reparto», los lesivos adelantos forzosos a los que eran obligados por el poder local con vínculos con los intermediarios de las casas inglesas de Arequipa; las cobranzas se hacían violentamente, de ellas se encargaban los cobradores mestizos, representantes del poder político y económico. La enunciante conoce muy bien estos negocios. Los sucesos configurados en Kíllac son imágenes del proceso de producción y comercialización de la lana en Tinta y en el sur del país.

A partir del mundo privado de la familia cuestiona no solamente las relaciones de dominio y discriminación microsociales sino también los problemas socioeconómicos y políticos. De lo privado va a lo público. La exploración del mundo familiar gamonal pone en evidencia la alianza de este grupo con los mestizos a través de las relaciones de

30 Véase mi tesis: «Clorinda Matto de Turner: la censura y la fe. Modernidad, etnia y género», ob. cit. y *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas*, Carolina Ortiz Fernández, *Op. cit.*

parentesco establecidas mediante el matrimonio con mujeres que han sido «deshonradas». La pérdida de la virginidad fuera del matrimonio se convierte en un estigma que sitúa a la mujer en una situación de culpa y sujeción de por vida. Las mujeres de este grupo social denominado por la enunciante como familia de notables son subalternizadas en tanto género, pero no étnica ni racial ni socialmente. El varón mestizo se moviliza ascendentemente gracias al prestigio y al poder que le otorga, en lo simbólico, el vincularse con la sangre de notables blancos y porque sabe leer y escribir aunque no muy bien. De este modo se enlazan familiar y políticamente la sangre, un elemento de las relaciones «pre-modernas» europeas y la letra como símbolo de modernización y progreso. Sebastián Pancorbo, mestizo arribista, adquiere estatus y poder por el hecho de «blanquearse» al contraer matrimonio con una mujer «blanca», hija de hacendado, que había sido «deshonrada», convirtiéndose así en un nuevo gamonal (o misti) y gobernador del pueblo.

Los indígenas son dominados por la labor manual que realizan y por el racismo que clasifica a la población mediante la idea de raza. Son considerados obedientes y sumidos, «bestias productoras», «masas indefensas», ignorantes y dóciles como las mujeres de todos los grupos sociales. Estas «cualidades» supuestamente femeninas, trasladadas a los indios les da una imagen «afeminada» que los naturaliza como inferiores en el imaginario hegemónico, como diría Bourdieu, con la aceptación de los dominados. La colonialidad del poder supone esta relación colonial basada en la idea de raza y en el eurocentrismo. Sin embargo, la enunciante revela que a diferencia de las relaciones autoritarias al interior de la familia gamonal, los «naturales» conforman familias con relaciones democráticas entre sus miembros; Juan Yupanqui e Isidro Champí son agricultores y poseen algún ganado, Marcela y sus hijas se dedican a tejer. Esta división del trabajo tiende a ser complementaria, pues los roles no están rígidamente establecidos. Hay un pasaje en el que Juan Yupanqui asume una tarea considerada femenina, toma dos ollas de barro negro colocadas en el fogón para servir una cena agradable y frugal que toda la familia comparte.

En plena República, el orden social y las instituciones del Estado avalaban que las familias indígenas fuesen sometidas al reparto antelado, los que no cumplían con pagar a tiempo las obligadas deudas contraídas eran sometidos a diversas torturas, entre ellas las lavativas. Estas constituyen las economías políticas sobre el cuerpo que el Estado y los grupos dominantes instauraron para controlar el trabajo de la familia indígena. La mita en la casa parroquial constituyó otro de los modos en que se sometió y atormentó el cuerpo de las mujeres porque incluía además de la prestación de servicios, la violencia sexual a la que fueron sometidas las mujeres de todos los grupos sociales y con mayor prepotencia e incidencia las mujeres indígenas. Para los grupos dominantes estas políticas eran legítimas en tanto se amparaban en el «derecho natural» otorgado por Dios, la costumbre y la fuerza.

La presencia de los Marín y de Manuel implica la fractura de estas relaciones «naturales» de poder. El orden propuesto por la enunciante a través de estos personajes reside en el derecho legal y el que emana del «cristianismo puro», es decir evangélico que se basa en la ética del trabajo y en una moral que permite, por ejemplo, el matrimonio de los curas. Para los indígenas, desde la visión de la voz narrativa que enuncia, la noción de derecho se asemeja al bien y a los valores de justicia y honestidad configurados en el rostro de virgen de Lucía Marín que junto a su esposo Fernando Marín conforman la familia burguesa. Ni sus cuerpos ni el producto de su trabajo pertenecen a los indígenas, pertenecen a Dios, a los autoridades civiles, militares, eclesiásticas y a su protectores.

En *Aves sin nido* la confrontación se da no solo en las relaciones etnicistas y clasistas sino también entre el «mal» y el «bien». Impera el mal por la explotación servil de los indígenas y por la violencia sexual a la que son sometidas las mujeres notables e indígenas. El mal es ejercido por los varones mestizos arribistas convertidos en terratenientes gamonales y por los curas, así como por los «indígenas salvajes» de la Amazonía, quienes desde la visión de la enunciante, y en coincidencia con el Inca Garcilaso de la Vega, no habrían llegado a formar una civilización como los Incas.

El bien, entendido como ingenuidad, lealtad y sacrificio está encarnado en los indios no amazónicos y en las mujeres de todos los grupos sociales. La mujer burguesa también es un símbolo de bien e integridad, los miembros de la naciente familia burguesa son intachables, justos, cristianos ilustrados y modernos. El mal está asociado a la fealdad y a la deformidad de los mestizos arribistas. El bien, por el contrario, se asocia a la belleza y a la bondad de los dominados y subalternizados: indígenas y mestizos honestos como Ildefonso y Francisca en *Índole*.

La batalla entre el mal y el bien en las familias se reproduce en el tejido social y le da al discurso literario un tono melodramático (asociado a las relaciones de parentesco) que se acentúa con la exacerbación del sacrificio como cualidad natural del magisterio de la maternidad de las mujeres.

Es esto lo que circunscribiría a la mujer al mundo privado de la familia y a ver desde allí, desde las relaciones de parentesco a la patria. Esta es concebida como una gran familia que requiere del bien y la virtud, y de la buena salud de grupos sociales civilizados y cristianos como la familia burguesa en gestación.

Las imágenes en torno a la Iglesia católica están configuradas a través del cura Pascual y del cura Pedro de Miranda y Claro, quienes establecen relaciones con los fieles de manera semejante al jefe de una familia gamonal o de notables. Los «malos curas», como los mencionados, usan la fe para controlar las conciencias de los fieles, para justificar la violencia sexual que ejercen sobre las mujeres «indias», «blancas» y «mestizas», así como para extorsionar y explotar a los indígenas. El padre Pascual, sucesor del obispo Pedro de Miranda y Claro, es un mestizo de cabeza chata, de color oscuro, nariz gruesa con ventanillas prominentes, ojos pardos y diminutos, el cuello corto y la barba rala. Lucía Marín se pregunta cómo un personaje tan poco agraciado había podido llegar al más augusto de los ministerios. El mal y la fealdad de los mestizos arribistas se asocian en este personaje. Pero hay mestizas agraciadas y honestas como Margarita, hija de Marcela Yupanqui y el cura Pedro de Miranda y Claro, que para la familia Marín (familia burguesa) simboliza la belleza peruana. A fines del siglo XIX numerosos mestizos corruptos copan

los cargos políticos y se convierten en los nuevos ricos, pero sin mérito propio; la República para la mayor parte de mujeres de todos los grupos sociales, los indígenas y un gran sector de mestizos no era lo que esperaban, los males se acentúan y desgarran a la patria fragmentada.

Matto de Turner al apropiarse de la palabra escrita tiene la autoridad estética de imaginar, configurar, proyectar modelos capaces de organizar, homogenizar e integrar la patria desgarrada. A través de la institución literaria proyecta los modelos de comportamiento, las relaciones sociales y las normas que debían acabar con el mundo bárbaro y salvaje de las autoridades militares, civiles y eclesiásticas; al mismo tiempo que propone educar y civilizar cristianamente a la «desheredada raza», es decir a los indígenas. Su proyecto busca la configuración de un sujeto dentro de un proyecto moderno y redentor basado en la familia con la ética evangélica del trabajo, en cuyos principios la familia juega un rol fundamental, ya que las asociaciones familiares de trabajo de los pequeños terratenientes y artesanos constituyen el eje de su doctrina³¹. Estas familias se convierten en uno de los soportes del desarrollo capitalista y el «progreso». En estas asociaciones familiares, los varones y las mujeres se deben una vida reverente y de respeto mutuo. Sin embargo, su lugar de enunciación no es unívoco. La enunciativa, alter ego de la autora, al visibilizar las relaciones de dominación y las prácticas democráticas de las familias indígenas mediante la escritura no solo transgrede las relaciones de sumisión y mansedumbre, las construcciones simbólicas de la dominación masculina letrada, sino que revela otras maneras democráticas de establecer la vida familiar y social, aunque contradictoriamente refuerza el mito de la feminidad «natural» que provendría de la capacidad de ser madres.

31 La vinculación de la narradora con las instituciones evangélicas se realizó, sin duda, en Argentina, entre 1901 y 1905. Andrés Murray Milne anunció, con beneplácito la traducción al quechua de los evangelios realizado por Matto de Turner, en una carta publicada en el folleto «El estandarte evangélico de Sud América», Buenos Aires, año XVIII, N° 24, junio, 1901. Este documento llegó a mis manos en 1991, gracias a Tomás Gutiérrez, miembro de la Junta Continental de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina.

Pone en cuestión el orden social falocéntrico, es decir las relaciones y estructuras de poder a partir del discurso crítico a las instituciones sociales, eclesiásticas y políticas configuradas a partir de los grupos de familia. Plantea el problema indígena y la opresión de la mujer como un problema ético, económico, educativo y político.

Las «obreras del pensamiento»

Matto de Turner, como lo hemos indicado, en la mayoría de sus textos pone en cuestión la manera de cómo eran formadas las identidades genéricas de las mujeres de todos los grupos sociales. En *Hojas Sueltas*, al referirse a las mujeres de su grupo social con ironía afirma: «... las mujeres han sido educadas para tocar el piano, para cantar a Verdi, para bailar con gracia, para vestir elegantemente, para sonreír, para decir no o sí y para ir los domingos a misa y para tener por confesor al fraile más recomendado [...] ¡Superficialidades! esto no significa más que el adorno...»³². Y exigió la educación integral de la mujer, consideraba que el «egoísmo masculino» impedía este derecho: «... en esta tramoya de la vida cuyos cuadros dispone el varón.»³³

El 14 de diciembre de 1895, en una conferencia en el Ateneo de Buenos Aires que tituló: «Las obreras del pensamiento en América del Sud», se refirió a las mujeres que irrumpían en el mundo público como trabajadoras de la palabra escrita: periodistas, narradoras, educadoras; sostuvo que la mayoría conservadora, obscurantista y feudal, se alarmaba

... de la antigua costra social que se resquebraja, a ellos les interesa mantener a la mujer como instrumento de placer y obediencia. A pesar de ello hay cuerpos sanos que estudiando la naturaleza y condiciones sociales de la época, comprendieron que la falta de la ilustración de la mujer es retardar la ilustración de la humanidad...³⁴.

32 *Tradiciones cuzqueñas, leyendas, biografías y hojas sueltas*, Arequipa, Imprenta de La Bolsa, 1884, p. 243.

33 *Índole*, Lima, Instituto Nacional de Cultura, 1974, p. 37.

34 *Boreales, miniaturas y porcelanas*, Buenos Aires, Imprenta de Juan Alsina, 1902, p. 158.

Desde su visión, la ilustración de las mujeres permitiría sentar las bases del progreso, refiere que en Norteamérica, por ejemplo, había 4' de empleadas, 3' entre periodistas, escritoras y traductoras, 4' en bancos, notarías y casas comerciales. Pero que en América del 'Sud' las mujeres que escribían «obreras del pensamiento» eran verdaderas heroínas, ya que a pesar de los abrojos del camino continuaban escribiendo; tal era su propia condición, así como la de otras mujeres: Juana Manuela Gorriti, Sor Juana Inés de la Cruz, Carolina Freyre, Mercedes Cabello de Carbonera, Teresa Gonzales de Fanning, su maestra cusqueña: Trinidad Enríquez. Estas mujeres tuvieron que luchar contra la calumnia, la rivalidad, la indiferencia porque «La situación de la mujer está en lucha abierta entre la ceguera que amenaza y la luz que es preciso dilatar...»³⁵.

Pero también había varones como el general Nicanor Bolet Peraza, director de *Las Tres Américas* de Nueva York, quien incentivó la creación de escuelas, talleres, universidades, academias, cortes tribunales, por todas partes para la mujer en actividad fecunda; razón por la cual le dedicó la novela *Herencia*. En el proemio le agradece que haya difundido su trabajo sin preocuparle lo que a la mayoría le molesta, que una mujer cultive su desarrollo intelectual y tenga el arrojo de decir lo que piensa:

... a usted debe la escritora hojas de laurel desparrramada en América por la delicada mano de la fama; la periodista, apoyo noble, sin aquellas mezquindades empequeñecedoras de los hombres que, en la glorificación de las mujeres levantadas del nivel de la vulgaridad, ven una usurpación a sus derechos o privilegios.

¿Qué requiere el Perú? Sus propuestas para liberar a la mujer y al indio

En un artículo titulado: «La industria nacional», coincidiendo con el ideario liberal de Manuel Pardo, propuso la industrialización del país. Afirmó que para lograrlo se requería de inversión extranjera y de una instrucción basada en el «cristianismo puro». Estas dos medidas erradi-

35 Ibidem, p. 266.

carían el sistema feudal y, por la tanto, cambiaría la condición del indio. La idea de ahorro, inversión, trabajo y «cristianismo puro», como lo hemos indicado, alude a la relación entre trabajo, ahorro y ética evangélica vinculada a la noción de ética protestante formulada por Weber para el desarrollo del capitalismo. Con Cáceres compartió su afán de «peruanizar el Perú». Para ambos, la «raza indígena» constituía la base de la cultura peruana.

Entre sus propuestas para liberar a la mujer y al indio consideró central la ilustración de la mujer, porque es ella la que finalmente asume la responsabilidad de educar y formar.

El Perú necesitaba de colegios gratuitos, de fábricas y honradez en los valles y en la puna; en todo el territorio nacional.

La patria y la nación en el pensamiento de Clorinda Matto de Turner

La patria es como el individuo, los grandes golpes llaman a la madurez del pensamiento y el obrar. Para lograrlo, necesitamos fortalecer el espíritu con el ejemplo de los que lucharon por la independencia, así afirmaba en *Hojas sueltas*. La patria no solo es el suelo que cobija, sino la tierra en tanto la principal fuente de vida que al igual que sus hijos fue ultrajada y oprimida desde los tiempos de la conquista y la colonización que se inició con la «matanza de Cajamarca» y que aún continúa en la República. En la intersubjetividad de los conquistadores, las mujeres y los indígenas eran seres inferiores, lo cual suponía además la feminización de los últimos.

En el drama *Hima Sumac*³⁶, el personaje protagónico simboliza a la patria cautiva. Matto de Turner toma partido por ella y hace que Hima Sumac, al descubrir el embuste de los conquistadores, decida soportar las torturas y dar la vida antes de traicionar a los suyos.

En *Herencia*, a través de la voz narrativa de Fernando Marín, sostiene que para la camarilla del gobierno no existe más patria que la comodidad personal; los indios, parias desheredados no existen. Marín tiene

36 *Hima Sumac*, Lima, La Equitativa, 1892.

una formación basada en el Evangelio y es accionista de una compañía minera. Esto, además de su simpatía por Manuel Pardo, nos indica que es la imagen de un nuevo sector social, pero aún minoritario; una burguesía en gestación que ansiaba la modernización del país.

La nación

En 1882, en un artículo sobre la industria nacional reclama la necesidad de educar a la población peruana, sobre todo, a las mujeres y a los «indígenas» con el objeto de prepararlos para promover la industria que transformaría el país. El Perú también necesita desterrar la anarquía que se inició cuando se dividió el gigantesco imperio entre Huáscar y Atahualpa. Cuatro siglos después, Bolívar trató de fraternizar a los peruanos, pero las revueltas y los enfrentamientos persisten y los «indios» continúan cautivos. Ansiaba «... juntar en un solo grupo a los hijos del Perú para que a todos cobije el pabellón blanco y rojo»³⁷. Expresaba así, su voluntad de marchar juntos, se trata de una política de conciliación e integración que desde las relaciones de clase supone una «inclusión» que jerarquiza, subordina, marginaliza porque reproduce las desigualdades en términos socioeconómicos.

Desde Argentina, conocedora de los sucesos acontecidos entre Piérola y Cáceres, sostuvo que la nación necesitaba de paz y de trabajo e hizo suya la propuesta de Cáceres de «... peruanizar la nación, separando si fuese posible a quien pretenda mantener la anarquía»³⁸.

Pero, ¿qué significa peruanizar la nación?

Peruanizar implicaba conformar la «comunidad nacional» deseada con las mujeres y con las manifestaciones propias de la población «indígena» heredada de los Incas, tales como la arquitectura, la lengua quechua, la memoria y saber oral, la geografía y el paisaje; pero dado que esta «raza»,

37 *Boreales, miniaturas y porcelanas*, *Op. cit.*, p. 63.

38 *Ibíd.*, p. 63.

desde su visión, con el proceso de colonización había «degenerado» requería de la tutela de la población no indígena, entre ellos inmigrantes ingleses, del capital extranjero y de una educación basada en el «cristianismo puro». La educación permitiría, por un lado, dar espacios de opinión y decisión a las mujeres y, por el otro, civilizar a la «desheredada raza» y a los «pueblos bárbaros» de la Amazonía, convirtiéndolos en una pujante fuerza de trabajo que con la ayuda de capital extranjero impulsaría la industria nacional.

Estas demandas «democrático liberales» fueron el motor que impulsó su vida y obra, luchó por la democratización de las relaciones etno-sociales y de género, mas no dejan de ser los varones «blancos ilustrados», sobre todo inmigrantes ingleses los que en su discurso tienen la hegemonía.

A fines del siglo XVIII e inicios del XIX, para el hombre moderno de occidente, según Federico Chabod, «... la idea de nación es ante todo un hecho espiritual, la nación antes que nada es alma, espíritu, y solo de manera muy secundaria materia corpórea, es 'individualidad' espiritual antes de ser entidad política»³⁹. Chabod prioriza los factores morales, la individualidad histórica y el respeto a esa singularidad; la libertad es una condición necesaria. Los factores físicos se refieren a las dimensiones naturales: la geografía, el paisaje, el clima.

Para Ernest Renán, a fines del siglo XIX, la nación es un principio espiritual, una gran solidaridad, que se produciría como resultado de las circunstancias y complicaciones históricas.⁴⁰ Es el deseo de marchar juntos, el pasado y el presente constituirían la nación como consecuencia del sufrimiento común, es el sufrimiento colectivo lo que une.

Clorinda Matto no elaboró su concepto de nación, pero el «nosotros» que proyecta supone «peruanizar el Perú», es decir, constituir una patria libre. La patria ha sido liberada del yugo español, pero

39 Federico Chabod, *La idea de nación*, México, FCE, 1987, pp. 30-31 (1ra. edición en italiano, 1961).

40 Ernest Renán, *Qu'est-ce qu'une nation?* París, Ediciones R. Hellen, 1934 (conferencia en La Sorbona el 11 de marzo de 1892). Chabod y Renán ignoraron la relación entre las fronteras nacionales, el Estado, el mercado y las clases sociales.

en la intersubjetividad de los grupos dominantes quedan los resortes de la opresión colonial. La mayoría de la población, las mujeres y los indígenas, son tomados en cuenta por las instituciones civiles y militares solo para exigirles más tributos o para reclutarlos en el ejército, cuando, en realidad la patria son ellos. Para Matto de Turner, la patria no es solo el territorio entendido como fuente de lo que hoy llaman los «recursos naturales», la geografía, sino los seres humanos que crean, luchan y trabajan, que tienen historia, costumbres y creencias, glorias y recuerdos distintos a los grupos dominantes. Encuentra que el Perú es un país fragmentado y diverso, que frente a las grandes brechas socioeconómicas y culturales se necesita la voluntad de marchar juntos, de unir en «un solo grupo a los hijos del Perú». Pero a diferencia de los intelectuales modernos que establecen proyectos de nación con una sola lengua, una sola cultura, contribuyendo así a la imposición de Estados monoculturales. Matto de Turner, por cierto con muchos conflictos, exige el respeto por la «lengua madre». Exige se otorgue derechos a los «indígenas» y a las mujeres; propone el rescate y la valoración de las manifestaciones vivas en la poesía y el arte popular. La lengua quechua se convierte en uno de los símbolos de «peruanidad», por cuanto considera que condensa saberes distintos al europeo y porque puede contribuir a articular y unificar a la patria fragmentada, lo cual no significa negar el español, puesto que con este idioma tiene la posibilidad de organizar y plantear sus proyectos y propuestas. Mas Clorinda Matto de Turner, un sujeto social heterogéneo, no logra desentrañar, pero sí vislumbrar las relaciones de dominación que encubren los conceptos de Estado, clase y nación. Desde las relaciones de clase se afirma que fue defensora de una clase emergente pero aún minoritaria: una burguesía en gestación, una pequeñísima elite industrial que disputaba ciertos espacios de dominación, Manuel Pardo desde el Partido Civil, Manuel González Prada desde la Unión Nacional. Sin embargo, esta afirmación aun siendo válida, resulta insuficiente porque no tiene en cuenta sus procesos, sus ambivalencias vinculadas a las relaciones de poder entre los géneros y las relaciones racistas/etnicistas que tejen toda relación y organización social y que

son imprescindibles mutar para la democratización de la sociedad, del Estado, las organizaciones sociales, económicas y políticas, del saber y el poder. El mérito de Clorinda Matto no fue tan solo denunciar estas relaciones de dominio y discriminación en la vida cotidiana y en el entorno político sino que junto a Felipe Guaman Poma de Ayala en el siglo xvii y a otras mujeres como Trinidad Enríquez, su maestra, esbozan propuestas alternativas.

Felipe Guaman Poma plantea su propuesta del bien vivir y el bien convivir, y Clorinda Matto uno de los primeros programas liberales del país. Las mujeres, al no ser escuchadas, organizan y crean sus propios centros de instrucción como lo ejecutó María Trinidad Enríquez Ladrón de Guevara al fundar la primera escuela de artesanos en la ciudad de Cusco y al convertirse en la primera mujer que ingresó a las aulas universitarias en 1875, pues luego de un largo y complicado proceso logró ser admitida en la Universidad San Antonio de Abad del Cusco.

De esta manera, Felipe Guaman Poma entre el siglo xvi y el xvii, y las mujeres de fines del siglo xix no solo fueron apropiándose del saber que pertenecía básicamente al mundo masculino, europeo, blanco y letrado sino que reflexionaron, actuaron y crearon conocimiento desde una perspectiva crítica descolonial que sienta las bases de las ciencias sociales y las humanidades en el Perú en la búsqueda de nuevas maneras de vivir y convivir, aun cuando sus huellas fueron generalmente ignoradas.

Lima, julio, 2008.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1980). *La política*. Lima: Universo.
- BASADRE, Jorge (1983). *Historia de la República del Perú*. 7ma. edición
Lima: Universitaria, tomo III.
- BASTIAN, Jean; *Protestantes, liberales y francmasones. Sociedad de ideas y modernidad en América Latina siglo XIX*, compilación de ensayos de simposio organizado por CEHILA en Brasil, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- CHABOD, Federico (1987). *La idea de nación*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 30-31 (1ra edición en italiano: 1961).
- CORNEJO POLAR, Antonio (1994). *Escribir en el aire*. Lima: Horizonte.
- GUAMAN POMA DE AYALA (1993). *Nueva corónica y buen gobierno*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- KOWII, Ariruma (1993). *Tsaitsik poemas para construir el futuro*. Quito: Abya Yala.
- LOCKE (1660). *Ensayo sobre el gobierno civil*.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (1893). *Leyendas y recortes*. Lima: La Equitativa, p.197.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (1976). *Tradiciones cuzqueñas completas*. Lima: Peisa.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (1884). *Tradiciones cuzqueñas, leyendas, biografías y hojas sueltas*. Arequipa: Imprenta de La Bolsa.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (1974). *Índole*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (1902). *Boreales, miniaturas y porcelanas*. Buenos Aires: Imprenta de Juan Alsina.
- MATTO DE TURNER, Clorinda (1892). *Hima Sumac*. Lima: La Equitativa.
- MONTERROSO, Augusto (2001 [1959]). «El eclipse», *Obras completas*. Bogotá: Espasa.
- MURRAY MILNE, Andrés (1901). (autor de carta), en «El estandar-te evangélico en Sud América», Guillermo Tallón (director). Buenos Aires, Año XVIII, N° 24, junio 13.

- ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*. Lima: UNMSM.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina (1993). *Clorinda Matto de Turner. Modernidad, etnia y género* (tesis). Lima: Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.
- ORTIZ FERNÁNDEZ, Carolina (1999). *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas*. Quito: UASB.
- QUIJANO, Aníbal (2001). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina»; *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo y Duke University.
- QUIJANO, Aníbal (1997). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». En *Anuario Mariateguiano*, (Lima) Vol. IX: 113-121.
- QUIJANO, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.
- QUISPE-AGNOLI, Rocío (2006). *La fe andina en la escritura. Resistencia e identidad en la obra de Guamán Poma de Ayala*. Lima: UNMSM.
- RENAN, Ernest (1934). *Qu'est-ce qu'une nation?* París, Ediciones R. Hellen (conferencia en La Sorbona el 11 de marzo de 1882-1934).
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (s/f). «El potencial epistemológico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia», en *Temas sociales*, La Paz, UNMSA.
- SAID, Edward (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- WALSH, Catherine (2002). (entrevista) Mignolo, Walter; «Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder». *Indisciplinar las ciencias sociales*. Quito: UASB.
- WALLERSTEIN, Immanuel (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Alianza Editorial.

Notas sobre «desigualdad», colonialidad y poder en América Latina

Jaime Coronado

1

El tema de la «desigualdad» es quizá, casi por definición, junto con el tema del «cambio» y/o de la «transformación» social, una de las cuestiones centrales, no solo en la reflexión teórica e intelectual sino, principalmente, en la propia práctica social. Es decir, no solo para la reflexión científico-social y política, sino que ha constituido uno de los temas más recurrentes y significativos, al menos, en una gran parte de toda la experiencia histórica de la especie humana. Sin embargo, a pesar de la centralidad del tema y de la vastísima literatura que se ha producido sobre ella, no necesariamente ello ha implicado una mayor claridad con respecto a su definición conceptual, y como ocurre con categorías que expresan hechos tan importantes y significativos para nuestra existencia social, es motivo de un amplísimo y vasto debate.

No podría dejar de serlo, también, para la experiencia histórica de América Latina, puesto que ya es más o menos reconocido que ésta es considerada como la región de mayor desigualdad en el planeta. Son abundantes investigaciones que señalan que, según el indicador de desigualdad del ingreso más generalizado, el índice de Gini, cinco de los diez países más desiguales del mundo se encuentran en América Latina. Uno de ellos –Brasil– supone casi una tercera parte de la población total de la región. Incluso los países más equitativos de América Latina tienden a ser más desiguales que los más desiguales en Europa (Puryear y Malloy, 2009).

Aunque en principio la «desigualdad» se plantea como una idea antagónica y contrapuesta a la idea de «igualdad», puesto que se asume que el término refiere a su «carencia» o «ausencia», los debates más sistemáticos sobre ella se ubican quizás dentro del período de la ilustración y de la modernidad eurocentrada que acompañó a la constitución del actual patrón de poder mundial/colonial. Desde ese canon, la «desigualdad», fue explicada en términos del surgimiento de la «propiedad privada» y ubicada históricamente en un tránsito que va desde un «estado natural» hacia un «estado social» esto es, desde una sociedad «primitiva» y «premoderna», a una sociedad «civilizada» y «moderna» y en la constitución de una «sociedad política» en tanto esfera separada y contrapuesta a la llamada «sociedad civil» (Rousseau, 1973).

Sin duda, esta perspectiva fue uno de los antecedentes y fuente de inspiración teórica del llamado «materialismo histórico», el cual remite el problema de la «desigualdad» a la aparición de la «propiedad privada», como producto de las contradicciones entre las llamadas «fuerzas productivas» y las «relaciones de producción», ambas como constitutivas de una base material «económica» o de «modo de producción» (Engels, 1983). En tal perspectiva, las «desigualdades» guardan una directa y sistemática correspondencia con el tipo de «modo de producción» y corresponden al conflicto entre «clases sociales» antagónicas. De igual modo «desigualdades» generadas por dicha contradicción son ubicadas en el tránsito de una sociedad «sin clases» a una «sociedad de clases», lo que implica que la «desigualdad» se halla doblemente determinada por dos «estructuras» básicas: el propio «modo de producción» y por una «estructura social» conformada por «clases sociales» homogéneas.

No es por ello una mera casualidad que en el plano de una sociología eurocéntrica, la idea de la «desigualdad» derive, desde la primera perspectiva liberal en el asunto de la «estratificación social» y que para la segunda, en la cuestión de las «clases sociales» (Parkin, 1972), y que en ambos casos, la «desigualdad» sea como un «problema» al interior de acotados espacios sociales específicos, reconocidas como «estados» y/o «países» y/o «naciones», más propiamente, como asuntos al «interior»

de un determinado «Estado-nación», y no como cuestiones relacionadas al poder y sobre todo, a una estructura de poder de alcance mundial.

Dentro del mismo canon eurocéntrico, por supuesto, una vertiente sociológica intentó referirla a la cuestión del «poder», pero entendiendo dicha relación en términos de sus efectos y consecuencias para la «estratificación social» (Lenski, 1969), o entendiendo al «poder» en referencia a la «institucionalidad política», estatal o gubernamental (Rose, 1967). Desde esta perspectiva, la «desigualdad» es, en principio, una desigualdad «vis a vis», entre «estratos» o «clases» socialmente homogéneas (Stern, 1982). En ambos casos, la «desigualdad» es postulada como un factor o variable causal explicativa (y por tanto, funcional), a la constitución de las «diferencias sociales», y estas a su vez, como causal de los «conflictos sociales» y limitante de la «integración», del «desarrollo», y en última instancia, de la «modernidad» de cada una de esas unidades llamadas «sociedad» o «Estado-nación», según el canon eurocéntrico.

Existe una amplísima literatura, así como una vasta e innumerable cantidad de investigaciones concretas, en las que la «desigualdad» aparece estrechamente relacionada con una diversidad de problemáticas puntuales. La más común y hegemónica dentro de todas ellas, es la que la refiere a la contraposición entre «riqueza» y «pobreza», estrechamente ligada a una percepción de sentido común, en cuanto a la «diferencia» entre «los que tienen» y «los que no tienen», o «los que tienen más» y «los que tienen menos». Pero también, según áreas o estructuras funcionalmente delimitadas de la sociedad. Existiría, por tanto, una desigualdad «social», una desigualdad «económica», una desigualdad «política» y una desigualdad «cultural».

Por lo general, la «desigualdad» se desdobra en una serie de «desigualdades», más acotadas, al interior y característicamente propias de cada una de estas áreas funcionales, como por ejemplo, en el área «social» se hace referencia a la «desigualdad de roles», «desigualdad de estatus», etc.; en la «economía», a la «desigualdad de ingresos», «desigualdad de bienes» o de «recursos productivos»; en el área «política», a una «desigualdad ciudadana», «desigualdad representativa»; y en el área «cul-

tural», una «desigualdad étnica», una «desigualdad civilizatoria», y por supuesto, a una «desigualdad racial». De manera correlativa, encontramos también a la «desigualdad» como relacionada a problemáticas específicas, como por ejemplo, la «desigualdad sanitaria», la «desigualdad educativa», la «desigualdad epistémica», y últimamente, la «desigualdad ecológica» o «desigualdad medio ambiental». Aun en el plano de las llamadas «relaciones internacionales», esta es referida a una «desigualdad en el desarrollo» o una «desigualdad en el poder inter-estatal».

De igual modo, la encontramos como relacionada a otros conceptos o categorías consideradas como claves, por ejemplo la «desigualdad de género» o la «desigualdad entre razas» (Abramo, 2008; Gutmann, 2000). Por cierto, no por casualidad, últimamente ha vuelto a ser puesto en debate la cuestión de la «multidimensionalidad» y la «multifactorialidad» de la «desigualdad» (Raygadas, 2004), esto es, cómo en la «desigualdad» se articulan y entrecruzan dos o más «factores» tales como la «pobreza», el «género», la «etnicidad», la «raza», etc. (Holvino, 2008; Rodríguez-Shadow, 2000; Williams, 1997; Montero, 2007). Esta perspectiva es muy parecida y quizá viene inspirada por el último debate dentro del movimiento reflexivo feminista, a partir de la idea de «interseccionalidad», planteada por la activista afro/norteamericana Kimberly Williams Crenshaw, concepto que no solo es empleado para el caso de las mujeres «negras», sino que se ha hecho extensiva para la situación de las mujeres de «color» y racializadas y han migrado a los Estados Unidos o Europa (Williams, 1994; Gil, 2008, 2009, 2010).

Por último, si bien no aparece planteada de manera explícita, la idea de «desigualdad» se encuentra a la base de algunas de las muy importantes perspectivas intelectuales y prácticas que teniendo las mismas aspiraciones de cambio y de transformación, comparten un mismo campo de debate y de activismo político. Estas perspectivas, denotadas como parte de un mismo «pensamiento crítico», son por ejemplo, la teoría del «moderno sistema mundo capitalista», las de los «estudios culturales», las de la «subalternidad», las del «posmodernismo crítico», las de la «trans-modernidad», las del «pos-occidentalismo», la que conjunciona la crisis del «desarrollo» capitalista, la crisis civilizatoria y la crisis medio-

ambiental y climática, y finalmente, la del llamado «pos-colonialismo», en sus vertientes del «neo-colonialismo», las del «colonialismo interno» y más últimamente, en la llamada perspectiva «de-colonial», una muy importante perspectiva desarrollada, sobre todo, por la intelectual y activista Catherine Walsh.

A la luz de esta amplísima y diversa literatura sobre la idea de «desigualdad», parece que aún no se cuenta con una definición clara de lo que tal idea expresa y por tanto, no contamos aún con una teoría solvente y acabada que utilice un concepto suficientemente claro de la «desigualdad». El presente trabajo tampoco tiene como objetivo el ofrecer una definición acabada de lo que debe entenderse por «desigualdad social» sino explorar su posibilidad.

Sugiero que lo que esta vasta literatura está denotando es que la «desigualdad» o, más bien, las «desigualdades», remiten a asuntos reales y no meras cuestiones «ideológicas»; que estas responden a importantísimas cuestiones de la vida social de las gentes, y que se encuentran presentes no en una sola «área» o «estructura» de la realidad, ni en una sola o acotada «problemática social», sino que están presentes en el conjunto de la «existencia social», esto es, que cruzan y recorren los diversos y heterogéneos ámbitos que la constituyen, y que por ello, nos afectan e implican a todos.

Pero si ello es así, esto plantea otra cuestión crucial: de manera no siempre explícita, las «desigualdades» tienen que ver, y no pueden ser explicadas, al margen de aquello que articula, precisamente, al conjunto de la existencia social y de lo que define el carácter de algunas de sus relaciones e instituciones como relaciones de «desigualdad»: **el poder**. En este caso, las diversas «desigualdades sociales» denotadas en esa amplia literatura, alude a una dimensión empírica y factual de la realidad con la que se presentan las relaciones de explotación, dominación y conflicto, en tanto elementos copresentes en un «entramado social» que, en el plano de lo histórico, se constituye como un determinado «patrón histórico de poder». Se trataría, más bien, de una «desigualdad» en las «relaciones de poder», o más precisamente, de la «desigualdad en el poder».

Finalmente, sugeriré que esta perspectiva es crucial para entender la «trama social» y las diversas relaciones de «desigualdad» que constituyen actualmente a América Latina: Esta «trama social» se configura, se estructura y entreteje, en el contexto de un patrón de poder mundial capitalista/colonial/moderno/ y eurocéntrico, que comienza a constituirse, precisamente, a partir de la propia constitución de América Latina.

2

Para comenzar, la «desigualdad» pareciera responder a la observación, percepción y/o constatación directa de las «diferencias» en los atributos y características que portan los individuos, o las «diferencias» en los atributos que expresan o denotan grupos de gentes. La «diferencia» y la «desigualdad», en tales términos, son pues, asuntos que nos han acompañado desde los «inicios» de nuestro proceso de definición como especie humana. Sin embargo, hoy sabemos que si bien toda «desigualdad» (en el sentido de lo contrario a lo «igual y/o idéntico») es una «diferencia», no toda «diferencia» constituye una «desigualdad» (en los términos ya no tan solo de lo «no igual/idéntico», sino en el sentido de una «relación» entre los «desiguales» o «diferentes»), de ahí la pregunta, ¿cuándo una «diferencia» se transforma en una «desigualdad»? La respuesta más común es que la «diferencia» se transforma o constituye en «desigualdad» cuando existe una «relación de jerarquía» entre los «diferentes» comparados.

Ello supone que, por lo general, el problema no está, solamente ni principalmente, en el «atributo» mismo que porta o no porta un individuo con respecto a otro, sino cuando la diferencia es «social», esto es, cuando la «diferencia» implica a más de un sujeto y a más de un individuo, y cuando esa diferencia tiene importantes implicancias para la vida social. La «desigualdad» no refiere a un «atributo» característico de un individuo sino a una específica relación social. De lo que se trataría no es de cualquier «diferencia» ni de cualquier «desigualdad», sino precisamente de una «desigualdad social», y que por tanto, alude a la dife-

rencia «social» entre grupos de gentes o personas. Tal idea presupone y sugiere que la «desigualdad» al expresar «relaciones sociales» implican a la «ubicación» social no solo «diferenciada» sino «privilegiada», de unos sujetos con respecto a otros, y que estas relaciones son, por tanto, «jerárquicas», esto es, implican que unas gentes están mejor ubicadas que otras en cada una de esas relaciones y en el conjunto de la «sociedad» de la que se trate.

Sin embargo, la idea de «jerarquía social», en sí misma, no implica necesariamente a la idea de «desigualdad social», pues miles de años antes, las comunidades humanas atribuían y reconocían atributos «jerárquicos» a sus líderes y autoridades, sin que por ello pueda hablarse, apropiadamente, de «relaciones de desigualdad» entre estos y los demás miembros de la comunidad. Esto es, que lo importante no es la relación de «jerarquía», sino que esta implique una relación de superioridad/inferioridad. Deben abrirse, por tanto, algunas preguntas: primero, ¿cómo llegaron y llegan a ubicarse, ciertos individuos y ciertas gentes en esas condiciones de privilegio en unas específicas relaciones sociales y en una posición privilegiada en algún ámbito de la existencia social?

En este plano, pareciera hacerse pertinente la idea weberiana del poder, esto es, «la probabilidad de que uno o varios hombres realicen su propia voluntad en una acción social aun contra la resistencia de otros que participan en la acción» (Weber, 1977). Sin embargo, esta propuesta contiene varios problemas, entre la cuales se encuentra, primero, que la referencia es solo a «individuos» y a su «voluntad», por lo cual, la relación específica queda acotada en el solo plano de una «acción» social, pero no en el plano societal, y segundo, deja sin referencia a lo que constituye al origen mismo de esa «voluntad». Esta provendría del carácter y la naturaleza inherente a estos individuos. Sugiero que, a la luz de la experiencia histórica de la especie, los que están «mejor posicionados» han llegado a esa ubicación por haberse impuesto sobre los otros, por haberlos expropiado y/o despojado de ciertos bienes, recursos, roles y posiciones, no solo materiales, sino también, simbólicos, subjetivos e intersubjetivos, que antes eran compartidos por todos y por tanto, eran de naturaleza colectiva.

Esto nos permite recordar, por ejemplo, que tras la «desigualdad de género» se oculta un largo proceso histórico de imposición; un proceso de explotación, dominación y conflicto entre gentes que portan diferentes sexos, pero que no tiene que ver con dichos sexos: tal «desigualdad» empieza desde la primera división social del trabajo entre hombres y mujeres, pero para que tal división del trabajo se verifique como una «desigualdad», los hombres se apropiaron y monopolizaron actividades que la implicaban, e impusieron y recluyeron a las mujeres en otras, pero además, los hombres le expropiaron facultades y posición social a las mujeres, por lo cual, ellos accedieron a una posición de privilegio en la comunidad. Para mantener tal situación social privilegiada, los hombres debieron dar continuidad a la explotación y dominación de las mujeres, crearon normas e inventaron cuentos, mitos y fábulas, que prescribían lo que «debía» ser una mujer, pero también, lo que «debía» ser un hombre, y este mundo simbólico que se genera en la interacción social, pasó a incorporarse a un trasfondo intersubjetivo desde el cual, no solo se orienta el sentido de los roles y conductas de las gentes, sino que se pautan y construyen las subjetividades adecuadas al desempeño de tales roles, así como se orienta y pauta la producción y reproducción del conocimiento, con lo cual, se mantiene, se reproduce y se amplía el orden de poder y de privilegio. Socialización y normalización son sus recursos, pero cuando fallan, ahí, agazapada, también se encuentra la coacción, la represión y la fuerza.

¿Cuál es la implicancia del hecho de que ciertos individuos o gentes alcancen ubicarse en una situación de privilegio dentro de una relación social específica y con respecto a la «comunidad», o «sociedad» de que se trate? En primer lugar, deberá reconocerse que la experiencia histórica muestra que no se trata de una sola o única «relación de poder», sino de varias, y que dicha imposición, expropiación y despojo, trata no únicamente de un solo ámbito de la existencia social, sino de varios, y que se trata no de una sino de varias posiciones de «privilegio». Esto es, el poder se ejerce no en un solo ámbito privilegiado de la experiencia y la existencia social, sino en todos. Esto también nos sugiere que la «desigualdad» no se origina, en principio, en la «propiedad», ni en la

apropiación de un «excedente», tampoco es el necesario producto de una «desigual distribución» de recursos o de una «buena» o «mala» «distribución del poder», pero tampoco es el producto de una «voluntad de poder» inherente a la «naturaleza» del ser humano. La «desigualdad» es un producto histórico, y precisamente, de la historia del poder.

Pero, además, en la medida en que la propia existencia social es heterogénea, es decir, está constituida por dimensiones y ámbitos articulados que guardan entre sí relaciones recíprocas, aunque discontinuas y no lineales ni siempre funcionales, y finalmente, debido a que en todos estos ámbitos y dimensiones están implicados los mismos sujetos o individuos, esto es, que dichos ámbitos o dimensiones los cruza y los atraviesa como seres humanos socialmente constituidos, no basta concebir el poder como una «probabilidad de realizar la propia voluntad» en una determinada y acotada «acción social», sino debe concebirla como un «poder social», esto es, como «una malla y un entretejido de relaciones de poder» que son diversas y heterogéneas, pero articuladas en una totalidad de conjunto, pues en su conjunto y en su relaciones, constituyen una «sociedad», un «orden social», una «estructura de poder».

En la medida en que estas ubicaciones privilegiadas no les es caída del cielo, sino que es el producto de su imposición sobre otros a quienes ha expropiado de bienes, recursos y roles, para alcanzar el propio beneficio, harán lo imposible, no solo por mantener tal situación, sino también para reproducirlo y heredarlo. Las únicas posibilidades de reproducir tal condición de privilegio, es mediante la dominación y la explotación continuada de los otros. Sugiero por ello, que es en la mantención y/o reproducción y/o ampliación del poder que recién se puede entender otros conceptos y categorías estrechamente ligadas a la idea de poder como conductas estratégicas de «control», «influencia», y en dimensiones normativas, ideas como las de «autoridad» y «legitimidad», o conductas políticas de «hegemonía», «manipulación», «persuasión», etc.

Pero, por otro lado, también la experiencia histórica nos muestra que la mayoría de los que sufren la explotación y la dominación, hacen todo lo posible por no dejarse explotar ni dominar, esto es, cuestionarán su ubicación en tales relaciones sociales de poder, y por tanto, pondrán

en cuestión al poder, esto es, resistieran. De ahí que el poder sea siempre un producto histórico y socialmente dinámico, y que la configuración de una «sociedad», de un «orden social», de una «estructura de poder», se defina por las relaciones de poder en su conjunto y por los resultados de los conflictos en el poder.

En los términos de Aníbal Quijano: «Así, pues, según nuestra propia experiencia social y según la historia que de ella conocemos, el concepto de poder social se refiere a las relaciones sociales constituidas por la imprescindible co-presencia de tres elementos: dominación, explotación y conflicto. [...] Podría decirse, en tal sentido, que poder es una relación social de dominación, explotación y conflicto, surgidas en el contexto de las luchas por bienes, recursos y roles en cada uno de los ámbitos de la existencia social», y que lo que suceda en una relación de poder en cada uno de esos ámbitos, tiene implicancias para los otros, y que de esta manera, se configura una «totalidad histórica heterogénea», y de ese modo, una «estructura social de poder» (Quijano, 2000).

En tal sentido, sugiero que cualquier «desigualdad» de que se trate, no es sino la expresión empírica y factual, la materialización de un **proceso social histórico** en la que ciertas gentes han logrado una posición privilegiada con respecto a otras, y tras la cual se oculta un proceso histórico de imposición y de expropiación de bienes, recursos y de roles, materiales, simbólicos e intersubjetivos, en cada ámbito de la existencia social.

La «desigualdad» no sería sino la concreción y manifestación fáctica de una continuada mantención y reproducción de relaciones de dominación y/o de explotación, e implica, necesariamente, a las resistencias y conflictos que se dan en el espacio y en el tiempo, esto es, en la **historia**. En la realidad, la «desigualdad social» no es sino la manifestación empírica y concreta por la que se expresan este conjunto de relaciones de poder y, por tanto, hacen parte de un «tejido de relaciones» que conforman una determinada «estructura de poder».

En este plano, cada una de las «desigualdades» a que se refiere la amplia literatura sobre la «desigualdad», no pueden ser consideradas, todas o varias de ellas, como originadas en un solo «factor», en una sola «re-

lación social», en una sola «dimensión social»; y aunque cada «desigualdad» guarda su propia especificidad histórica, es errado pensar que cada una de ellas es independiente y autónoma con respecto a las otras y con el conjunto. Las ideas de «pluralismo», «diversidad» y aun de «complejidad» solo pueden llegar a denotar su «coexistencia» o «copresencia» en un mismo espacio y tiempo, y aun sus mutuas relaciones consideradas como de carácter «sistémico» o «funcional», por lo que dichas relaciones aparecen como un conjunto «diverso» de «factores» o de «variables» a ser «cruzadas» o ser, en todo caso, «interseccionadas», pero no son capaces de asumir su mutua afectación, reconfiguración e imbricación. Es en el devenir histórico que unas relaciones y ámbitos afectan a los otros y que en grados variables, unas reconfiguran a las otras, constituyendo un único «tejido» o «tramado» social heterogéneo, y que en su reproducción, llega a expresar una regularidad de conjunto, en el espacio y el tiempo, esto es, un «patrón histórico de poder».

Pero, por otro lado, me gustaría sugerir que la «desigualdad» genera, manifiesta y opera en la realidad como «hechos» y «actitudes» de «exclusión», «marginación» y sobre todo, de «discriminación». Esto es, que el poder, al ser un «entramado social», se concretiza en relaciones de «desigualdad» que a su vez se manifiestan en estructuras institucionales, actos y conductas que «excluyen», «marginan» y discriminan», de tal manera que, desde mi perspectiva, aun estas últimas, deben ser explicadas en relación con ese enmarañado complejo social llamado «poder». La «desigualdad», cualquier «desigualdad», no es pues ni un asunto «natural», como tampoco se trata, solamente, de «prejuicios» o de «ignorancias», aunque las implique, sino de un proceso histórico y de una específica relación de dominación y de poder, que opera, en la experiencia histórica, como resistidas prácticas de «marginación», «exclusión» y «discriminación». La «desigualdad», cualquier «desigualdad», se encuentra insertada en un «entramado social» y se reproduce en el tiempo, dentro de un específico «patrón histórico de poder», que no implica solo a sus dimensiones materiales y productivas, sino también a sus dimensiones subjetivas e intersubjetivas.

En ese plano, sugiero enmarcar las cuestiones de la desigualdad en el «patrón histórico» de América Latina, cuya característica central es, hasta hoy, la «colonialidad del poder».

3

En la primera parte de este trabajo aludíamos a la matriz intelectual que se hallaba por detrás de la idea de «colonialidad del poder», como una perspectiva —al mismo tiempo— teórica, epistémica y de orientación político-práctica no eurocéntrica. Esta perspectiva es crucial para entender la configuración de la «trama social» de América Latina, sus relaciones de poder y, por tanto, de sus relaciones de «desigualdad».¹

Aníbal Quijano ha propuesto que con la conquista colonial de lo que sería «América Latina» emergió un nuevo, inédito e históricamente específico espacio social de articulación de relaciones de poder que, desde el siglo xv, constituiría la matriz básica y fundante de toda la estructura de poder mundial e inauguraría un «patrón histórico de poder» de alcance mundial/global.

América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera id-entidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio/tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte,

1 En realidad y estricto sentido, las proposiciones y conjunto de «cuestiones» que se hallan a la base de esta perspectiva, la «colonialidad del poder», no deberían considerarse, solamente, como una reinterpretación ni una relectura interesante y sugestiva de la historia particular y específica de América Latina hecha por algún importante científico social latinoamericano como lo es Aníbal Quijano. Desde mi punto de vista, se trata de toda una propuesta teórica, ya consistente, con respecto al proceso histórico general de la humanidad durante estos, al menos, últimos 500 años, y que implica una ruptura y una alternativa, con respecto toda la forma y al contenido del conocimiento que de dicha experiencia se impuso como predominante y hegemónico, tanto en nuestra manera de conocer como de concebir el mundo.

la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía. Sobre esa base, en consecuencia, fue clasificada la población de América, y del mundo después, en dicho nuevo patrón de poder. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial. (Quijano, 2000: 202).

Sugiero observar algunos de los elementos y/o ejes centrales que Aníbal Quijano plantea, pues emergieron en el proceso de constitución y estructuración de este nuevo «patrón histórico de poder mundial».

Primero, a partir de América, la constitución del *capitalismo mundial*, como una novedosa estructura de producción, acumulación, explotación y de control del trabajo, con una naturaleza históricamente heterogénea. En ese espacio, se dio la articulación, redefinición y reconfiguración de la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil y la reciprocidad en torno al capital, esto es, a la relación capital-salario. En la medida en que fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercancías para el mercado mundial, estas se *ensamblaron* en un nuevo y específico «patrón global de control del trabajo» en la que cada una de ellas se constituyeron como elementos históricos, estructuralmente dependientes e interdependientes. Esto es, no solamente se articularon y establecieron relaciones entre ellos, sino de cada uno con el conjunto. En ese sentido, todas asumieron otro y nuevo carácter histórico y emergió una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial.²

2 Constituye una verdadera revolución intelectual copernicana la distinción conceptual e histórica que efectúa Aníbal Quijano entre, de un lado, *el capital*, en tanto específica relación entre capital/salario, y *el capitalismo*, como ensamblaje heterogéneo de esas diversas e históricas formas de explotación y/o control del trabajo a escala

Segundo, un nuevo «patrón de clasificación social de la población mundial» en torno de la moderna idea de «raza», es decir, en referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre grupos humanos. Las relaciones de explotación y de dominación colonial ejercidos por los futuros «europeos» sobre las poblaciones conquistadas fueron justificadas y legitimadas a partir de sus características culturales, primero, pero prontamente estas fueron relacionadas a sus características fenotípicas. En tanto que las poblaciones «originarias» fueron sometidas a la servidumbre y las gentes de origen africano fueron sometidas a la esclavitud, los dominadores y explotadores asociaron su papel y rol en dichas relaciones con sus características fenotípicas, como si se tratasen de características biológicas diferenciales. Esto es, que a partir de la «naturalización» las relaciones de poder fue inventada la idea de «raza», la cual, a pesar de ser «constructo mental» sin ningún tipo de referencia con la realidad, se constituyó «en el más perdurable y eficaz instrumento de dominación social universal» y como «criterio el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder» y «en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial» (Quijano, 2000).

A partir de relaciones sociales fundadas en dicha idea, se produjeron en América identidades sociales históricamente nuevas: «indios», «negros» y «mestizos», se redefinieron otras como «español» y «portugués», más tarde «europeo» y «blanco», las que inmediatamente fueron asociadas a las jerarquías y roles del orden social, luego como constitutivas de ellas; en tal sentido, los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición de «natural» inferioridad.³

mundial. En ese mismo plano, el reconocimiento de que el *capitalismo* siempre ha existido y no podría existir, sino es como una articulación heterogénea, conflictiva y contradictoria, de todas ellas, y con una amplitud de alcance mundial.

- 3 No es posible ubicarse en esta nueva perspectiva teórica, sino se reconoce que todas estas «identidades históricas» fueron, efectivamente nuevas y que emergieron con y a partir del nuevo patrón de poder mundial. Antes de América y antes de este patrón de poder, existieron una multiplicidad de pueblos y de gentes, pero no existieron los «indios», «negros», «blancos» ni «mestizos», ni como «identidades» ni como «razas», puesto que no existía el «constructo mental» legitimatorio de la moderna idea de «raza», que es la categoría histórica e intersubjetiva que las sostienen.

Tercero, un nuevo «patrón histórico de articulación y de dominación de la subjetividad e intersubjetividad», de alcance mundial. Las regiones y poblaciones sometidas colonialmente fueron re-identificadas y fueron creadas nuevas identidades geoculturales, después de América y de Europa, África, Asia y Oceanía. Ello significó la incorporación de diversas y heterogéneas historias culturales e implicó su articulación en un solo orden cultural global bajo hegemonía europea u occidental. Esto supuso, en primer lugar, la expropiación de las poblaciones colonizadas de sus descubrimientos culturales y científicos, sobre todo de aquellos más aptos para el desarrollo del capitalismo y en beneficio del centro europeo. En segundo lugar, la represión sobre sus formas de producción de conocimiento, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad. En tercer lugar, el forzarlos a aprender parcialmente la cultura de los dominadores en todo lo que fuera útil para la reproducción de la dominación, sea en el campo de la actividad material, tecnológica, como de la subjetiva, especialmente religiosa. Todo ese conflictivo proceso implicó una colonización de las perspectivas cognitivas, de los modos de producir u otorgar sentido a la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas y de la cultura de los dominados, condenándolo a ser una subcultura campesina, iletrada, despojándolos de su herencia intelectual objetivada.

Pero, además, en este plano, surge otro par de elementos novedosamente fundamentales para el nuevo «patrón histórico de poder» mundial: la idea de la «modernidad» y la perspectiva del «eurocentrismo». Si bien los europeos desarrollaron un rasgo común a todos los dominadores coloniales e imperiales de la historia como es el etnocentrismo, este tenía un fundamento y una justificación racial. La asociación entre ambos fenómenos, el etnocentrismo colonial y la clasificación racial los llevó a sentirse no solo superiores a todos los demás pueblos del mundo, sino naturalmente superiores, a partir de lo cual generaron una nueva perspectiva temporal de la historia, reubicando a los pueblos colonizados, a sus historias y culturas, en el pasado de una trayectoria cuya culminación era Europa. Con acuerdo a esa perspectiva, la modernidad y la racionalidad fueron imaginadas como experiencias y productos ex-

clusivamente europeos. En tal perspectiva, las relaciones intersubjetivas y culturales entre Europa y el resto del mundo, fueron codificadas como en un juego nuevas categorías duales: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno. En suma, Europa y no-Europa. Lo sorprendente es que los europeos fueron capaces de imponer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder.

No es posible ubicarse en esta perspectiva teórica si no se reconoce, precisamente, la constitución de un «nuevo universo cultural e intersubjetivo», de naturaleza históricamente heterogénea y de alcance mundial, esto es, que articula, incorpora y reconfigura a las culturas conquistadas y sometidas, colonizándolas e imponiéndoles, en grados variables, una perspectiva de conocimiento eurocéntrica y asumiendo la versión europea de la «modernidad» como meta final de una línea evolutiva de «progreso» y «desarrollo», entendidos en esos precisos términos. En tanto se trata de un ámbito de relaciones de poder, esta estructura implicó, por un lado, a diversas relaciones y formas históricas de ejercer esa dominación subjetiva e intersubjetiva, con grados variables y relativos de éxito: para algunas culturas eso significó su total eliminación, para otras su «subalternización» y para el resto su aislamiento, exclusión y marginación. Por otro lado, implicó también, al mismo tiempo, a diversas formas de relaciones y formas de resistencia cultural de parte de las poblaciones y culturas sometidas: para algunas, la resistencia asumirá formas de «sincretismo», para otras, formas de «reoriginalización», y para el resto, formas relativamente exitosas de conservación de muchos de sus elementos culturales. En esas relaciones de poder y de fuerza, el «eurocentrismo» logró imponerse de manera hegemónica dentro de ese heterogéneo universo.

No solo es la emergencia del primer «patrón histórico de poder mundial» en la historia conocida, sino que se encuentra estructurado en relaciones de «dependencia histórico-estructural», esto es, un capitalismo mundial que distingue a un «centro» y a sus «periferias», y sobre esa base, una división internacional de la producción y control del trabajo,

pero cuya naturaleza y explicación se encuentra en la «colonialidad» del poder. El dominio sobre América, del control de metales preciosos y mercancías producidas por el trabajo gratuito de «indios», «negros» y «mestizos», además de su ventajosa ubicación en el Atlántico, donde se realizaba su tráfico para el mercado mundial, permitió a los «blancos» y «europeos» hacerse del control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente. Eso les permitió, también, concentrar el control del capital, del trabajo y los recursos de producción. También les permite, a su vez, impulsar la urbanización de sus sedes, el fortalecimiento del comercio entre ellos y la formación de un mercado regional europeo crecientemente integrado y monetizado, con lo cual, se constituye una nueva región y una nueva entidad geocultural: Europa Occidental. Ella emerge como la sede «central» del control del mercado mundial.

Sin embargo, Aníbal Quijano llama la atención sobre una cuestión de fundamental importancia histórica: esa condición de «sede central» no permite explicar por qué Europa se convirtió, también, en la sede «central» del proceso de mercantilización de la fuerza de trabajo, es decir, del desarrollo de la relación capital-salario, como forma específica de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, mientras, en cambio, todo el resto de las regiones y poblaciones incorporadas al nuevo mercado mundial y colonizadas o en curso de colonización bajo dominio europeo, en este caso, América Latina, permanecían básicamente bajo relaciones no-salariales de trabajo, aunque, desde luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental.

La respuesta para Quijano debe hallarse, también, en la «colonialidad» de ese entramado mundial de poder. El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. En la medida en que los «indios» fueron adscritos a la servidumbre no pagada y la población traída desde la futura África y llamada

«negra», adscrita al trabajo esclavo, ambas poblaciones fueron asociadas «naturalmente» al trabajo gratuito, es decir, al trabajo no asalariado, mientras que el trabajo pagado, el trabajo asalariado, sería considerado privilegio de los «blancos».

Esto es, que si bien el control del trabajo en el nuevo patrón de poder mundial se constituyó articulando todas sus formas históricas existentes en torno a la relación capital-trabajo asalariado y, de ese modo, bajo el dominio de esta, que dota de ese carácter capitalista a la estructura en su conjunto, la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas, indios, negros y mestizos en América, y adscribiendo las formas pagadas y asalariadas a «blancos» y «europeos», dicho conjunto tenía por base, no una «lógica» ni mucho menos una supuesta «ley» económica o productiva, sino una específica e histórica relación de poder: la colonialidad de ese poder. Pero no solamente eso. Esa «colonialidad» del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial y, con ello, decidió la geografía social del capitalismo: mientras que las formas no pagadas y gratuitas de control del trabajo fueron concentradas geográficamente en el mundo colonial dominado, el capital, en tanto relación social de control del trabajo pagado, asalariado, fue geográficamente concentrado en sus sedes centrales y entre los europeos. Ello implicó que en América Latina se concentraran las primeras, mientras que las otras se concentraran en Europa, constituyendo a esta última, de esa manera, en el «centro» del mundo capitalista.

Esto es, que las relaciones históricas denotadas por Raúl Prebisch como «centro-periferia» y la idea del «moderno sistema capitalista mundial» de Immanuel Wallerstein, y el propio concepto de marxiano de capitalismo mundial, no responde a una lógica, o a una ley económica, ni a la expansión imperial de un previo «capitalismo», sino que tales conceptos tienen por base, a las relaciones de poder entre los «europeos/blancos» por sobre los «no europeos/no blancos», esto es, tienen por base, la «colonialidad del poder». Y en este preciso sentido histórico fundamental,

El capitalismo mundial fue, desde la partida, colonial/moderno y euro-centrado. Sin relación clara con esas específicas características históricas del capitalismo, el propio concepto de «moderno sistema-mundo» desarrollado, principalmente, por Immanuel Wallerstein a partir de Prebisch y del concepto marxiano de capitalismo mundial, no podría ser apropiada y plenamente entendido. (Quijano, 2000: 208).

De igual modo, no podría ser cabalmente entendida la constitución de un «patrón mundial de acumulación de capital» heterogéneo y discontinuo, pero que permite diversos niveles y/o segmentos del capital, siendo los superiores dominados por el capital transnacional, ahora global, y una cadena de transferencia de plusvalía y de valor, que manifiesta las formas de inserción de los «patrones de acumulación» particulares de cada país en una estructura de acumulación mundial, como es el caso ahora, por ejemplo, de aquello que se da en llamar el «extractivismo», que manifiesta un nuevo nivel de acumulación primario, agro-extractivo y energético.

Quinto, la novedosa hegemonía del Estado como institución central de la autoridad pública y a nivel mundial, de un sistema interestatal:

Finalmente, el establecimiento de un sistema nuevo de control de la autoridad colectiva, en torno de la hegemonía del Estado –Estado-nación después del siglo XVIII– y de un sistema de Estados, de cuya generación y control son excluidas las poblaciones «racialmente» clasificadas como «inferiores». En otros términos, se trata de un sistema privado de control de la autoridad colectiva, en tanto que exclusivo atributo de los colonizadores, ergo «europeos» o «blancos». Ese patrón de poder, que comenzó a ser constituido hace cinco siglos, es mundialmente hegemónico desde el siglo XVIII. Si bien las luchas anticolonialistas han logrado desconcentrar relativamente el control del poder, arrebatando a los colonizadores el control local de la autoridad colectiva y en gran parte del mundo, esta incluso se ha hecho formalmente pública, admitiendo la participación, en general pro-forma, de los miembros de las «razas inferiores», el control central y mundial no ha dejado de ser eurocentrado. (Quijano, 2005: 54-55).

En todos estos procesos que estructuran la configuración del nuevo «patrón de poder histórico», el elemento fundante es la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de «raza», la cual, desde sus inicios, impregna todas y cada una de las áreas de existencia social y constituye la más profunda y eficaz forma de dominación social, material, subjetiva e intersubjetiva, y es, por eso mismo, la base y el elemento más universal de dominación política dentro del actual patrón histórico: la colonialidad del poder. Las implicancias de este proceso para la trama social de América Latina fueron las siguientes:

- a) En la medida en que es en América Latina donde emerge la moderna idea de «raza», como un modo de legitimar las relaciones de dominación impuestas por la conquista, sus relaciones sociales básicas se fundarán de acuerdo con esa idea. A partir de relaciones sociales fundadas en dicha idea, se produjeron en América identidades sociales históricamente nuevas: «indios», «negros» y «mestizos» y se redefinieron otras, como «español» y «portugués», más tarde «europeo» y «blanco». Los explotadores y dominantes colonizadores despojaron y reprimieron las previas identidades de los explotados y dominados, tanto de los pueblos que encontraron (mayas, aztecas, aimaras, mapuches, etc.) como de las poblaciones traídas por la fuerza y sometidos a la condición de esclavos (congos, bacongós, yorubas, ashantis, etc.). Aquellas poblaciones fueron «embutidas» en esas nuevas identidades históricas y definidas negativamente, asociadas a las jerarquías y roles del orden social, y luego consideradas como constitutivas de ellas, con lo cual, las relaciones de poder, de superioridad/inferioridad, fueron «naturalizadas», esto es, justificadas, legitimadas y posteriormente explicadas como consecuencia de su diferente estructura biológica. En la experiencia histórica de América Latina, sus relaciones de poder y su «trama social», estarán basadas y constitutivamente atravesada por la idea de «raza» y por la idea de que lo «indio», «negro» o «mestizo» es siempre «inferior» y lo «europeo» y «blanco» es siempre superior. En América Latina,

esta relación de origen colonial será un elemento, una dimensión inherente y constitutiva en sus relaciones de poder y del conjunto de su trama social.

- b) En la medida en que los dominados fueron adscritos a específicas formas de control y de explotación del trabajo —los «indios» al trabajo servil y los «negros» al trabajo esclavo—, no así los dominantes europeos «blancos», que sí podían asalariarse, además de continuidad de la reciprocidad, todas estas formas se articularon de manera conflictiva dando lugar a la «heterogeneidad histórica estructural» de sus patrones de producción y acumulación, orientados hacia el mercado capitalista mundial emergente, por lo cual, dicha «heterogeneidad histórica estructural» se constituirá en un rasgo y elemento constitutivo de sus relaciones de poder y de su trama social. Como se recordará, dicha categoría fue elaborada por Aníbal Quijano a partir del debate con la perspectiva sociológica del «estructural-funcionalismo» sobre la «marginalidad», en una crítica abierta a las llamadas «teorías de modernización» y su perspectiva «dualista»; luego se constituyó en la categoría central de su propia propuesta en el debate sobre «dependencia», por lo cual se distinguió de la perspectiva de la «dependencia estructural» cepalina, como de la perspectiva de la «dependencia nacional» o «dependencia asociada» de Falleto y Cardoso; también, como una categoría central en el debate «neo-marxista» sobre «imperialismo» y «dependencia», esto es, como distinta a la idea de Gunder Frank acerca dominio del «capitalismo mercantil» y de la idea del «modo de producción» feudal o «semifeudal» del marxismo-leninismo. La propia trayectoria de la categoría, crítica y no eurocéntrica, da cuenta de la importancia de la «heterogeneidad histórico-estructural», aun en sus distintas re-configuraciones, para la trama social de América Latina y para sus relaciones de poder.
- c) En los territorios de lo que sería América Latina, las poblaciones colonizadas, explotadas y dominadas —tanto «indios» como «negros»—,

por medio de la represión y la violencia fueron despojadas de todos sus elementos y bagajes culturales precedentes; impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas; vetadas de generar sus propios patrones de expresión visual y plástica; fueron compelidas a abandonar sus prácticas de relación con lo que precedentemente consideraban sagrado, o debieron realizarlas solo de modo clandestino; fueron despojados de todos sus conocimientos y saberes previos; y les fue negada la escritura, con la cual las condenaron a ser, mayoritariamente, subculturas campesinas e iletradas o ubicadas en estratos urbanos más bajos e inferiores. Además, no podían ejercer sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica, sino única y exclusivamente por medio de los patrones de expresión visual de los dominadores, por tanto la perspectiva cognitiva y las formas de conocer estaban mediadas por la visión del dominador europeo «blanco», ante la cual fueron llevadas a admitir o simular admitir, frente a los dominadores, la condición negativa de su propio imaginario y de su propio universo de subjetividad. Estos fueron elementos característicos de la mayoría de las poblaciones de América Latina, aun cuando hayan sido vistas como «pobres», «clases populares» e incluso de la que se consideró como «clase obrera». La perspectiva eurocéntrica impidió verlas en sus múltiples, heterogéneas, discontinuas y conflictivas características.

- d) Las relaciones de dominación sexual o de género, fueron reconfiguradas por la clasificación racial de la población. En el caso de las relaciones de género, el criterio de atribución «racial» implicó que las relaciones patriarcales de dominación del hombre sobre la mujer se complejizaran de tal manera que mandó al piso de la escala de la opresión a la mujer «india» o «negra». En primer lugar, cualquier varón «blanco», aunque dominara sobre la mujer «blanca», le debía cierto respeto y consideración, y la relación entre ambos apuntó siempre hacia el matrimonio legítimo así como el de su descendencia, pero el varón «blanco» no solo explotaba y dominaba a la mujer «negra», «india» o «mestiza», sino tenía pleno acceso sexual a ellas,

generalmente por la violencia y sin ninguna posibilidad de que se constituyera un matrimonio legítimo, más bien ellas se constituían en «concubinas» y su descendencia en «bastardos». En segundo lugar, una mujer «blanca», aunque subordinada al varón «blanco», era dominante y superior por sobre cualquier varón «indio», «negro» o «mestizo», y era dominante y superior sobre cualquier mujer «india», «negra» o «mestiza», es decir, implicaba la explotación y el dominio de las mujeres «blancas» por sobre las mujeres «de color». Pero además, cualquier varón «indio», «negro» o «mestizo» ejercía dominación sobre la mujer «india», «negra» o «mestiza», y, por lo general, su relación no daba lugar a un matrimonio legítimo. La clasificación racial implicaba, pues, otorgar a la mujer «blanca», aunque dominada, el estatus de «esposa» y por ende, se constituyera una familia legítima. En el caso de la mujer «india», «negra» o «mestiza», le otorgó el estatus de «concubina» y la no constitución de familias legítimas.

- e) El mundo de la diversidad sexual precolonial, de lo que sería América Latina, fue también reestructurado. Hay una importante información sobre el mundo sexual de las poblaciones «originarias» y de las poblaciones que fueron traídas bajo coacción y esclavizadas; sin embargo, su historia aún está por hacerse. En el caso de las preferencias u orientaciones sexuales que acompañaron siempre a la humanidad, es decir, en términos modernos, la «heterosexualidad», la «homosexualidad», la «bisexualidad» y la «asexualidad», el dominio colonial impuso como hegemónico y legítimo a la «heterosexualidad». Parece que como en otras partes del mundo, en los imperios Azteca, Maya e Inca, conjuntamente con la centralización estatal alrededor, la «homosexualidad», tanto masculina como la femenina, fue reducida y permitida tan solo para las elites dominantes, mientras que fue penada para los dominados y explotados. Sin embargo, por la propia forma de su expansión imperial, la «homosexualidad» siguió siendo practicada por muchas comunidades, y persistiendo las identidades con dicha orientación. Era muy común, por ejemplo, que mujeres

«homosexuales» asumieran un papel de líderes guerreras y que tuvieran todas las prerrogativas de cualquier varón, incluyendo el casarse con otra mujer o tener varias de ellas. Con la conquista de los ibéricos, la «homosexualidad» fue calificada como «pecado nefando» y a quienes la practicaban como «sodomitas», imponiendo un modelo exacerbado de masculinidad (el clásico «machismo») y erigiendo como hegemónico a la «heterosexualidad». Por supuesto, las elites «blancas» ibéricas, también continuaron practicando las relaciones «homosexuales» y «bisexuales», pero recluidas en la intimidad y en secreto. En lo público, las identidades «homosexuales», tanto femeninas como masculinas fueron reprimidas, luego descalificadas y posteriormente, hasta hace muy poco, patologizadas.

- f) De igual manera, es sabido que desde el norte hasta el sur del continente, en la gran mayoría de comunidades americanas precoloniales, se aceptaban y respetaban a las personas que por sus condiciones genéticas portaban, al mismo tiempo, órganos sexuales correspondientes a ambos sexos genéticos (mal llamados «hermafroditas») y que ahora se conocen y se reivindican como personas «intersexuales». Más común era el caso de aquellas personas que habiendo nacido genéticamente de un sexo, portaban y desarrollaban una identidad integral (un «género», reconocen ellas) correspondiente al sexo contrario; es el caso mayoritario de las personas que hoy llamamos «transgénero» o «transexuales». El joven «transgénero» o «transexual» que se manifestase como tal, era reconocido y se le daba estatus de mujer mediante una ceremonia especial, a partir de la cual asumía los mismos roles y obligaciones que las demás mujeres, siéndole permitido ser cortejada y casarse luego con cualquier varón de la comunidad. De igual modo, estas dos identidades fueron cruelmente reprimidas, pues los conquistadores ibéricos no veían en ellas la identidad de género, sino se enfocaban en el mero acto sexual, considerado como realizado entre hombres y calificándolo de «contranatura» y «pecado nefando», por tanto, las mujeres «intersexuales» y «transexuales» fueron consideradas como «varones sodomitas». Por

supuesto, como en el caso de la «homosexualidad», tales personas y sus identidades sexuales y de género siguieron existiendo, pero recluidas en el secreto íntimo, y obligadas a aparecer en lo público como varones. Es decir, en los términos apropiados de Boaventura de Sousa Santos, las personas «intersexuales» fueron «descalificadas» como «fenómenos» y patologizadas, mientras que en el caso de las mujeres «transgénero» o «transexuales», fueron construidas como «inexistentes» y como «imposibles», y en caso se les considerara como «existentes», serían consideradas como «casos patológicos», ahora conocidos como «trastornos de la identidad sexual».

- g) Al territorio dominado colonialmente le fue adscrita una nueva identidad: «América Latina». Esta será ubicada como el pasado bárbaro, primitivo, por tanto será «atrasado» y «premoderno», dentro de una línea evolutiva, donde Europa era «civilizada», «cultura», «avanzada» y «moderna», ocultando el hecho que la propia colonialidad, de la relación de explotación y dominación entre Europa y América Latina, condenaba a esta última a mantener, en ese espacio, relaciones y formas de control del trabajo no asalariadas, como las serviles y esclavas, mientras que los beneficios provenientes de esa explotación y dominación, servirán a la primera, para su transformación y conversión en «centro» del sistema capitalista mundial y sede de los países que ejercerán la «hegemonía mundial» dentro del sistema inter-estatal. Esto es, que la relaciones de «dependencia histórico-estructural», la «división internacional capitalista del trabajo» y la relación «centro-periferia» del llamado «moderno sistema capitalista mundial», en donde América Latina ocupará un lugar de «periferia dependiente», «subdesarrollada», «atrasada» y «no moderna», tienen por base no una lógica inherente al «sistema capitalista» o que este sistema «naciera» primero en Europa y desde ahí se expandiera al mundo, terminando por integrar a América Latina, sino que tienen por base a la «colonialidad del poder» y a su «clasificación racial», las cuales se originaron a partir de la experiencia de dominación colonial de América Latina.

- h) Aunque se estableciera un patrón de relaciones de poder relativamente diferenciado entre los dominantes y explotadores con las múltiples comunidades nativas de las selvas de América Latina, principalmente la selva amazónica, tales relaciones entraron en los mismos moldes de la colonialidad y de todas sus dimensiones. Las comunidades nativas amazónicas, por ejemplo, no lograron ser integradas y no fueron parte del patrón de poder imperial del Tawantinsuyo y, al igual que con los ejércitos incaicos, ellas no solo resistieron la invasión armada de los ibéricos en sus territorios, sino que lograron vencerlos en varias batallas, intentando mantenerse de manera autónoma e independiente. Sin embargo, la penetración a sus territorios se dio a través de «entradas» religiosas de jesuitas y luego de franciscanos, para tras de ellos ingresar hacendados y comerciantes, y luego el capital europeo y norteamericano, lo que implicaría su articulación y ubicación marginal (esto es, integrada, pero como estrato invisibilizado en las estructuras de poder, nacional e internacional.

- i) Las distintas poblaciones nativas y originarias de los bosques, selvas y de la Amazonía, fueron sometidas a terribles y feroces matanzas, que dieron continuidad al genocidio que comenzó en el siglo xvi, muchas de ellas fueron virtualmente exterminadas y las que sobrevivieron fueron sometidas al trabajo forzado. Si en el caso de los «africanos» o «negros», estos eran cazados o comprados en las costas de África, los hacendados y posteriormente el capital industrial y comercial, nacional e internacional, solo necesitaba organizar las llamadas «correrías de indios», cazando a nativos de las comunidades para someterlos a la condición de esclavos o para obligarlos a realizar un trabajo servil y de peonaje, con todas las consecuencias que eso implicaba para ellos y para sus comunidades de origen. Y aunque ellos también serían, por lo general, embutidos bajo la nueva categoría racial de «indios», se les visualizaba con rasgos mucho más negativos y diferenciados con respecto a los otros «indios»: eran más «primitivos», más «salvajes», «más promiscuos», más «brutos e ignorantes», pues ellos también fueron colocados a la luz del dua-

lismo eurocéntrico entre «civilización-barbarie». Sin embargo, por la lejanía, entorno y las dificultades de acceso, a estos «indios» se les asumió como «desechables» e «inexistentes». Desde el inicio de las Repúblicas latinoamericanas, los bosques y las selvas serían consideradas, literalmente, como «espacios vacíos», que debían ser ganados, conquistados e integrados al territorio «nacional», venciendo todos los obstáculos que les oponía la «naturaleza» y, dentro de ellas, los propios «indios». Desde ahí, las comunidades nativas amazónicas y de las selvas y bosques de América Latina, no han hecho sino seguir resistiendo.

- j) En América Latina, luego de los procesos de emancipación, las minorías dominantes «blancas» controlaron Estados independientes, pero sus sociedades seguían siendo coloniales, pues continuó por largo tiempo la colonial asociación entre la clasificación racial de los dominados y el control capitalista del trabajo y de la producción. En tal estructura de poder, los intereses sociales de los pequeños grupos dominantes de la América Latina poscolonial eran antagónicos con los intereses de los «negros» esclavos y los «indios» siervos, puesto que sus privilegios se basaban, precisamente en la dominación y en la explotación de la mayoría de la población considerada como «no blanca». No estuvieron interesados en otorgarles una «ciudadanía» real ni en democratizar sus sociedades, esto es, descolonizar el poder, lo que impidió que sus Estados se constituyeran en modernos Estados-nación, efectivamente nacionales y democráticos. Por otro lado, en el contexto de un capitalismo mundial que articulaba todas las formas de control y explotación del trabajo, sus intereses sociales de sus grupos dominantes siempre estuvieron ligados a los intereses de sus pares europeos, aunque de manera subordinada y dependiente. Pero esa subordinación y dependencia no era mayormente el producto de su debilidad, por el contrario, era consecuencia de su rol de socios menores dentro de una misma y compartida comunidad de intereses racializados. Por ello mismo, esos intereses implicaban el someterse ellos mismos y someter a sus sociedades, al control de los

dueños del capitalismo mundial y a ubicarse bajo sus lógicas de desenvolvimiento histórico global. Para América Latina, la «colonialidad del poder» se constituyó en el elemento que explicaba que en las relaciones internacionales y en las relaciones internas de cada uno de sus países, fueran definidos por la «dependencia histórico estructural», y que la «colonialidad» se constituyera en el permanente obstáculo histórico para que sus sociedades se nacionalizaran, democratizaran y sus poblaciones se «ciudadanizaran» realmente. Todavía hoy ninguna de ellas ha podido salir de la «periferia colonial» ni ha podido constituir un moderno Estado-nación democrático. El debate es si podrán hacerlo sin una descolonización y democratización profunda de sus estructuras de poder.

Desde esta perspectiva de «colonialidad del poder», el que da cuenta de las bases de la configuración del patrón de poder de América Latina, de sus rasgos y tendencias de movimiento o desenvolvimiento histórico, de su tejido o entramado social, de su conflictividad permanente, de sus heterogéneas relaciones de poder, de sus heterogéneas «desigualdades» históricamente constituidas, y de sus heterogéneas y diversas expresiones de marginación, exclusión, discriminación e invisibilización, articuladas todas bajo un mismo patrón histórico de poder que, inherentemente y al mismo tiempo, nace como capitalista, colonial, moderno, patriarcal y eurocéntrico.

4

En efecto, a más de 500 años, ninguno de las cuestiones de la «desigualdad» en América Latina pueden ser analizados ni contestadas al margen o desligado de tal estructura y entretejido social de poder; del sometimiento, explotación y dominación de una mayoritaria, diversa y heterogénea población por parte de una minoría de la especie. Es más, hoy estamos asistiendo a uno de los momentos de mayor polarización de la desigualdad en América Latina, y es hoy cuando se conjunciona una acelerada profundización de sus niveles de explotación y dominación, y al mismo tiempo, la masiva resistencia y puesta en cuestión de

tal patrón histórico de poder por parte de sus víctimas. Otro problema es si las víctimas piensan este contexto con perspectiva histórica o como un conflicto de mediata resolución.

Y es que América Latina se nos presenta, de punta a punta, como un espacio pleno de una diversidad de agudos conflictos, los cuales colocan en el primer plano a las históricas y estructuralmente heterogéneas «desigualdades sociales». En ella encontramos que las «desigualdades» de «clase», esto es, las «desigualdades» en términos de la relación trabajo/capital, aun cuando no conserve el protagonismo central que anteriormente se le asignó, no solo persisten sino que, al contrario, se han profundizado a tales niveles que los nuevos y jóvenes trabajadores temporales, precarios y subempleados no pueden volver a fortalecer sus instituciones características.

Esa debilidad, o su derrota política y estructural, es la que permite que en la escena del conflicto aparecieran, con una mayor claridad, las víctimas y protagonistas de las otras relaciones de poder, de las diversas, pero articuladas relaciones de explotación y dominación, pero que siempre han sido parte de ese tejido social, como es el caso de las mujeres, los «indígenas», los «afrodescendientes», las comunidades amazónicas y selváticas, las identidades según orientación o preferencia sexual, las identidades en torno al «género» como los hombres y mujeres «transsexuales» e «intersexuales», las identidades en torno al cuerpo y a la salud, como las personas con «discapacidad» tanto «física» como «conductual», todos ellos generalmente pertenecientes a los estratos más pobres (Pimentel, 1988), etc. Cada uno de estos conflictos se halla interconectado con los otros, pues todas las gentes implicadas en ellos comparten el mismo espacio de existencia social, por lo tanto, interactúan y se intercompenetran en sus vidas y experiencias cotidianas. Otro asunto es que puedan relacionar los conflictos a un mismo marco o a la misma estructura de poder que los genera.

Si como se sugiere, la «desigualdad» es un elemento histórico característico e inherente a la trama social de América Latina, ella se vio profundizada y agravada en el contexto de la profunda crisis que comenzó a procesar el patrón mundial de poder capitalista, colonial, moderno y

eurocéntrico, que se inicia a mediados de los años 60 y que se expresa abiertamente en las décadas de los 70 y 80, como la conjunción de varias crisis (monetaria, energética, inflacionaria, recesiva y financiera) cuya consecuencia fue la profunda disminución de las tasas de ganancia del capital inter y trasnacional, y debido a la creciente movilización de los explotados y dominados del mundo, en búsqueda de un nuevo horizonte social, y por la crisis de los Estados, para poder legitimar el orden.

Ello trae como consecuencia una «crisis de hegemonía» y de «gobernabilidad» mundial, en respuesta de la cual, el capital mundial procesa una reestructuración global del poder, caracterizada por una reconcentración de los medios y recursos de producción, la eliminación de beneficios y derechos, hasta ese momento conquistados por los explotados y dominados, expresados en los sistemas políticos democráticos y en los llamados Estados de Derecho, y por tanto, tal reestructuración implicará romper toda barrera a la acumulación en un espacio abiertamente global, el desatar una guerra abierta y global contra los explotados y dominados del mundo, y des-democratizar las sociedades y Estados para hacerlos «gobernables» y privatizarlos en función de retomar y acrecentar sus márgenes de ganancia y acumulación. Ese proceso político fue «naturalizado» y se le llamó «globalización», y fue procesada bajo una serie de medidas y políticas económicas orientadas por una ideología y una cultura conservadora, que asumió el nombre de «neoliberalismo», como expresión de un proyecto político hegemónico, pero que se verificó, estrictamente, como una *contrarrevolución mundial* del capital.

Las investigaciones realizadas por organismos internacionales señalan que en las últimas décadas, en el contexto de la contrarrevolución neoliberal, los países latinoamericanos han sufrido importantes transformaciones relacionadas con el proceso de la llamada «globalización». Estas investigaciones muestran que durante ese período se procesaron cambios profundos en los patrones del mercado laboral, una insuficiente creación de empleos, al mismo tiempo que se desató una creciente precarización de los puestos de trabajo. En la región se generó grandes contingentes de personas que viven en condiciones de marginalidad, pobreza y exclusión social. Estos conviven con otros grupos que logran

beneficiarse del crecimiento y la riqueza, y acceden a oportunidades que los grupos más pobres no tienen a su alcance. La distribución del ingreso y la riqueza es una de las más inequitativas del mundo y ha tendido a empeorar conspirando contra la reducción de la pobreza. Desde principios del siglo XXI, la pobreza se ha estancado en la región, limitando el efecto potencial del crecimiento económico en las condiciones de vida de las capas más excluidas (OIT, 2004).

De igual modo, se señala que en América Latina la pobreza se encuentra directamente relacionada con los niveles y patrones de empleo, pero por sobre todo con las desigualdades y procesos de discriminación existentes en la sociedad. Las prácticas discriminatorias contra la mujer, los pueblos «originarios» y la población «afrodescendiente» operan como procesos simultáneos de separación y jerarquización, en que «el otro» es considerado como diferente y al mismo tiempo inferior. Estas prácticas todavía persisten, a pesar del avance en las disposiciones legales que establecen la igualdad ante la ley. Señalan que es importante notar que las desigualdades y las discriminación de género y étnico-raciales interactúan entre sí y se potencian con otros condicionantes sociales generando estructuras de exclusión social que inciden fuertemente en los patrones de inserción laboral y en la pobreza. La población «indígena» y «afrodescendiente» es, en la mayoría de los países de la región, la más pobre, la que tiene menos educación y está más concentrada en empleos precarios y mal remunerados. Ambos comparten una serie de condiciones de marginalidad y exclusión social y sufren problemas de desigualdad y discriminación semejantes. Al interior de estos grupos, las mujeres enfrentan aun peores condiciones que los hombres (Bello y Rangel, 2000).

En América Latina, los trabajadores «no blancos» e «indígenas» ganan mucho menos que los trabajadores «blancos» y «no indígenas», y las mujeres ganan mucho menos que los hombres; las familias «indígenas» tienen mucho más probabilidades de ser pobres que las familias no «indígenas»; existe una gran variación en los índices de ingresos y pobreza entre los diferentes grupos étnicos; las diferencias en las características productivas, especialmente la educación, explican una gran proporción

de las diferencias observadas en los ingresos entre los diferentes grupos étnicos y raciales; las diferencias en los ingresos entre los hombres y las mujeres son atribuibles en gran medida a la discriminación de género en el mercado laboral; las brechas étnicas, raciales y entre los géneros en el analfabetismo se han acotado a través del tiempo, pero siguen existiendo (Hopenhayn y Bello, 2001).

Las brechas étnicas y raciales en cuanto al analfabetismo se han mostrado más resistentes al cambio que las brechas entre los géneros; siguen existiendo grandes brechas entre los géneros en el analfabetismo dentro de las poblaciones «indígenas»; las desigualdades raciales y étnicas con respecto a los años de educación cursados se han mantenido firmemente constantes a través del tiempo, disminuyendo solo recientemente; las desigualdades entre los géneros han disminuido entre los jóvenes, pero no entre los «indígenas», en cuyo grupo las mujeres siguen recibiendo significativamente menos educación que los hombres; dentro de la población «indígena», los años de educación y las desigualdades de género varían marcadamente los diferentes grupos étnicos/lingüísticos»; las brechas étnicas y raciales en los conocimientos entre los escolares son del 10 al 20%; los niveles de conocimiento entre todos los grupos de niños matriculados en las escuelas públicas son sorprendentemente bajos; los niños «indígenas» y «afrodescendientes» se encuentran en significativa desventaja con respecto a la variable que afecta más marcadamente las disposición a aprender: la educación de la madre; es mucho más probable que los niños «indígenas» vivan en zonas rurales que los niños no «indígenas» (Winkler y Cueto, eds., 2004).

El acceso a la educación básica en América Latina ha llegado a ser casi universal, pero todavía persisten focos de dificultades para su acceso entre los «indígenas» y los «afrodescendientes»; a nivel de la educación secundaria, las desigualdades étnicas y raciales siguen siendo significativas; las brechas entre los géneros en el acceso a la educación se han reducido significativamente para la población en general, pero siguen siendo grandes entre los grupos «indígenas», especialmente en la educación secundaria; el hecho de ser mujer aumenta la probabilidad de desertar de la escuela en las zonas rurales; pocos niños «indígenas» ingresan a la es-

cuela hablando español, en tanto que pocos maestros hablan o leen lenguas nativas; las escuelas que ofrecen educación bilingüe difieren poco de las que imparten clases en español, y los padres prefieren que sus hijos aprendan en español; los alumnos «afrodescendientes» en Brasil y Ecuador presentan un rendimiento académico más deficiente (Winkler y Cueto, eds., 2004).

Las investigaciones señalan, en términos generales, que las conclusiones en cuanto educación son dolorosas. Los niños de raza «negra» o «indígena», cuando adultos, ganan menos que los de raza «blanca», y las mujeres mucho menos que los hombres, independientemente de su origen y color. Las familias y niños de estos orígenes viven, mayoritariamente, en condiciones de pobreza y extrema pobreza. Las desigualdades educativas, expresadas en años de escolaridad para grupos de razas y etnias diferentes, no han variado significativamente con los años y aunque han disminuido las de género, persiste una desigual distribución de oportunidades educativas cuando se trata de niñas de familias pobres, provenientes de zonas rurales. Las investigaciones actuales también señalan que la baja participación política en el ámbito formal, es uno de los factores que muestra con mayor claridad la exclusión y la discriminación, sobre todo en países y zonas donde la población «indígena» es mayoritaria y la población «afrodescendiente» es alta. La falta de representación política de los pueblos «indígenas» también es parte de la dinámica excluyente que margina a «indígenas» y «afrodescendientes» de los procesos del desarrollo (Winkler y Cueto, 2004).

La inequidad y los desequilibrios sociales, derivados de la exclusión y marginación de los pueblos «indígenas» y «afrodescendientes» en América Latina y el Caribe, está en directa relación, por un lado, con el acaparamiento y reconcentración de la tierra y de la gran propiedad agraria, y su secuelas en el despojo, expulsión, disminución y pérdida de los territorios comunales o colectivos; por otro lado, con el deterioro de sus recursos naturales y entorno medio ambiental debido a la imposición, en varios países, de grandes proyectos de «desarrollo», que tienen consecuencias negativas para tales poblaciones.

En los últimos años, las inequidades sobre este punto han ido en aumento, debido a que los derechos de los pueblos «indígenas» en relación con sus tierras y territorios son negados por el derecho positivo de los modernos Estados. La tala indiscriminada de bosques nativos por parte del capital forestal, la extracción petrolífera por las grandes empresas petroleras, la explotación y deterioro del suelo por parte de las grandes empresas mineras, o la construcción de embalses y represas por las grandes empresas constructoras, vienen teniendo consecuencias devastadoras sobre los grupos «indígenas» y «afrodescendientes». Al deterioro ambiental y la pérdida de recursos, se suma el hecho de que gran cantidad de territorios indígenas y afrodescendientes, son escenarios de conflictos armados, lo que ha provocado enormes daños a comunidades enteras que han sido desplazadas o se han visto obligadas a emigrar y, últimamente, han sido testigos del violento asesinato de muchos de sus líderes comunales (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006).

5

Desde nuestra perspectiva, es evidente que existe una relación estrecha entre las relaciones de poder, de explotación, dominación y conflicto, con la factualidad y concreción de las «desigualdades sociales» y sus expresiones operativas en actos e instituciones discriminatorias y marginalizantes, las que a su vez hacen parte de un mismo complejo o estructura de poder, que las engloba y totaliza, aunque de manera diversa y heterogénea. Unas no pueden sino remitirnos a las otras, por lo tanto, la eliminación de unas no puede sino implicar la eliminación simultánea de otras, en un mismo proceso histórico.

Sin embargo, esta no es una perspectiva dominante, sino por el contrario, en todo el universo discursivo de América Latina, aún se mantiene como hegemónica la perspectiva eurocéntrica, tal como se la entiende, tanto en el discurso liberal clásico, como en el discurso «neoliberal» y en el discurso capital/democrático «progresista» y «ético» posneoliberal, pero también, en aquellos discursos que se postulan como contestarios

y supuestamente alternativos, como es el caso del «neo/desarrollismo nacionalista» de los gobiernos «pos/neoliberales» de «izquierda», sobre todo, en algunos países de América Latina donde estos han logrado llegar al gobierno, los cuales, en realidad y a la luz de sus políticas públicas, constituyen discursos «subalternos» y programas «compensatorios».

Por oposición a una concepción religiosa que ve al orden social tradicional como una creación divina, el pensamiento liberal clásico considera que la sociedad no sería sino la resultante de la agregación de las acciones de los individuos. Las «desigualdades sociales» tienen por origen una «distribución desigual» de dotaciones de talentos, habilidades e inteligencias con las que «nacen» los individuos, y es por ello que ellas son la expresión de un «orden natural». En tal perspectiva, existe pues un «orden natural» de «diferenciación» entre los individuos en razón de tal desigual distribución, de donde se desprende que no solamente las «desigualdades» son inevitables y legítimas, pues expresan un orden natural preexistente, sino que son necesarias, puesto que su supresión opera en contra del logro de un mayor nivel de desarrollo social e individual.

Por el contrario, la conformación de un «orden social» basado en la distribución de elementos «naturales» de los individuos alcanza su óptimo funcionamiento a través de la retribución diferencial de estímulos y recompensas según tales capacidades, habilidades y talentos individuales. En razón de lo anterior, se plantea que la tarea política fundamental no es tanto la eliminación de las «desigualdades», sino la creación de un marco institucional que garantice el «libre juego de la competencia» y la «retribución adecuada» basada en tales habilidades, competencias y talentos individuales (Mora, 2005). Este es el sentido estricto de la llamada «meritocracia», que tiene por base el reconocimiento «natural» de la «desigualdad», que no solo concibe como positiva, sino que la alienta y la encauza, históricamente, dentro del orden capitalista al relacionarla con una especie de «competencia darwiniana» en el mercado, tanto nacional como internacional, que la constituye como elemento institucional fundamental para la mantención del buen orden... de poder.

Dentro del patrón histórico de poder capitalista mundial, el orden global del siglo XIX se constituyó a partir de, por un lado, «Estados-

nacionales democrático-liberales» en Europa central y de sus contrapartes, diversos tipos de Estados en la «periferia», dentro de ellos los «Estados-nacional oligárquicos-dependientes» en América Latina, ambos estrechamente articulados por relaciones de naturaleza «dependiente», esto es, de «hegemonía» y de «subordinación», al interior de una misma estructura global de poder mundial. Los primeros, si bien procesaron una mayor apertura democrática e integración social y política de sus poblaciones explotadas y dominadas, haciendo posible y real a la «ciudadanía», lo hicieron, al mismo tiempo, como Estados imperialistas y colonialistas, esto es, sobre la base de la dominación y explotación de las poblaciones ubicadas en las sociedades de su periferia, colonial y neo/colonial. Los segundos, se articularían al orden de poder mundial, sobre la base de la explotación de recursos primarios, lo que les implicaba la articulación e integración, «subordinada» y «dependiente», de sus elites y clases dominantes con los intereses de las elites y clases dominantes del «centro» del sistema, y reproduciendo las formas de explotación y dominación colonial/racial de sus poblaciones, esto es, reproduciendo un «colonialismo interno».

Como se recordará, ese orden de poder mundial democrático liberal clásico colapsó, primero, con la primera guerra mundial, con la crisis de los años 30 y con la crisis que conllevó a la segunda guerra mundial, dando lugar a la necesidad de intervención del Estado y, con ello, a la afirmación de «Estados de bienestar» en Europa y a Estados «desarrollistas» y mal llamados «populistas», así como a «Estados oligárquico-dependientes» que tuvieron que enfrentar el problema de su «modernización» en América Latina. Es el arco temporal de la posguerra, entre los años de 1945 y 1960, que entró en crisis, por un lado, por límites a la expansión de las empresas transnacionales que reemplazaron a las empresas capitalistas internacional/imperiales, y por el surgimiento de un vasto movimiento social, constituido por un importante movimiento sindical, obrero, campesino y urbano-popular, de una nueva izquierda política, de movimientos anti/raciales, movimientos feministas y anti/patriarcales, de movimientos homosexuales y transexuales, estos últimos aún incipientes.

En realidad, es todo el orden de poder el que entra en cuestión y la respuesta, por parte los explotadores y dominadores, debió de plantearse a ese nivel y en esa amplitud. Por ello, a la perspectiva liberal clásica se le sumó, primero, una perspectiva económica «monetarista» y una teoría «económica neoclásica» después, que coincidían plenamente en el diagnóstico: el problema era, por un lado, la peligrosa sobredemocratización en la participación que conducía a movimientos conflictivos y antisistémicos, y la intervención del Estado, que no solo permitía tal sobredemocratización, sino que era incapaz de reprimirla. A la idea del origen «natural» de la «desigualdad» del liberalismo clásico, ahora se le sumaba la idea de la «selección natural» procesada por la «mano invisible» del mercado absolutamente libre de Smith, la que permite la supervivencia de los más «eficientes» y más «productivos», con lo cual la lucha entre los intereses privados trae como consecuencia, necesaria, el crecimiento y el bienestar para todos aquellos que logre sobrevivir. El liberalismo clásico se tornó en pensamiento «neoliberal». Estos fueron los pilares del nuevo credo, que en realidad, se constituyó en el manto ideológico y en el dogma cuasi religioso con que se cubrió el poder hegemónico mundial, necesario para tramontar la crisis capitalista mundial.

Son más o menos conocidos los avatares de la brutal experiencia del proceso de «globalización neoliberal» durante la cual la contrarrevolución global forzó a los países de América Latina a abrir sus mercados, a desindustrializarlos y reprimarizar sus economías, reprivatizar sus Estados, desdemocratizar sus regímenes políticos; pero, sobre todo, implicó una reconcentración de la riqueza en pocas manos y una sobreextensión de la pobreza, el desempleo y la miseria sobre las mayoría de las poblaciones del mundial, es decir, una brutal polarización global entre ricos y pobres, y por tanto, la generación de mayores «desigualdades».

Lo que es menos evidente y claro es que durante su transcurso, se fue generando y fortaleciendo un «discurso liberal ético», que se había mantenido, hasta ese momento, como un discurso «subalterno» debido al hecho de haber sido derrotado por el discurso «neoliberal», pero que en el momento del fracaso del «neoliberalismo», se erige como una nueva perspectiva ideológica y hegemónica mundial alternativa al propio

«neoliberalismo», más precisamente, grosso modo, como discurso «pos/neoliberal». Es desde allí que se buscará redefinir lo que ahora debe entenderse por «desigualdad social».

En efecto, para el «liberalismo ético», y sobre todo, para sus intelectuales orgánicos, la crítica al «neoliberalismo» se centra en el punto en que esta sostiene que la desigualdad es directamente y sin mediaciones un «producto natural», cuando en realidad se trata, sostienen, de un «producto construido socialmente». De manera similar (aunque no de igual modo) a aquellas versiones liberales del «estructural-funcionalismo» de las décadas del 50 y 60 del siglo pasado, ligadas a las «teorías de la modernización», para el liberalismo ético lo «social» implica, ante todo, «cultura». Para el liberalismo ético, no está en cuestión el hecho de que los individuos estén «desigualmente» dotados de inteligencia, talentos, habilidades, de diferentes recursos y competencias, físicas o biológicas, y que estas «diferencias» provengan de la «naturaleza», lo que sostiene es que tales elementos, por sí mismos, no constituyen una fuente de «diferenciación social» y, por tanto, tampoco son fundamento de la «desigualdad social».

Lo que sucede, explican, es que tales «diferencias» solo devienen en «principios» o «criterios» de «diferenciación social» debido a ciertos y determinados «marcos culturales» específicos. Es decir, que cada «cultura» asigna a estas «diferencias individuales» un peso o un valor diferente, lo que los convierte en criterios de selección y de valoración subjetiva en el plano de la «interacción social»; estas valoraciones, a su vez, van conformando paulatinamente un «esquema de diferenciación social» que al asentarse, institucionalizarse y reproducirse en el tiempo, se traducen en la gestación y consolidación de procesos de «desigualdad social». La institucionalización de estos procesos, en «prácticas» recurrentes y en «acciones cotidianas», genera a su vez un «sistema institucional» con características delimitadas, dando la sensación de estar frente a un «orden natural», cuya legitimidad deviene, precisamente, de su presunto carácter preestablecido y preconfigurado. En consecuencia, lo que se plantea es que la «sociedad», por medio de la «cultura», es la que construye un

sistema de organización y marco valorativo, y que dicho proceso genera «desigualdades sociales» (Beteille, 1983, citado en Mora, 2005).

Por esa razón, es comprensible que no en todas las sociedades la «desigualdad» emane de las mismas fuentes. E incluso en una misma «sociedad» no todos los talentos, habilidades e inteligencias devienen en principios de diferenciación y fuentes de desigualdad social, pues una misma sociedad tiende a valorar más unos «factores» en detrimento de otros, lo que conforma un «cuadro complejo», donde habría que tipificar el tipo de «desigualdad» de que se trate, según el valor dado y los procesos que la causan. Desde esta perspectiva, tal visión presupone la afirmación de que en el mundo, existen varios «marcos culturales» que conllevan a la construcción de distintos «esquemas valorativos» desde los cuales se confiere sentido, legitima y construye la «desigualdad social». El origen de las «desigualdades» no se hallan en las «diferencias naturales», sino en los «marcos» institucionales y sociales que, informados y determinados por ciertos valores culturales, producen criterios de «diferenciación» y «desigualdad».

La crítica al liberalismo clásico y al «neoliberalismo» conservador, por tanto, se hará en dos tipos o niveles de registro. En primer lugar, la crítica política a la idea de «desigualdad natural», pues esta tiende a legitimar las «desigualdades sociales» existentes y a encubrir su génesis social, es decir, su origen «cultural» e «institucional», favoreciendo la reproducción del «status quo» (Bataille, 1983, citado en Mora, 2005). En segundo lugar, una crítica al «etnocentrismo», pues existiendo varios tipos de «marcos culturales» y distintos procesos de construcción de «desigualdades», no es posible reconocer que uno de ellos sea más legítimo que los otros. Todos los «marcos culturales» coexisten en un mismo plano de «igualdad». Por consecuencia, debe reconocerse como válida la «coexistencia» y mutuo respeto por las múltiples culturas mediante el «multiculturalismo» y el «pluralismo cultural». Este relativismo histórico cultural permite una crítica adicional a la idea de las «desigualdades naturales» del liberalismo conservador, en la medida que esta idea se sustenta en una separación abierta entre «orden natural» y «orden social», lo que, sin embargo, reitera una concepción «etnocéntrica» y

«dualista», vale decir eurocéntrica del desarrollo histórico y, por lo tanto, de las «desigualdades sociales».

Para el liberalismo «ético» y «progresista», y para algunos de sus intelectuales, si bien es clara la existencia de marcos valorativos e institucionales que generan múltiples tipos de «desigualdades», el problema es cómo superarlos, en el contexto de sociedades capitalistas cuya lógica económica implica agudas tensiones y contradicciones sociales. La alternativa que se plantea es la de procesar una serie de «cambios» puntuales en dichos marcos valorativos-culturales, a través de la estructuración de instituciones sociales y en las mismas prácticas de los actores, pues es en estos planos donde se originan, en última instancia, las «desigualdades sociales». Esto significa que la tarea política fundamental es la de «generar condiciones» que posibiliten una «igualdad de oportunidades» para todos los miembros de la sociedad implicada.

Por supuesto, se considera que el criterio que rige el acceso a estas instituciones debe estar condicionado, solamente, por los talentos individuales y el esfuerzo personal (logros), ya que el sistema social debe sustentarse en el principio de «competencia», lo cual garantizará a los individuos retribuciones diferenciales en función de los talentos que posean y los logros que alcancen mediante la «meritocracia». Dar acceso a las «estructuras de oportunidades», mediante la generación de condiciones de «igualdad de oportunidades» implica una «igualdad de posibilidades» para todos. Básicamente, la «igualdad de oportunidades» aboga por igualar las «posibilidades de acceso» a las instituciones promotoras de movilidad social, al tiempo que reconoce como legítimas las «desigualdades» que dependen de las capacidades y talentos individuales.

Para una vertiente del liberalismo ético o progresista, también será necesario establecer una serie de derechos básicos y mínimos para determinados segmentos de poblaciones consideradas como «pobres», de «pobreza extrema» o «vulnerables», que le permitan «nivelar sus condiciones de vida», pero al punto exacto que en tales condiciones no garanticen una «igualdad absoluta», la cual es negativa, sino que les garantice el «acceso» a las «estructuras de oportunidades» existentes en una sociedad, las cuales son, por definición, estructuras «institu-

cionales» como la educación y la salud. En tal sentido, la perspectiva del liberalismo ético progresista apunta a dotar a los individuos de un umbral de acceso a las «estructuras de oportunidades», es decir, a las instituciones sociales de manera que puedan desarrollar sus capacidades plenamente y, de esta manera, puedan embarcarse en procesos de movilidad social ascendente.

Ello explica una reafirmación del discurso hacia una perspectiva que plantea como imposible o utópica la eliminación o abolición de la «desigualdad social», y más bien, lo que se trata es el de plantear la condiciones sociales requeridas para fomentar una mayor «equidad social», o sea, para una sociedad considerada como «más justa», lo que por definición implica, una sociedad que brinde oportunidades para todos en «iguales condiciones». En tal discurso, las ideas de «igualdad social» y de «equidad social» se entienden como intercambiables. Esto es, que constituir una «sociedad democrática e igualitaria» no implica terminar, en realidad, con las fuentes de las «desigualdades sociales», como por ejemplo, las relaciones de explotación en un «capitalismo salvaje», sino implica, solamente, constituir una «sociedad de igualdad de oportunidades», por lo que se postula una «sociedad equitativa».

Finalmente, las acciones concretas para lograr la «equidad social» se plantean en tanto en el plano de la apelación ética al empresariado capitalista bajo la figura de la llamada «responsabilidad social» y sus estrategias prácticas específicas, sobre todo, en relación con su «entorno social», como también en un plano instrumental de eficiencia y eficacia estatal, pero de ninguna manera volviendo al intervencionismo keynesiano ni a las políticas nacionales o «universales» de bienestar social, sino mediante operativos y acciones sociales de carácter público, es decir, mediante determinados «programas sociales» de ayuda, implementados desde los gobiernos locales, gobiernos regionales o provinciales y desde los gobiernos centrales.

Sugiero que con la crisis del «neoliberalismo» y debido a la lucha de amplios sectores de los dominados y explotados en el mundo, dicho discurso se postula como un discurso ideológico «progresista», con capacidad de copar y orientar las temáticas de los organismos y agencias

gubernamentales, internacionales y multilaterales, y con la capacidad para enfrentar, en el plano de su factualidad, a la «desigualdad social», esto es, a aquella realidad entendida como desgajada y sin anclaje en la historia del poder.

En este plano de la institucionalidad internacional y mundial, dichos organismos cuentan con la capacidad de financiar y canalizar vastos fondos y recursos económicos necesarios para viabilizar sus políticas a través del apoyo, primero, a aquellos gobiernos que independientemente de cómo se definan ideológicamente o se representen electoralmente, sea que se rotulen de «derecha», «centro» o de «izquierda», lleven a cabo dichas políticas «compensatorias»; segundo, a organismos no gubernamentales, generalmente a aquellos que son la prolongación de sus agencias y fundaciones internacionales, y tercero, a muchos de los llamados «movimientos sociales» con temáticas y agendas específicas coincidentes, sea que se autodenominen «progresistas» o «autónomos» y aun «radicales» (Walsh, 2011).

El piso estratégico común con los gobiernos, nuevamente, es ir tras el ansiado «desarrollo» y la «modernización», aun cuando estos den continuidad a las políticas «neoliberales» como en el caso del gobierno colombiano o el peruano, o que puedan definirse como «populares» o de «izquierda», sea que se recurra al viejo expediente de la «eurocéntrica» idea de la «revolución por etapas», por lo que sería necesario pasar primero por una etapa de «capitalismo nacional-estatal», y recién luego, pero mucho más luego, al «socialismo», o ya sea como justificación de una «revolución» democrática electoral, centrada en la también vieja idea liberal de «ciudadanía», entendida como estatus de pertenencia a un Estado-nación capitalista moderno y homogéneo. Tanto con unos como con otros, la idea es enfrentar y operar cambios puntuales en la factualidad de la «pobreza», la «extrema pobreza», la «desigualdad» y la «discriminación», pues se considera que es en ese solo plano de la realidad donde se generan, realmente, las tensiones y contradicciones sociales. Nuevamente, la «pobreza», la «discriminación» y la «exclusión», como un asunto desligado de las relaciones de poder.

Lastimosamente hay una abismal diferencia entre el liberalismo modernizador de la posguerra y su visión «estructural-funcionalista», con el actual liberalismo «progresista» y «ético». El primero, si bien desde una perspectiva eurocéntrica, estaba convencido de que las «desigualdades sociales reales», como por ejemplo, la sobreconcentración de la propiedad agraria, constituían obstáculos reales para el «desarrollo social», la «modernidad», la «democracia liberal» y para alcanzar un «moderno Estado-nación», por lo menos planteaba la necesidad de procesar cambios estructurales fundamentales, como es el caso de las llamadas «reformas agrarias», por lo que de cierta manera, interpelaba directamente a partes importantes de las estructuras de poder en ese entonces vigentes. El segundo, por el contrario, piensa las «desigualdades» como problemas de «valor cultural» y de «justicia», problemas que institucionalmente obstaculizan la expresión de las habilidades de los individuos, situación que a su vez genera una serie de «conflictos» que perturban el equilibrio y la estabilidad.

El primero, de una manera u otra, asumía el problema del poder, en tanto que para él, el «desarrollo», la «modernización» y el «Estado-nación moderno democrático» implicaban acabar con el orden oligárquico y señorial en América Latina; para el segundo, se trata de garantizar las bases del crecimiento económico, la estabilidad política y la globalización capitalista en curso, para lo cual, simplemente, no hay alternativas. En ambos casos, de ninguna manera se trata de la estructura social del poder, y mucho menos, orientarse en función de un imaginario de futuro que coloque al frente un horizonte de igualdad real. Todos deben responder al tránsito hacia ese nuevo marco de un orden capitalista «posneoliberal» global. Para América Latina, es la reiteración de la vieja tentación de cómo «modernizarse» y «democratizarse» sin revolucionar la realidad existente.

Es evidente que para el liberalismo «progresista» (y para quienes explícita o implícitamente comparten y se benefician de tal perspectiva) puede existir un imperativo «moral» o «ético» que los impele a enfrentar a la factualidad de las «desigualdades sociales» existentes y a sus expresiones «discriminatorias» y «excluyentes», de una manera con-

creta; pero al mismo tiempo, deben hacerlo de tal manera que ello no implique atentar contra los más caros principios liberales, esto es, los principios liberales, moderno/coloniales y eurocéntricos de «libertad» y «libre mercado», que son los que resguardan a la idea de la «libre propiedad privada», ideas que desvestidas de sus ropajes terminológicos, tanto «jurídicos» como «económicos», nos refieren a las mismas relaciones de explotación, dominación y conflicto, a sus dimensiones materiales, subjetivas e intersubjetivas, a la «colonialidad» del poder.

Esta es quizá una de las más grandes cuestiones que de manera paradójica y contradictoria emerge en todo un período de transición y de mutación global como el actual: actuar instrumentalmente sobre la «factualidad» de las «desigualdades sociales», en lo inmediato, podría tener efectos y consecuencias reales, pero insuficientes, mientras que no se llegue a poner en cuestión las bases mismas de donde se generan dichas «factualidades», pues estas reaparecen persistiendo y reiterándose, y quizás, reconfigurándose, para dar lugar a un nuevo «patrón de poder». En todos los países del mundo, por ejemplo, se reconoce como paradójico el hecho de que se destinen tantos recursos para eliminar la «pobreza» y se implementen tantos «programas» para dicho objetivo; y que, sin embargo, la «pobreza» persista y se mantenga, y considerada la situación desde una perspectiva mundial, las «desigualdades» en ese plano, sean cada vez más profundas. Por supuesto, hay quienes pretenden ocultar esta situación y lo hacen manipulando estadísticas oficiales, modificando categorías y variables, y sobre todo, el mismo «concepto» de «pobreza», además de manipular, de manera grosera, cantidades y cifras (Gudynas, 2000; Navarro, 2007).

Sin embargo, tanto sus propias propuestas de acción, los «programas» desarrollados en conjunción con los Estados y «movimientos sociales», así como los propios conflictos sociales que se generan alrededor de las mismas «desigualdades sociales», ponen en crisis y cuestión al propio «patrón de poder». No es únicamente que los conflictos ya no se reducen al solo ámbito de control del trabajo y de la producción, sino que su heterogeneidad y diversidad expresan la manifestación, en acto y

en movimiento, de la trama de relaciones de poder en todos los ámbitos de la entera estructura de poder social.

Es por ello la presencia en escena de los pueblos indígenas, de las comunidades amazónicas, de las poblaciones afrodescendientes; de las mujeres, ahora en relación no solo con el sexo y el género, sino con la «etnicidad» y la «raza»; de las identidades de la diversidad sexual, en primer lugar, de varones «homosexuales» y de las mujeres «lesbianas»; de las identidades de «género sentido», como es el caso de hombres y mujeres «transgénero» y/o «transexuales»; de las personas con «discapacidad», etc., es decir, de las relaciones de poder que siempre estuvieron subsumidas, pero presentes en el «patrón histórico de poder» de América Latina, pero que sobre todo, comienzan a plantearse nuevos horizontes de futuros alternativos no eurocéntricos ni «occidentalistas», pero que sin duda, se engarzan con toda esa previa trayectoria histórica de explotación, dominación y de sumisión.

El horizonte de futuro que se vislumbra comienza a ser mirado desde el «cimarronaje», el «palenque» y el «quilombo», desde la «reciprocidad» y la autoridad comunal y colectiva, desde la plurinacionalidad y de la interculturalidad, en suma, desde otro «buen vivir» que implique a la autoconstrucción democrática de un nuevo entretejido social.

Es evidentemente claro para cualquier perspectiva que ética y prácticamente se ubique en el horizonte de una transformación revolucionaria de la realidad y del poder, todo cambio o modificación concreta, puntual, real, en el plano de la factualidad, de las «desigualdades sociales» y de la «discriminación», aun en el corto plazo, en el plano de la fomalidad legal o institucionalidad, tienen su propio peso y su propio valor; pero también debe estar meridianamente claro que la única posibilidad de trascender y eliminar al conjunto de desigualdades en América Latina es transformando radicalmente su matriz histórica, eso implica la descolonización, la democratización y socialización del poder. Y esa perspectiva, en América Latina, está ya caminando.

Bibliografía

- ABRAMO, Lais (2008). «Trabajo, género y raza. Un tema presente en la agenda brasileña». En *Nueva Sociedad* N° 218. Venezuela. Noviembre-diciembre.
- ADELMAN, Jeremy; HERSHBERG, Eric (2007). «Desigualdades paradójicas: Ciencias sociales, sociedad e instituciones en América Latina». Observatory on Structure and Institutions of inequality in Latin America. *Working Papers Series* N° 2. Center for Latin American Studies University of Miami. April.
- ALAMO del, Oscar (2005). «América Latina: una región en conflicto». En *Futuros* N° 10, Vol. III.
- ALOP (2011). *Poder social y poder político. Nuevos desafíos para los actores sociales. Una mirada desde la sociedad civil*. México: ALOP, Asociación Latinoamericana de Organizaciones de Promoción al Desarrollo.
- ARRELUCEA BARRANTES, Maribel (2009). *Replanteando la esclavitud. Estudios de etnicidad y género en Lima borbónica*. Perú: CEDET, Serie Mano Negra N° 2.
- ATENEO CONFEDERAL (s/f). *Bardaches: entre la tradición y el activismo (homosexuales indígenas, el doble espíritu)*. Número Especial. Revista de la CGT.
- BACIGALUPO, Ana María (2003). «La lucha por la masculinidad de Machi: Políticas coloniales de género, sexualidad y poder en el sur de Chile». En Departamento de Antropología SUNY Buffalo, *Revista de Historia Indígena*, Vol. 6. EE. UU.
- BARTHYÁNY, Karina; CABRERA, Mariana; MACADAR, Daniel (2004). *La pobreza y la desigualdad en América Latina*. SOCIAL WATCH. (Cuadernos Ocasionales N° 04). Uruguay. Setiembre.
- BELLO, Álvaro; RANGEL, Martha (2000). *Etnicidad, «raza» y equidad en América Latina y el Caribe*. Chile: ONU/CEPAL/División de Desarrollo Social.
- BETEILLE, André (1983). *The idea of natural inequality and others essays*. Oxford University Press, Delhi.

- BLOFIELD, Merike (2011). «Desigualdad y política en América Latina». En *Journal Democracy* en Español, Vol. III. Julio.
- BOATCA, Manuela (2009). «Desigualdad social reconsiderada: descubriendo puntos ciegos a través de vista desde abajo». En *Tabla Rasa* No. 11, Julio-diciembre.
- BURCHARDT, Hans-Jürgen (2008). «Desigualdad y democracia». En *Nueva Sociedad* N° 215, Venezuela. Mayo-junio.
- BURCHARDT, Hans-Jürgen (2012). «¿Por qué América es tan desigual?». En *Nueva Sociedad* No. 239, Venezuela. Mayo-junio.
- BUTLER, Judith (2002). «El género en llamas: cuestiones de apropiación y subversión». En Judith Butler, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- BUTLER, Judith (1990). «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista». Tomado de Sue-Ellen Case (ed.), *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Johns Hopkins University Press.
- CAVA GOYCOCHEA, Fiorella (2004). *Identidad, sociedad y cultura: un grito en el silencio (transsexualidad)*. Lima: Ed. Cisne.
- CAVA GOYCOCHEA, Fiorella (2010). *Identidad de género: sexualidad y transsexualidad en la sociedad actual*. http://www.elgritoperu.org/files/2010/Septiembre/11/a6a943_Cava.pdf
- CELADE-CEPAL-CEPED (2006). *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: Información sociodemográfica para políticas y programas*. ONU/CEPAL/UNFPA/CEPED, CELADE. Chile, enero.
- CONAPRE (2008). *La transgeneridad y la transsexualidad en México: En búsqueda del reconocimiento de la identidad de género y la lucha contra la discriminación*. México: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación CONAPRE.
- CONCONI, Adriana; CRUCES, Guillermo; OLIVIERI, Sergio; SÁNCHEZ, Raúl (2008). «E pur si muove? Movilidad, pobreza y desigualdad en América Latina». En *Económica*, La Plata, Vol. LIV, N° 1-2.

- CORONADO DEL VALLE, Jaime (1996). «Crisis de poder y familia urbana en el Perú». En Carmen Pimentel (ed.), *La familia y sus problemas en los sectores urbanos pobres*. Lima: CECOSAM.
- CORONADO DEL VALLE, Jaime (1997). *Villa El Salvador: Poder y comunidad*. Con Ramón Pajuelo. CEIS.
- CORONADO DEL VALLE, Jaime (1997). «Mariátegui y la reflexión política en América Latina: Un nuevo comienzo». En *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, N° 9.
- CORONADO DEL VALLE, Jaime (2001). «Notas sobre una definición del poder: El itinerario de una reflexión crítica». En Carmen Pimentel (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos*. Lima: CECOSAM.
- CORONADO DEL VALLE, Jaime (2002). «Democracia, ciudadanía y protesta social». En *Observatorio Social*, CLACSO.
- CORONADO DEL VALLE, Jaime (2003). «Los retos de la sociología: ¿Indisciplinar las ciencias sociales?». En *Sociológica*. Boletín del Colegio de Sociólogos del Perú. Lima.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. «Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color». En F. Albertson y R. Mykitiuk (Eds.) *The public nature of private violence*. Nueva York: Routledge.
- CRUCES, Guillermo. *Tendencias recientes de la desigualdad de ingresos en América Latina*. Argentina: Centro de Estudios Distributivos, Laborales y Sociales, Universidad Nacional de La Plata.
- CRUELLS, Martha (2012). «La interseccionalidad entre las luchas por la igualdad en el M15. Avances destacados. En *Viento Sur*, Número 123, junio 2012. En Internet: http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS123_M_Cruells_Interseccionalidad_15M_avances.pdf
- CURIEL, Ochy. *Superando la interseccionalidad de categorías por la construcción de un proyecto político feminista radical. Reflexiones en torno a las estrategias políticas de las mujeres afrodescendientes. Lesbianas Independientes Feministas Socialistas*. En Internet: <http://www.lifisperu.org/files/pdf/cendoc/lescturas%20feminis->

tas/Ochy%20Curiel-Superando%20la%20Interseccionalidad.pdf

- DE FERRANTI, David; PERRY, Guillermo; FERREIRA, Francisco; WALTON, Michael (2004). *Desigualdad en América Latina y el Caribe: ¿ruptura con la historia?* Estudios del Banco Mundial. Resumen Ejecutivo. Published February 1, 2004 by World Bank.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del sur*. Perú: IILD-PDTG. Julio.
- DELFINO, Silvia (1998). «Desigualdad y diferencia: retóricas de identidad en la crítica de la cultura». En *DOXA* N° 18, Verano.
- DUARTE HIDALGO, Cory (2010/2011). *Políticas migratorias en la comunidad de Madrid. Estudio de la interseccionalidad de género, raza y etnia, a partir del análisis de marcos interpretativos de política*. Instituto de Investigaciones Feministas. Universidad Complutense de Madrid.
- DUBET, François (2012). «Los límites de la desigualdad de oportunidades». En *Nueva Sociedad* No. 239, Venezuela. Mayo-junio.
- ENGELS, Friedrich (2012). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Edit. Sarpe.
- EXPÓSITO MOLINA, Carmen. *¿Qué es eso de la interseccionalidad? Aproximación al tratamiento de la diversidad desde la perspectiva de género en España*. En Internet: http://www.google.com.pe/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCcQFjAA&url=http%3A%2F%2Frevistas.ucm.es%2Findex.php%2FINFE%2Farticle%2Fdownload%2F41146%2F39358&ei=_g2DU3yBtGjkQe47IDABQ&usg=AFQjCNFR2os1a_1eZCLaBtBtpxyMTIzpfA&sig2=Z8WuLtexZGjXuBfh6OvoVg&bvm=bv.56343320,d.eW0
- FIGES, Eva (1980). *Actitudes patriarcales. Las mujeres en la sociedad*. Madrid: Alianza Editorial.
- GIL, Franklin (2008). «Racismo, homofobia y sexismo. Reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad». En Wade P. *et al. Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en*

- América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos.
- GIMÉNEZ, Gilberto (2003). *Las diferentes formas de discriminación desde la perspectiva de la lucha por el reconocimiento social*. México: Instituto Investigaciones de la UNAM. Marzo.
- GUDYNAS, Eduardo (2000). *Las explicaciones sobre pobreza y desigualdad del BID*. Página Web Tercer Mundo Económico. Marzo 2000. En internet: http://www.redtercermundo.org.uy/tm_economico/texto_completo.php?id=1765
- GUIMARÃES, Nadya Araujo (2003). «Los desafíos de la equidad: reestructuración y desigualdades de género y raza en Brasil». En *Revista Mexicana de Sociología*, Año 65, N° 4, oct.-dic. México.
- GUTMANN, Matthew C. *Fuera de control: sobre categorías y desigualdades de género, raza y clase*. En internet: <http://www.desafio.ufba.br/gt2-004.html>
- HOLVINO, Evangelina (2008). «Intersections: The simultaneity of Race, Gender and Class in Organization Studies». En *Gender, Work and Organization*. Blackwell Publishing Ltda.
- HOLZHAKER, Denilde (2010). «South American Elite Views on Democracy and Inequality: A Comparative Perspective». Observatory on Structure and Institutions of inequality in Latin America. *Working Papers Series* N° 28. Center for Latin American Studies University of Miami. March.
- HOPENHAYN, Martín; BELLO, Álvaro (2001). *Discriminación étnico-racial y xenofobia en América Latina y el Caribe*. Serie Políticas Sociales No. 47. ONU/CEPAL/División de Desarrollo Social, Chile.
- HOPENHAYN, Martín; BELLO, Álvaro; MIRANDA, Francisca (2006). *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*. Serie Políticas Sociales N° 118. ONU/CEPAL/División de Desarrollo Social, Chile.
- HUANACUNI MAMANI, Fernando (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*.

- Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, CAOÍ.
- JUSIDMAN, Clara (2009). «Desigualdad y política social en México». En *Nueva Sociedad* N° 220. Venezuela. Marzo-abril.
- LAMAS, Marta (2000). «Diferencias de sexo, género y diferencia sexual». En *Cuicuilco*, enero-abril, año/vol. 7, N° 018. Escuela Nacional de Antropología e Historia, ENAH, México.
- LENSKI, Gerhardt (1969). *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- LÓPEZ ARELLANO, Oliva. *Desigualdad, pobreza, inequidad y exclusión. Diferencias conceptuales e implicancias para las políticas públicas*. En internet: <http://www.paho.org/Spanish/DPM/SHD/HP/hp-xi-taller04-pres-lopez-arellano.pdf>
- LÓPEZ JIMÉNEZ, Sinesio (2007). *Ciudadanía y desigualdad social*. Ponencia expuesta en el Seminario Taller «Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental», organizado por el Centro Comunitario de Salud Mental de Villa El Salvador. Lima: CECOSAM.
- LUCIANO, José (2012). «Apuntes para una reinterpretación crítica sobre la presencia africana en el Perú». En José «Pepe» Luciano, *Los afroperuanos. Racismo, discriminación e identidad*. Lima: CEDET, Serie Mano Negra N° 5.
- MIANO BORRUSO, Marianella; BARTOLO MARCIAL, Ely (2009). «Géneros, sexualidad, y etnia vs globalización. El caso de los Muxes entre los zapotecos del Istmo, oax». XVI Coloquio de Antropología Física en Yucatán, Octubre.
- MONTERO, Justa. *Sexo, clase, «raza», etnia y sexualidad: desafíos para un feminismo incluyente*. En internet: <http://es.scribd.com/doc/57579607/sexo-raza-etnia-y-sexualidad-desafios-incluyente-Justa-Montero>
- MORA SALAS, Minor (2005). «Desigualdad social: ¿Nuevos enfoques, viejos dilemas?». En Minor Mora Salas, Juan Pérez Sainz y Fernando Cortez, *Desigualdad social en América Latina. Viejos problemas, nuevos debates*. Costa Rica: FLACSO, febrero.

- MORENO, Luis (2003). *Ciudadanía, desigualdad social y Estado del bienestar*. Unidad de Políticas Comparadas. Documento de Trabajo N° 03-08. Agosto.
- MUÑOZ CABRERA, Patricia (2011). *Violencias interseccionales. Debates feministas y marco teórico en los debates sobre pobreza y violencia contra las mujeres en América Latina*. Honduras: Central America Women Network.
- NAVARRO, Vicenç (2012). *Las manipulaciones del Banco Mundial*. En internet: <http://rebellion.org/noticia.php?id=146803>
- NOGUERA, José A. (2004). *Sobre el concepto de desigualdad en ciencias sociales*. Pre-borrador para Sesión TSA – 25/05/04.
- O'DONNELL, Guillermo (1999). «Pobreza y desigualdad en América Latina: algunas reflexiones políticas». En Guillermo O'Donnell (comp.), *Pobreza y desigualdad en América Latina*. Argentina: Ed. Paidós.
- OFICINA INTERNACIONAL DEL TRABAJO (2004). *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*. María Elena Valenzuela y Marta Rangel editoras. Chile: OIT.
- ONU-CEPAL-AECID-LATINOBARÓMETRO (2010). *América Latina frente al espejo. Dimensiones objetivas y subjetivas de la inequidad social y el bienestar de la región*. Abril.
- OPS-CEPAL-CSIC (2008). *La economía invisible y las desigualdades de género. La importancia de medir y valorar el trabajo no remunerado*. Washington D.C.: OPS.
- OVEJERO BERNAL, Anastasio (2008). «Desigualdad, subdesarrollo, pobreza en la actual globalización ultraliberal». En *Eikasia*. Revista de Filosofía, Año III, 18. Mayo.
- OXFAM GB (2008). *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe Anual 2007-2008*. Oficina Programa Perú. Junio.
- OXFAM GB (2009). *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe Anual 2008-2009*. Oficina Programa Perú. Junio.
- OXFAM GB (2011). *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe Anual 2010-2011*. Oficina Programa Perú. Julio.

- PACHECO MEDRANO, Karina (2006). «Los abismos de la desigualdad en América Latina». En *Papeles* No. 93, Perú.
- PARKIN, Frank (1972). *Class, Inequality & Political Order. Social Stratification in capitalis an communist societies*. EE.UU.: Ed. Praeger Publishers.
- PÉREZ ANDRADE, Raquel (2010). «El feminismo no es blanco ni de clase media: propuestas de algunas feministas negras en la construcción de otro feminismo». En Lilia Mayorga Balcázar (coord.), *Insumisas. Racismo, sexismo, organización, política y desarrollo de la mujer afrodescendiente*. CEDET, Serie Caja Negra N° 3. Lima.
- PIMENTEL SEVILLA, Carmen (1988). *Familia y violencia en la barriada*. Lima: Ed. Tipacom.
- PLANELLES, Andrea. *Evolución histórica de la transexualidad*. <http://www.figinternet.org/mod-subjects-viewpage-pageid-87.html>
- PNUD – PROGRAMA DE LAS NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO (2010). *Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. Informe Regional sobre Desarrollo Humano para América Latina y el Caribe 2010. Costa Rica.
- PURYEAR, Jeffrey; MALLOY, Mariellen (2009). «Pobreza y desigualdad en América Latina». *Revista Política Social*. Interamerican Dialogue. Noviembre.
- QUIJANO, Aníbal (1997). «Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina». En *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, N° 9. Lima: Ed. Amauta.
- QUIJANO, Aníbal (1999). «¡Qué tal raza!». En *Familia y cambio social*. Lima: Centro Comunitario de Salud Mental de Villa El Salvador, CECOSAM.
- QUIJANO, Aníbal (2000a). «El fantasma del desarrollo en América Latina». En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 2, mayo-agosto. Venezuela.
- QUIJANO, Aníbal (2000b). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina». En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Argentina: CLACSO-UNESCO.

- QUIJANO, Aníbal (2000c). «Colonialidad y clasificación social». En Festschrift for Immanuel Wallerstein. En *Journal of World System Research*, vol. VI, N° 2, Fall/Winter, Special Issue. Giovanni Arrighi and Walter L. Goldfrank, eds., EE. UU.
- QUIJANO, Aníbal (2000d). «Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America». En *International Sociology*, June. Vol. 15(2):217-234. Sage (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi).
- QUIJANO, Aníbal (2001). «Poder y derechos humanos». En *Poder, salud mental y derechos humanos*. Lima: Centro Comunitario de Salud Mental de Villa El Salvador, CECOSAM.
- QUIJANO, Aníbal (2001). *Globalización, colonialidad del poder y democracia*. Caracas: Instituto de Altos Estudios Diplomáticos Pedro Gual.
- QUIJANO, Aníbal (2004). «El laberinto de América Latina: ¿Hay salidas?». En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 10 (1). Venezuela.
- QUIJANO, Aníbal (2005). «El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina». En *Tareas*-N° 119, enero-abril. Panamá.
- QUIJANO, Aníbal (2006). «Estado-nación y 'movimientos indígenas' en la región andina: cuestiones abiertas». En *Observatorio Social de América Latina*, Vol. 7, N° 19. Buenos Aires.
- QUIJANO, Aníbal (2009). «Las paradojas de la colonial/Modernidad/eurocentrada». En *Hueso Húmero* N° 53. Lima.
- QUIJANO, Aníbal (2009). «La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado». En Julio Mejía Navarrete (ed.), *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- QUIJANO, Aníbal (2009). «Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo». En Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *Plurinacionalidad. Democracia en la diversidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- QUIJANO, Aníbal (2009). «Otro horizonte de sentido histórico». En *América Latina en Movimiento*, N° 441. Quito.

- QUIJANO, Aníbal (2010). «Buen Vivir» para redistribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global». En Oxfam, *Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú. Informe 2009-2010*. Lima.
- QUIJANO, Aníbal (2011). «Colonialidad del poder y subjetividad en América Latina». Texto para el curso «Epistemologías indígenas y colonialidad del poder», en el Diplomado de «Formación de Formadores en Salud Intercultural» organizado por AIDSESP. Lima.
- REYGADAS, Luis (2004). «Las redes de la desigualdad: Un enfoque multidimensional». En *Política y Cultura* No. 22. Otoño.
- RIMISP-IDRC-CRDI-FIDA (2011). *Pobreza y desigualdad. Informe Latinoamericano*. Chile: Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural.
- RODRÍGUEZ ALEMÁN, Rosalía (2002). «Análisis antropológico de la transexualidad. Entre la realidad cultural y la resistencia social». Universidad de las Palmas de gran Canarias. Anuario de Filosofía, Psicología y Sociología, Nº 4-5.
- RODRÍGUEZ-SHADOW, María J. (2000). «Intersecciones de raza, clase y género en Nuevo México». En *Política y Cultura* Nº 04. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.
- ROMERO, Carmen. *Indagando en la diversidad: Un análisis de la polémica del Hiyad desde el feminismo interseccional*. En Internet.
- ROSE, Arnold M. (1967). *La estructura del poder*. Buenos Aires: Ed. Paidós.
- ROUSSEAU, Jean Jaques (1973). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Barcelona: Editorial Península.
- SCOTT, Kimberly. *Intersectionality as an Analytical Tool for Studying Young Children*. En Internet.
- SEN, Amartya (1973). *La desigualdad económica. Nuevo examen de la desigualdad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica 1995.
- STIGLITZ, Joseph (2006). *Cómo hacer que funcione la globalización*. Ed. Taurus.

- TILLY, Charles (2001). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- UNIR-PNUD (2011). *Los conflictos sociales en América Latina*. Fundación UNIR Bolivia-PNUD, Fernando Calderón Gutiérrez (coord.). La Paz.
- VARESE, Stefano (1973). *La sal de los cerros*. Lima: Retablo de Papel Ediciones.
- WALSH, Catherine (2006). «Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo». En *Académica de Latinidad, Desarrollo e Interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*. Quito.
- WALSH, Catherine (2011). «Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial». En *Desde Adentro. Etnoeducación e interculturalidad en el Perú y América Latina*. Serie Caja Negra N° 4. Lima: CEDET.
- WEBER, Max (1977). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, Fondo de Cultura Económica.
- WILLIAMS, Fiona (1997). «Raza, etnia, género y clase en los Estados de Bienestar: Un marco para análisis comparativo». En *Papel Político* N° 5. Traducción Ana Rico de Alonso. Bogota. Abril.
- WINKLER, Donal; CUETO, Santiago (eds.), (2004). *Etnicidad, raza, género y educación en América Latina*. PREAL. Octubre.
- ZHOU, J.N; HOFMAN, M.; GOOREN, L.J.; SWAAB, D.F. (1995). «Una diferencia en el cerebro y su relación con la transexualidad». En *Nature*, 378: 68-70.
- ZÚNIGA REYES, Alejandra (2003). *Apoyo y atención para personas transgénericas, en el Grupo Eón, Inteligencia Transgénerica, entre la teoría y la práctica*. Tesis de grado. Facultad de Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México.

Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina

Pablo Quintero

La cuestión del poder desde América Latina

Durante todo el siglo xx los debates teóricos sobre la cuestión del poder estuvieron profundamente ceñidos a dos de las principales corrientes de la teoría social occidental y sus centros hegemónicos. Por un lado el liberalismo, que tuvo como máximo agente contemporáneo a la obra de Talcott Parsons y sus continuadores de la Escuela de Chicago en Estados Unidos. Y por otra parte, ese fragmento de la honda obra teórica de Karl Marx, que vino a denominarse *materialismo histórico*, representado por un cúmulo numeroso de intelectuales apegados al denominado marxismo-leninismo agrupados en torno a las principales academias de la extinta Unión Soviética. Ambas corrientes teóricas que fueron copiadas al calco en América Latina, fundamentaron su concepción del poder basándose ontológicamente en la escogencia privilegiada –y políticamente conveniente– de un único ámbito vital de la existencia social.

Por una parte la tradición del liberalismo, al menos desde Thomas Hobbes, ha concebido la estructuración de la sociedad como una condición determinada causalmente por la creación del contrato social como acuerdo general consensuado entre los individuos, en pos de resolver el «estado natural» de dispersión y violencia de los agrupamientos sociales. Esta concepción privilegia la conformación de un consenso de gobernabilidad, representado en la constitución de una autoridad colectiva, y recreada en las sociedades contemporáneas por el Estado. Desde este punto de vista, el poder y sus relaciones concomitantes son invisibili-

zados por la teoría del consenso, que define en última instancia la idea de poder como una capacidad o como un posicionamiento de carácter individual dentro de la autoridad institucional del Estado. Así en el liberalismo, el poder quedó restringido a la esfera ontológica artificial de «lo político». En la otra banda, el materialismo histórico, desnaturalizando las concepciones liberales, historizó la conformación de las diferentes formas de autoridad colectiva mostrando la importancia de las relaciones de poder dentro de dichas disposiciones. No obstante, al restringirse al análisis infraestructural caracterizado en las relaciones de producción, el materialismo histórico acotó al plano ontológico artificial de «lo económico» los demás ámbitos vitales de la existencia social, mostrándolos como objetos derivativos y determinados por el control de la fuerza de trabajo y de los recursos naturales. De esta manera, el poder en el materialismo histórico —aunque ocupa un lugar central— está particularmente referido y limitado a la dimensión de la producción.

Dentro de este constreñido escenario de debates, la cuestión del poder o fue excluida de la teoría social o quedó indefectiblemente atada a la reducción limitante de la ontología moderna. A partir de la segunda postguerra, y más precisamente con el deceso del socialismo realmente existente y su horizonte de futuro, se desplegó un fuerte proceso de penetración en el sentido común a nivel global de la teoría liberal. El poder comenzó a ser estudiado esta vez como un ejercicio básicamente discursivo y representacional. Los debates de fines de los años ochenta ya no estaban, siquiera, ceñidos a un campo de disputa utopística en el que estuvieran en pugna diferentes modelos sociales de «lo político» o de «lo económico», precisamente porque estas disputas habían perdido sentido frente a la conformación de los imaginarios hegemónicos del mercado total y del fin de la historia. Las discusiones en la teoría social comenzaron a pulular entonces acerca del carácter específico de esa historia planetaria actual, componiéndose el debate entre modernidad y posmodernidad. En estos debates la cuestión del poder se hizo aún más invisible al estar esencialmente abocados a la descripción de los principales aspectos de la vida social contemporánea y sus novedosas características.

En América Latina, como territorio periférico del sistema-mundo moderno, históricamente la cuestión del poder ha sido fundamentalmente visible y evidente. El pensamiento crítico latinoamericano desde sus albores se ha preguntado por la constitución y las características del poder, especialmente sobre el ejercicio del poder en nuestro continente. Precisamente hacia la cuestión del poder han apuntado los célebres debates de la intelectualidad latinoamericana en torno a los temas centrales referidos a la conquista de América, a las nacionalidades e identidades latinoamericanas, a la pregunta por el desarrollo, a la cuestión de la dependencia y al imperialismo. A medida que se iban articulando en los centros mundiales de enunciación las discusiones entre modernidad y posmodernidad, fue conformándose en América Latina una tendencia crítica que revisitaba este debate a la luz de la cuestión del poder, más específicamente del poder colonial. De esta manera, a principios de los años noventa, a raíz de las divergentes posiciones que en esa época caracterizaban el ya citado debate, principalmente en Europa y Estados Unidos, y considerando tanto la experiencia colonial como la particular dependencia histórico-estructural de América Latina, la irrupción de Quijano (y otros intelectuales latinoamericanos que lo acompañarían) en este debate, redimensionó los términos de las discusiones hasta ese entonces producidas, al colocar en el centro de su argumentación una nueva disquisición sobre el poder y sus relaciones¹. Las ideas del sociólogo peruano generaron un nuevo marco de interpretación de la modernidad a la luz de la experiencia histórica y cultural latinoamericana, erigiéndose la categoría de «colonialidad» (Quijano, 1992) como el nodo epistémico de la propuesta sobre la estructuración del poder en la modernidad.

La noción de colonialidad del poder fue el término dispuesto por Quijano para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo eu-

1 Para ver los orígenes de la inserción y participación crítica de Quijano y otros autores latinoamericanos en el debate modernidad/posmodernidad pueden verse Dussel (1994), Lander (1997) y Quijano (1990). Para una caracterización más amplia del proyecto MCD, ver Escobar (2005) y Palermo (2005).

ropeo a principios del siglo xvi. En lo que sigue nos centraremos en los desarrollos teóricos de Aníbal Quijano sobre esta categoría, integrándolos únicamente con las propuestas de algunos otros autores del proyecto MCD que nos parezcan imprescindibles para esclarecer y complementar algunas de las ideas desplegadas por Quijano. Para consumir lo anterior, nos permitiremos citar en varias oportunidades al autor a fin de establecer un mapeo epistémico sobre la cuestión de la colonialidad. Las notas a pie de página que aparecerán a lo largo del texto pretenden ser una guía para rastrear los umbrales de las ideas de Quijano, y asimismo para recorrer –por medio de sus escritos principales– algunas categorías conceptuales medulares de su pensamiento. Esta cartografía solamente pretende aproximar al lector a los postulados centrales de la teoría de la colonialidad del poder, pero bajo ningún concepto intenta ser una introducción y mucho menos un manual para la comprensión de dicha teoría y de sus corolarios para repensar América Latina.

Los planteamientos de Quijano y del proyecto MCD son nombrados y considerados aquí con el estatus de «teoría». Aún cuando este epítome puede resultar incompleto, pues en realidad el conjunto de reflexiones que se articulan en torno a la idea de la colonialidad del poder, representan más bien una profunda perspectiva epistémica y política que no puede ser reducida en su conjunto a la dicción de «teoría», pues abarca mucho más que esto último. No obstante, y aunque resulta más adecuado referirse a este conglomerado epistémico y político como «perspectiva», preferimos en este texto hablar atenuadamente de «teoría» al reducirnos aquí a la dimensión explicativa y sistemática de los postulados principales de Aníbal Quijano en relación con la colonialidad del poder.

Poder y estructuración social

Para Aníbal Quijano, toda forma de existencia social que se reproduce en el largo plazo implica cinco ámbitos básicos de existencia sin los cuales no sería posible: trabajo, sexo, subjetividad/intersubjetividad, autoridad colectiva y naturaleza. La disputa continua por el control de dichos

ámbitos acarrea la (re)producción de las relaciones de poder. Desde esta perspectiva, el fenómeno del poder se caracteriza por ser un tipo de relación social constituida por la co-presencia y la interactividad permanente de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto. Estos tres elementos afectan a los cinco ámbitos básicos de la existencia social y son a la vez el resultado y la expresión de la disputa por el control de ellos, a saber: 1) El trabajo, sus recursos y sus productos; 2) El sexo, sus recursos y sus productos; 3) La subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos; 4) La autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 5) Las relaciones con las demás formas de vida y con el resto del universo (naturaleza):

Podría decirse, en tal sentido, que el poder es una relación social de dominación, explotación y conflicto por el control de cada uno de los ámbitos de la experiencia social humana (Quijano, 2001b: 10).

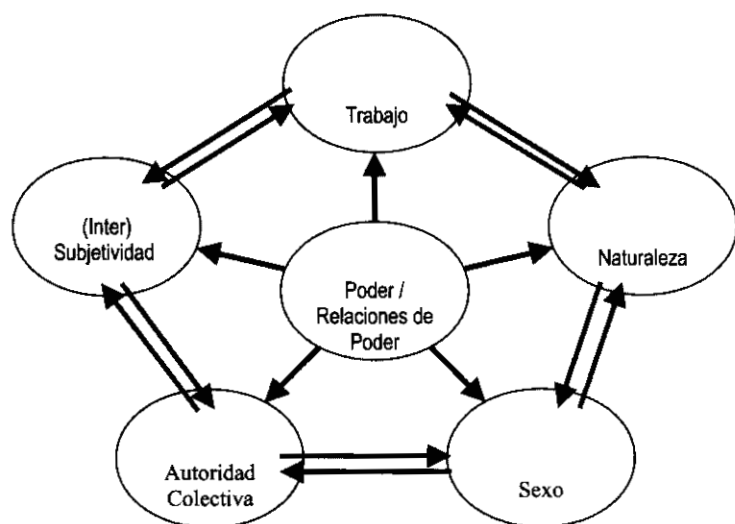


Figura 1. El poder y los ámbitos básicos de la existencia social.

En este marco propositivo, la dominación se erige como el elemento más general de las relaciones de poder y por ende como su condición básica. Dicha condición se funda en una relación asimétrica en donde

algunas agrupaciones sociales ejercen el control sobre el comportamiento de otras. Aunque la dominación recae sobre todos los ámbitos de la existencia social y se establece como condición primordial para su control, son la autoridad colectiva y la subjetividad/intersubjetividad sus ámbitos centrales. Así, la imposición de la dominación por medio de la violencia organiza una estructura de autoridad (colectiva) al tiempo que se legitima en la subjetividad/intersubjetividad².

La dominación del trabajo, es decir la explotación, radica precisamente en el mantenimiento de una relación de inequidad persistente, sustentada –por parte de un grupo o individuo– en la obtención consuetudinaria del trabajo de los demás, sin retribución equivalente o compartición con ellos. La prolongación en el tiempo de la explotación, en tanto dominación del trabajo, constituye las relaciones de propiedad y las relaciones de producción. De esta forma, se instituye la dominación como la condición de posibilidad de la explotación, pero no a la inversa³. La dominación y la explotación –como elementos permanentes del fenómeno del poder– implantan necesariamente el conflicto como tercer elemento de esta triada. El objetivo del conflicto es el cambio o la destrucción de los recursos y de las instituciones configuradas y reproducidas por la dominación, aun cuando también

2 Es plausible denotar en este punto la influencia del marxismo latinoamericano de José Carlos Mariátegui (1928) en la visión que tiene Quijano sobre la dominación. Aun con más ahínco se nota la distancia entre nuestro autor y la concepción weberiana de dominación y sus subsiguientes clasificaciones tipológicas tan caras al liberalismo contemporáneo. Sobre el desarrollo de la idea de dominación, ver Quijano (2007b: 96), (2001a: 34 ss.), (2001b: 8 ss.), (1998: 29 ss.), (1993: 171 ss.), (1990: 38), (1979: XLIII ss.), y (1975: 91 ss.).

3 La propuesta conceptual de Quijano sobre la explotación como elemento del poder social, se refiere a una relación desigual tanto desde el punto de vista económico como ético. En ambos puntos de vista es posible denotar una veta de la última etapa del pensamiento de Karl Marx (principalmente en el primer tomo de *El capital*). No obstante, para Quijano –a contramano del materialismo histórico– la explotación no es la única forma de dominación existente. Para rastrear esta concepción sobre la explotación puede verse, Quijano (2004: 75 ss.), (2001a: 35 ss.), (2001b: 8), (2000a: 204 ss.), y (2000b: 74 ss.).

este se funda en la tentativa por controlar los ámbitos básicos de la existencia social⁴.

Con esta propuesta aún en pleno desarrollo, Quijano se refiere sucintamente al control del trabajo moldeando principalmente el manejo y manipulación del medio ambiente y de las tecnologías de sobrevivencia. Mientras que el control del sexo y de la reproducción sexual estaría articulado a la generación de placer/displacer y a la reproducción de la especie. Por otro lado, el control de la subjetividad/intersubjetividad se refiere a la producción de sentidos sociales incluidos aquí los imaginarios, las memorias históricas y las perspectivas centrales de conocimiento. El control de la autoridad colectiva remitiría a la organización social y, finalmente, el control de la naturaleza expide a la obtención de recursos y la reproducción de la vida.

4 La conceptualización del conflicto que hace Quijano se aleja de la versión de la teoría sociológica liberal tradicional, que suele considerar al contrato social, al consenso o a la integración como la condición primordial de la existencia social, visibilizando en líneas generales al conflicto como un estado social perjudicial o atípico. Probablemente el influjo más patente en el pensamiento de Quijano sobre el asunto del conflicto provenga de Charles Wright Mills (1961) y su consideración del conflicto social, no como un desajuste o desorden, sino más bien como un elemento concomitante de la sociedad que responde directamente a lo que él mismo denominó como «la organización del poder». Para seguir la pista de los planteamientos sobre el conflicto, ver Quijano (2007b: 96), (2001a: 25 ss.), (2001b: 10), (1998: 27 ss.) y (1975: 99 ss.).

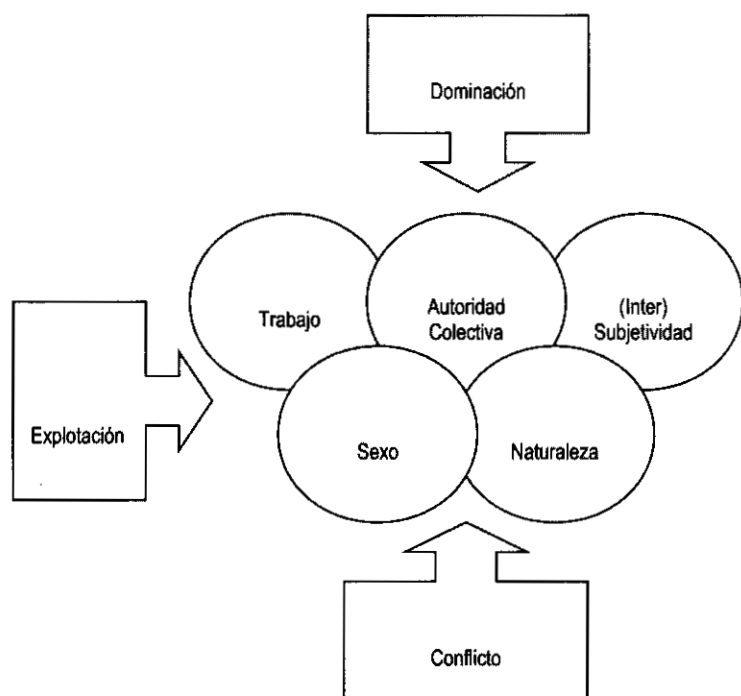


Figura 2. La triada de elementos del poder y los ámbitos básicos de la existencia social.

Como se ve, cada uno de estos cinco ámbitos básicos de la existencia social son afectados por la triada de elementos que constituyen el poder. Por ende, las formas de existencia social, no pueden existir u operar separadas o de manera independiente. Asimismo, las relaciones de poder que se constituyen en la disputa por el control de dichas áreas de la existencia social, tampoco pueden existir u operar las unas sin las otras, precisamente porque forman un complejo estructural y una totalidad histórica⁵. Pero en esa misma medida, las relaciones de poder en cada

5 La idea de totalidad tal como la expresa Quijano, no representa la teorización de una estructura homogénea, cerrada o sistémica-orgánica de corte estructural-funcionalista. Muy por el contrario, la noción de totalidad representa aquí una estructura abierta y heterogénea tanto en su comportamiento como en sus determinaciones. A lo que apunta Quijano con la idea de totalidad, es hacia la articulación de historias específicas, heterogéneas y discontinuas (historias locales) en una nueva estructura global

ámbito se comportan con ritmos y maneras diferentes, siempre dentro de la estructura conjunta. Estos diferentes ritmos y maneras que se articulan en cada ámbito así como en la estructura conjunta, dependen directamente de las conductas concretas de los colectivos humanos, lo cual le otorga al complejo estructural un carácter necesariamente histórico, heterogéneo y discontinuo.

Desde esta perspectiva, las relaciones sociales son formaciones configuradas por las acciones de los sujetos y de las agrupaciones sociales en el devenir de sus disputas y conflictos. Cuando estas acciones se reproducen tendiendo a la permanencia producen pautas o modelos de comportamiento. Dichos modelos de conducta mantenidos en el largo plazo conllevan a la conformación de instituciones sociales que posteriormente darán forma a las acciones y conductas de los sujetos. Según Quijano, estos patrones de comportamiento y sus respectivas instituciones, podemos denominarlos como estructuras, es decir, directrices medulares para la reproducción de las formas de comportamiento de los sujetos y agrupaciones sociales que se gestan, a su vez, dentro de ciertos modelos generales configurados por las instituciones sociales (Quijano, 2001b:10).

Lo interesante aquí es que la historia conocida es la disputa por el control de todos y cada uno de aquellos ámbitos de la existencia social y el poder resultante —relaciones de dominación/explotación/conflicto—, lo que da configuración al comportamiento social de las gentes, es decir las «estructuras». Y dentro de tales «estructuras», las conductas estructuradas de las gentes, es decir los «procesos», se reiteran hasta que las tensiones, las contradicciones y el conflicto las hace estallar y vuelve el viejo ciclo de disputas y de victorias y derrotas y de reproducción de las conductas impuestas, incluidas las formas de conflicto. En otros términos, puesto que en todas las sociedades de las cuales tenemos información el poder ha estado presente, no es arbitrario afirmar que es eso —el poder— lo que articula las diversas y

de poder social que se constituye con la modernidad/colonialidad. Para esto puede consultarse Quijano (2007b: 98 ss.) y (2001b: 7 ss.).

dispersas experiencias sociales en una estructura conjunta que reconocemos con el nombre de sociedad (Quijano, 2001b: 11).

Por lo tanto, las relaciones sociales no son de ninguna manera el producto consecuente de un acuerdo atemporal, y por ende espontáneo o natural, entre los individuos de una sociedad, tal como se afirma en el liberalismo. De la misma forma, las relaciones sociales no son tampoco el resultado de factores y agentes universales, externos e independientes a la sociedad, como propugna el materialismo histórico. En consecuencia, las relaciones sociales y los patrones de poder que configuran a estas, son necesariamente específicos e históricos, pues se desenvuelven en cronotopos particulares.

Colonialidad del poder y estructuración social en la modernidad

El actual patrón específico e histórico de poder, designado por Aníbal Quijano con el epíteto de colonialidad, se compone a partir de la asociación estructural de dos ejes centrales que fueron constituyéndose a partir de la conquista de América entre fines del siglo xv y principios del siglo xvi. En palabras de Quijano:

La colonialidad del poder es uno de los elementos constitutivos del patrón global 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 cotidiana y a escala social. Se origina y mundializa a partir de América. Con la constitución de América (Latina), en el mismo momento y en el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se hace mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas sobre el Atlántico —que después se identificarán como Europa—, y como ejes centrales de su nuevo patrón de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. En otras palabras: con América (Latina) el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan,

hasta hoy, como los ejes constitutivos de ese específico patrón de poder (Quijano, 2007b: 93-94).

El primer eje consiste en un sistema de dominación asentado en un entramado de relaciones sociales intersubjetivas, basadas en la clasificación social jerárquica de la población mundial, sostenida en la configuración y naturalización de la idea de «raza». La idea de raza como primera categoría social de la modernidad (Quijano, 1992), ha desempeñado un papel central dentro de las nuevas identidades geoculturales globales que se constituyeron con el colonialismo hispánico a principios del siglo XVI, articulándose posteriormente con otras formas de clasificación social basadas en las ideas de clase y de género/sexualidad⁶.

Con la formación de América se establece una categoría mental nueva, la idea de raza. Desde el inicio de la conquista, los vencedores inician una discusión históricamente fundamental para las posteriores relaciones entre las gentes de este mundo, y en especial entre europeos y no-europeos, sobre si los aborígenes de América tienen alma o no; en definitiva si tienen o no naturaleza humana. La pronta conclusión decretada desde el Papado fue que son humanos. Pero desde entonces, en las relaciones intersubjetivas y en las prácticas sociales del poder, quedó formada, de una parte, la idea de que los no-europeos tienen una estructura biológica no solamente diferente de la de los europeos; sino, sobre todo, perteneciente a un tipo o a un nivel inferior. De otra parte, la idea de que las diferentes culturas están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones entre las gentes y de estas

6 Quijano afirma que la clasificación social basada en la idea de género es la más antigua en la historia de la humanidad, no obstante, reconoce que esta primera idea es rearticulada y supeditada a la noción de raza como categoría central de diferenciación social de la colonialidad (2007a: 132 y ss.). En el mismo sentido, Quijano advierte la potencia contemporánea de la idea de clase, pero recuerda que este término solamente apareció en el siglo XVIII bajo los estudios naturalistas, probablemente siendo propuesta por primera vez por Carl Linneo (Quijano, 2007b: 111 ss.). Para un intento reciente por redimensionar el papel que juegan tanto el género como la sexualidad en la colonialidad del poder, a partir de los planteamientos de Quijano, puede verse Lugones (2008) y Palermo (2006).

con el resto del universo. Estas ideas han configurado profunda y duraderamente todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que no cesa de estar implicado en las relaciones entre las gentes, inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. Ese complejo es lo que conocemos como racismo (Quijano, 1993: 167)⁷.

En el patrón de poder de la colonialidad, la idea de raza y el complejo ideológico del racismo, impregnan todos y cada uno de los ámbitos de existencia social y constituyen la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva (Quijano, 2000b). Por ello la posición subalterna de los pueblos sometidos por este específico e histórico patrón de dominación, será vista no como el resultado de un conflicto de poder sino como la derivación lógica de una inferioridad esencial en su naturaleza⁸.

El segundo eje de la colonialidad, como actual patrón de poder, está compuesto por un sistema de relaciones sociales materiales que se gestó en el mismo movimiento histórico de producción y de control de subjetividades que da origen a los ejercicios clasificatorios descritos en el primer eje. En este sentido, con la conquista de América, comienza a gestarse paralelamente un nuevo sistema de control del trabajo, que consiste en la articulación de todas las formas conocidas de explotación en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capital. La categoría analítica de «capitalismo» se refiere precisamente al conjunto formado por dicha articulación estructural. Efectivamente, el capitalismo se desarrolló desintegrando a todos los antiguos patrones de control del trabajo, absor-

7 Para una revisión más completa sobre la formación histórica de la idea de raza, puede consultarse Quijano (2009: 3), (2007a: 130 ss.), (2000a: 202 ss.), (2000c: 37 ss.) y (1993: 168 ss.).

8 Walter Mignolo (2003) ha caracterizado esta lógica clasificatoria bajo el apelativo de «diferencia colonial». La diferencia colonial sería así un dispositivo producido por la colonialidad del poder, que consiste en clasificar grupos humanos o poblacionales, identificándolos con sus «faltas o excesos» de acuerdo a los patrones eurocentrados de la colonialidad, lo cual marca la distinción y la inferioridad con respecto a quien clasifica.

biendo y redefiniendo todos los fragmentos estructurales anteriores que le fueran útiles. Aunque este eje del actual patrón de poder se manifiesta globalmente desde sus comienzos, no ha existido nunca de modo histórico homogéneo. Por el contrario, debido a su propio carácter, el capitalismo articula (además de diferentes formas de explotación) múltiples contextos históricos y estructuralmente heterogéneos, configurando con todos ellos un único orden mundial encarnado en el actual patrón global del control del trabajo⁹.

En el proceso de constitución histórica de América, todas las formas de control y de explotación del trabajo y de control de la producción-apropiación-distribución de productos, fueron articuladas alrededor de la relación capital salario y del mercado mundial. Quedaron incluidas la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario. En tal ensamblaje, cada una de dichas formas de control del trabajo no era una mera extensión de sus antecedentes históricos. Todas eran histórica y sociológicamente nuevas. En primer lugar, porque fueron deliberadamente establecidas y organizadas para producir mercaderías para el mercado mundial. En segundo lugar, porque no existían solo de manera simultánea en el mismo espacio/tiempo, sino todas y cada una articuladas al capital y a su mercado, y por ese medio entre sí. Configuraron así, un nuevo patrón global de control del trabajo, a su vez un elemento fun-

- 9 Dentro de la extraordinariamente extensa literatura crítica sobre el modo de producción capitalista, las ideas de Aníbal Quijano sobre estos asuntos se han visto influenciadas principalmente por su lectura heterodoxa y abierta de la obra de Karl Marx, así como por el modelo de sistemas históricos propuesto y desarrollado ampliamente por Immanuel Wallerstein (1990) y por las investigaciones aún en curso de Dale Tomich (2004). La modalidad bajo la cual se articulan las diferentes formas de control y de explotación del trabajo en Quijano dista mucho de la propuesta de articulación de modos de producción al estilo del estructuralismo marxista de la escuela francesa. Quizá los clásicos estudios de Claude Meillassoux (1977) encierren alguna similitud con las ideas propugnadas en este punto por Quijano. No obstante, este último en un tono heterodoxo reconoce la existencia de relaciones socioeconómicas alternativas o al menos semi-exteriores al capitalismo (Quijano, 2004: 81), lo cual da lugar a pensar en una utopía de futuro, muy al contrario de Meillassoux donde nos encontramos ante un panorama negativista donde un capitalismo deificado domina sin excepción todas las relaciones socioeconómicas.

damental de un nuevo patrón de poder, del cual eran conjunta e individualmente dependientes histórico-estructuralmente. Esto es, no solo por su lugar y función como partes subordinadas de una totalidad, sino porque sin perder sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con el orden conjunto y entre ellas mismas, su movimiento histórico dependía en adelante de su pertenencia al patrón global de poder. En tercer lugar, y como consecuencia, para colmar las nuevas funciones cada una de ellas desarrolló nuevos rasgos y nuevas configuraciones histórico-estructurales (Quijano, 2000a: 204)¹⁰.

Sobre la configuración de estos dos ejes, por un lado, la producción de nuevas identidades geoculturales (indios, negros, blancos, y en otro sentido, América, Europa, Occidente, Oriente, etc.) y por otra parte, el control del trabajo a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción, se conforma la colonialidad como patrón de poder global. Aunque posee un carácter global, es claro que la colonialidad del poder se ha gestado en los diferentes espacios y tiempos planetarios de forma específica y heterogénea, sufriendo además constantes transformaciones históricas, pero no por eso dejando de existir como fundamento de las relaciones de dominación, explotación y conflicto¹¹.

10 Para una historización de las principales transformaciones del capitalismo en relación con la colonialidad del poder, ver Quijano (2009: 5 ss.), (2004: 76 ss.), (2001a: 29 ss.) y (2000a: 204 ss.).

11 Ha de notarse que el concepto de colonialidad del poder difiere de la noción de colonialismo. Colonialismo designa una relación política y económica, en la cual la soberanía de un pueblo reside en el poder de otro pueblo o nación. En contraposición a esto, la colonialidad se refiere a un patrón de poder que emergió como resultado del colonialismo moderno, pero que en lugar de estar limitado a una relación de poder entre dos pueblos o naciones, más bien se refiere a la forma como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí a través del mercado capitalista mundial y de la diferencia colonial. Así, pues, aunque el colonialismo precede temporalmente a la colonialidad, la colonialidad, en tanto matriz de poder, sobrevive al colonialismo.

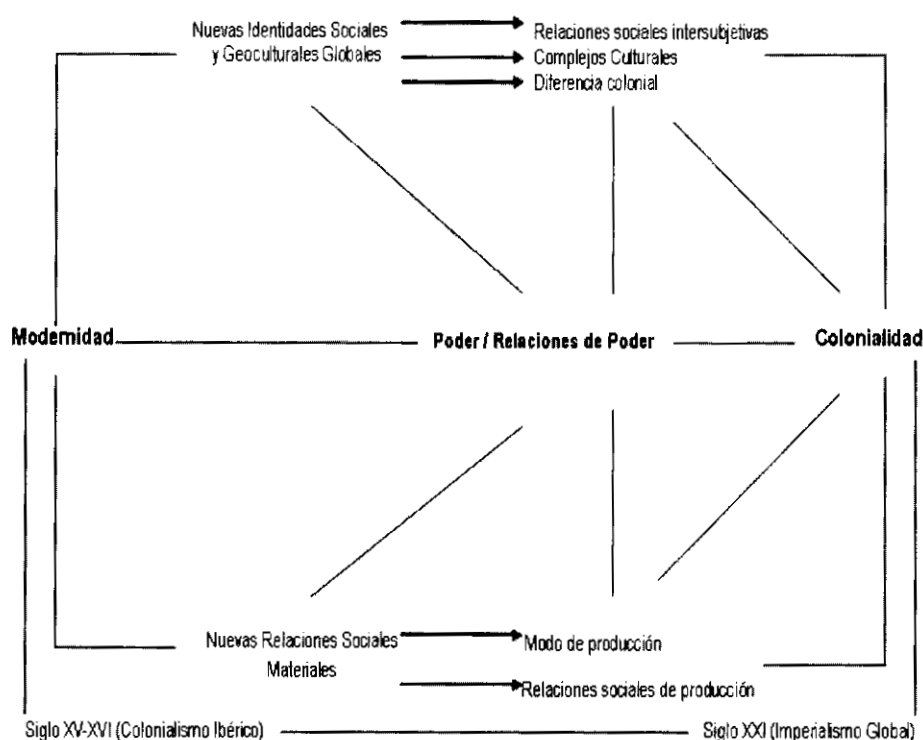


Figura 3. El proceso de estructuración de la colonialidad del poder.

De la misma forma, dentro de los ejes de la colonialidad del poder, los modos de producción y de control de la subjetividad adquieren un carácter específico supeditado a este patrón de poder. Como enunciamos, la subjetividad, es desglosada por Aníbal Quijano en tres elementos fundamentales: el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento (2002). Dentro del patrón de poder de la colonialidad estos tres elementos se expresan en el «eurocentrismo». Así denomina Quijano el modo de producción y de control de las relaciones intersubjetivas, que fue elaborado y sistematizado a mediados del siglo XVII en Europa, como parte del eurocentramiento del patrón de poder moderno/colonial. Así, el eurocentrismo está caracterizado por un imaginario social, una memoria histórica y una perspectiva de conocimiento, dependientes tanto de las exigencias del capitalismo como

de la necesidad de los colonizadores de perpetuar y naturalizar su dominación. Esto obviamente, ha incluido históricamente la apropiación de los logros intelectuales e incluso tecnológicos de los colonizados. No obstante, el rasgo más potente del eurocentrismo ha sido un modo de imponer sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará, en adelante, a verse con los ojos del dominador, bloqueando y encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados bajo el patrón de poder actual¹²:

El eurocentrismo, por lo tanto, no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o solo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía. Se trata de la perspectiva cognitiva producida en el largo tiempo del conjunto del mundo eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, y que naturaliza la experiencia de las gentes en este patrón de poder. Desde el siglo XVIII, sobre todo con el Iluminismo, en el eurocentrismo se fue afirmando la mitológica idea de que Europa era preexistente a ese patrón de poder; que ya era antes un centro mundial del capitalismo que colonizó al resto del mundo y elaboró por su cuenta y desde dentro la modernidad y la racionalidad. En este orden de ideas, Europa y los europeos eran el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así, junto con esta idea, otro de los núcleos principales de la modernidad/colonialidad: Una concepción de la humanidad, según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos (Quijano, 2007b: 94-95).

De esta manera, al hablar de colonialidad se está denotando el patrón de poder global del sistema-mundo moderno/capitalista originado con la conquista de América, por parte del colonialismo europeo del siglo XVI

12 La idea de eurocentrismo tal como la concibe Quijano, ha sido desarrollada acuciosa y extensamente por Enrique Dussel (2000 y 1994). Por otro lado, Fernando Coronil (2000), ha desplegado sendas nociones que historizan y complejizan la idea de eurocentrismo de Quijano y Dussel.

(principalmente español y portugués), continuado bajo la hegemonía francesa y holandesa durante el siglo XVIII, prolongado con el imperia-lismo inglés en el siglo XIX, y extendido con el dominio del imperia-lismo norteamericano desde principios del siglo XX hasta hoy en día, a través de una larga lista de transformaciones y transmutaciones de las dimensiones subjetivas (clasificaciones sociales) y materiales (formas de control del trabajo) de este patrón. Por ende, es posible hablar de una matriz colonial del poder, en tanto que sistema ordenador y acu-mulativo de las relaciones sociales y de la disposición del poder, en la trama de relaciones sociales que constituye la historia de América Latina (Palermo, 2006). Ciertamente, con la independencia latinoamericana, a principios del siglo XIX, se inicia un proceso de descolonización pero no de descolonialidad. Es decir, los nuevos Estados-nacionales latinoa-mericanos logran independizarse de las potencias hegemónicas, pero la colonialidad y sus efectos fundamentales siguen operando a lo interno de los distintos países, produciéndose, con el tiempo, diferentes estruc-turaciones sociales, todas, no obstante, articuladas bajo el manto de la diferencia colonial y del control del trabajo por medio del capitalismo. Sin duda alguna, la colonialidad del poder es el elemento central de la estructuración de la sociedad en América Latina.

Notas sobre la estructuración de las sociedades latinoamericanas

El proceso de conformación de los Estados-nación y de las identidades nacionales que se gestó en Europa, estuvo acompañado por el desarro-llo del capital como relación social, esto conllevó un proceso de clasi-ficación social basado en la idea de clase (burguesía, sectores medios, asalariado urbano, etc.), dentro de una población étnica y racialmente homogénea, desde la perspectiva de la diferencia colonial. Este sumario trajo consigo una mercantilización de las relaciones sociales y una secularización de la subjetividad (Quijano, 2000a). Así, los derroteros de las relaciones de dominación, explotación y conflicto estuvieron articulados en torno a las dinámicas entre clases, particularmente, la conflictividad se desarrolló entre explotadores y explotados. De esta

manera, las conquistas de las clases subalternizadas por el control del trabajo, permitieron la democratización de las relaciones sociales mediante la disputa por el control de la autoridad colectiva, especialmente en aquellos territorios donde se gestaron movimientos revolucionarios que permitieron destilar las relaciones de poder alrededor del control de los medios de producción. El resultado más visible de estos procesos fue la configuración de relaciones intersubjetivas de particular cuño que desarrollaron sentidos de pertenencia, por un lado materiales, ligados a unidades territoriales específicas, y por otro lado imaginarios, enlazados a la noción de patria.

Posteriormente a este proceso, la formación de los Estados-nación y de las identidades nacionales en América Latina estuvo caracterizada por su carácter intrínsecamente colonial. En el caso latinoamericano, a través de la imposición de la reproducción, subsumida al capitalismo, de las demás formas de explotación del trabajo, se desarrolló un modelo de clasificación racial entre blancos y las demás tipologías consideradas como inferiores. La supeditación de las relaciones sociales al colonialismo, subordinó la producción de subjetividades de las poblaciones dominadas a la imitación o el remedo de los modelos culturales europeos (Quijano, 1998). En este mismo sentido, las relaciones de dominación, explotación y conflicto, han estado históricamente asociadas a las distinciones raciales de la diferencia colonial. En consecuencia las luchas que se han gestado en este campo de ningún modo han ocasionado el pleno reconocimiento, por parte de las elites blancas, de la igualdad de los demás sectores.

En otras palabras, la colonialidad del poder ha hecho históricamente imposible una democratización real en estas naciones. Por ende, la historia latinoamericana está caracterizada precisamente por la parcialidad y la precariedad de los Estados-nación, así como por la conflictividad inherente a sus sociedades.

Efectivamente, la independencia latinoamericana reconfiguró el control de las relaciones de poder en las antiguas unidades político-administrativas hispánicas. No obstante, este reacomodo mantuvo y ratificó la colonialidad del poder, esta vez de la mano de los sectores

blancos e ilustrados de la sociedad. Aunque en cada una de las distintas sociedades, eran una reducida minoría del total de la población, los sectores blancos ejercían la dominación y la explotación de las mayorías de indígenas, afrodescendientes y mestizos que habitaban las nacientes repúblicas. Estos grupos mayoritarios no tuvieron acceso al control de los medios de producción, fueron impelidos de representar sus subjetividades (religiosas, idiomáticas, artísticas, etc.) y al mismo tiempo quedaron imposibilitados para participar en la dirección de la autoridad colectiva. Como lo ha hecho notar con claridad Aníbal Quijano, América Latina ha estado históricamente conformada por Estados independientes, pero con sociedades coloniales¹³.

Al ser la colonialidad del poder la base de la estructuración de la sociedad en América Latina, la precariedad y parcialidad de la conformación de los Estados-nación implica, a su vez, la difícil sostenibilidad de las identidades nacionales. En este marco, el ordenamiento político, administrativo y militar de las repúblicas latinoamericanas, dirigido por las elites blancas, estructuró en el mismo movimiento histórico la configuración de imaginarios sociales y memorias históricas que instituyeran la identidad nacional, al tiempo que ocultaban las jerarquías internas configuradas por la colonialidad del poder (Quintero, 2009).

- 13 Al igual que lo hiciéramos en una nota anterior para la noción de colonialismo. Es necesario en este punto establecer una diferenciación entre la idea de colonialidad y la noción de colonialismo interno. Entre finales de los sesenta y principios de los setenta, principalmente Pablo González Casanova (1969) y Rodolfo Stavenhagen (1969), introdujeron la categoría analítica de colonialismo interno para caracterizar la estructuración de las relaciones sociales en los países del Tercer Mundo. Teniendo como marco analítico el capitalismo y anclada en el binomio desarrollo/subdesarrollo, la noción de colonialismo interno exploraba las relaciones de dominación ejercidas por la burguesía y el latifundismo criollo sobre las poblaciones periféricas o subdesarrolladas dentro del mismo Estado-nación. Si bien la categoría de colonialismo interno antecede e incluso influye a la noción de colonialidad del poder, esta última se edifica en un marco analítico de mayor extensión y complejidad. Hace pocos años González Casanova (2006) intentó una reconceptualización del colonialismo interno defendiendo la vigencia de esta categoría, mientras que muy recientemente Stavenhagen (2009) ha cuestionado el lado añoso e irregular de su propio concepto, decantándose por el uso de la noción de colonialidad del poder.

En consecuencia, este particularismo de las sociedades latinoamericanas, produjo cuatro trayectorias históricas y sedimentos ideológicos disímiles en las formaciones nacionales latinoamericanas (Quijano, 2000a).

Primeramente, en naciones como México, Bolivia y Cuba, a través de revoluciones radicales se gestó un proceso inconcluso, pero real, de democratización y de descolonización mediante una política identitaria asimilacionista para con las mayorías étnicas. En segundo lugar, en la mayoría de los países del cono sur, como en Chile, Uruguay y Argentina, se produjo un proceso efectivo, pero incompleto, de homogeneización racial y cultural de la población a partir de políticas de exterminio masivo de las masas indígenas y afrodescendientes, acompañadas de enérgicas políticas de favorecimiento de la inmigración europea. En tercer lugar, en Perú, Ecuador, Guatemala y Nicaragua, a través de políticas de exterminio se desarrolló un proceso absolutamente frustrado de homogeneización de la población indígena y afrodescendiente, que ha desembocado en violentos conflictos políticos e identitarios, principalmente entre criollos e indígenas. Finalmente, en países como Brasil, Colombia, Panamá y Venezuela, donde la población no blanca constituye una considerable mayoría, se ejecutó un proceso de enmascaramiento de las jerarquías raciales, a través del mito de la democracia racial que logró invisibilizar los conflictos étnico/raciales, aun cuando ellos forman parte de la cotidianidad de la vida social en estas naciones.

Bibliografía

- CORONIL, F. (2000). «Naturaleza del poscolonialismo: Del eurocentrismo al globocentrismo», en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO (pp. 87-111).
- DUSSEL, E. (2000). «Europa, modernidad y eurocentrismo», en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO (pp. 41-53).
- DUSSEL, E. (1994). *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- ESCOBAR, A. (2005). *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Universidad del Cauca / ICANH.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. (2006). «Colonialismo interno (uña redefinición)», en A. Boron, Amadeo J. y S. González (comps.) *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 409-434.
- AMADEO J. y S. GONZÁLEZ (comps.) (1969). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI Editores.
- LANDER, E. (1997). «Modernidad, colonialidad, postmodernidad», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 3, No 4, Caracas (pp. 11-28).
- LUGONES, M. (2008). «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, Vol. 5, No. 9, Bogotá (pp. 73-101).
- MARIÁTEGUI, J. C. (1928[1979]). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- MARX, K. (1867[1975]). *El capital*. Tomo I, Vols. 1-3. México: Siglo XXI Editores.
- MEILLASSOUX, C. (1977). *Mujeres, graneros y capitales*. México: Siglo XXI Editores.
- MIGNOLO, W. (2003). *Historias locales / Diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.

- PALERMO, Z. (2006). «Inscripción de la crítica de género en procesos de descolonización», en Z. Palermo (coord.) *Cuerpo(s) de mujer: representación simbólica y crítica cultural*. Córdoba: Universidad Nacional de Salta / Ferreira Editor (pp. 237-265).
- PALERMO, Z. (2005). *Desde la otra orilla: pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina*. Córdoba: Alción Editora.
- QUIJANO, A. (2009). «Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder», Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires (pp. 1-15).
- QUIJANO, A. (2007a). «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», en O. Kozlarek (coord.) *De la teoría crítica a una crítica plural de la modernidad*. Buenos Aires: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo / Editorial Biblos (pp. 123-146).
- QUIJANO, A. (2007b). «Colonialidad del poder y clasificación social», en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores (pp. 93-126).
- QUIJANO, A. (2004). «El laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas?», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 10, No 1, Caracas (pp. 75-97).
- QUIJANO, A. (2002). «El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento», en C. Walsh, F. Schiwy y S. Castro-Gómez (eds.) *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala, (pp. 45-60).
- QUIJANO, A. (2001a). «Colonialidad del poder, globalización y democracia», en VVAA-*Tendencias básicas de nuestra época: globalización y democracia*. Caracas: Instituto de Estudios Diplomáticos e Internacionales Pedro Gual (pp. 25-61).
- QUIJANO, A. (2001b). «La colonialidad y la cuestión del poder», texto inédito, Lima (pp. 1-21).

- QUIJANO, A. (2000a): «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en E. Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso (pp. 201-246).
- QUIJANO, A. (2000b). «El fantasma del desarrollo en América Latina», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales*, Vol. 6, N° 2, Caracas (pp. 73-90).
- QUIJANO, A. (2000c). «¡Qué tal raza!», *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales*, Vol. 6, N° 1, Caracas (pp. 37-45).
- QUIJANO, A. (1998). «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana», en R. Briceño-León y H. Sonntag (eds.) *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*. Caracas: Universidad Central de Venezuela / Editorial Nueva Sociedad (pp. 27-38).
- QUIJANO, A. (1993). «Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas», en R. Forgues (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta (pp. 166-187).
- QUIJANO, A. (1992). «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en H. Bonilla (comp.) *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Quito: FLACSO / Ediciones Libri Mundi (pp. 437-449).
- QUIJANO, A. (1990). «Modernidad, identidad y utopía en América Latina», en E. Lander (ed.) *Modernidad y universalismo*. Caracas: Universidad Central de Venezuela / Editorial Nueva Sociedad (pp. 27-42).
- QUIJANO, A. (1989). «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en H. Sonntag (ed.) *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?: las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*. Caracas: Unesco / Editorial Nueva Sociedad (pp. 29-51).
- QUIJANO, A. (1979). «Prólogo. José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate», en J. C. Mariátegui. Caracas: *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho (pp. IX-XCI).

- QUIJANO, A. (1975). «Cultura y dominación (notas sobre el problema de la participación cultural)», en A. Chacón (ed.) *Cultura y dependencia*. Caracas: Monte Ávila Editores (pp. 85-113).
- QUIJANO, A. y WALLERSTEIN, I. (1992). «Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System», *International Social Science Journal*, Vol. 134, No. 1, Paris (pp. 549-557).
- QUINTERO, P. (2009). «La colonialidad del poder y el mito de la democracia racial en Venezuela», en M. Ayala y P. Quintero (comps.) *Diez años de revolución en Venezuela: Historia, balance y perspectivas*. Ituzaingó: Editorial Maipue (pp. 203- 238).
- STAVENHAGEN, R. (2009). «Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya-Yala», Conferencia dictada en Secretaría Ejecutiva del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires (1-14).
- STAVENHAGEN, R. (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI Editores.
- TOMICH, D. (2004). *Through the Prism Slavery: Labor, capital and world economy*. Rowman Littlefield Publishers, Lanham.
- WALLERSTEIN, I. (1990). «Análisis de los sistemas mundiales», en A. Giddens y J. Turner (comps.) *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza Editorial (pp. 398-417).
- WRIGHT MILLS, C. (1961). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Colonialidad y des/colonialidad en América Latina. Elementos teóricos¹

Julio Mejía

La originalidad de la propuesta de la des/colonialidad del poder se relaciona con la elaboración de una teoría para comprender América Latina como parte constitutiva de la modernidad. La des/colonialidad del poder ante todo significa el desarrollo de una teoría que explique la modernidad y delimite una posible alternativa. Cualquier opción de des/colonialidad estima como condición indispensable una des/colonialidad de la teoría social.

La colonialidad del poder es una teoría de la sociedad moderna y los procesos que llevaron a su desarrollo. Después de muchos años tenemos una propuesta teórica integral sobre la modernidad elaborada desde América, a partir de los márgenes del pensamiento europeo hegemónico, del liberalismo y el marxismo. Teoría que marca un hito central en la descripción de la sociedad contemporánea, que no pretende ser la única, solamente traza un planteamiento que aspira a ser un punto de partida abierto para el debate y la investigación. Sin embargo, la teoría posibilita más que comprender la realidad moderna, también establece la oportunidad de explicar y anticipar los fenómenos, con lo cual proporcionan lineamientos para la crítica y la acción futura.

Teoría que hunde sus raíces en la originalidad y la audacia de las propuestas de Aníbal Quijano², pensamiento que expresa el encuentro

- 1 Versión revisada de la ponencia presentada en el Simposio Internacional «La cuestión de la Des/colonialidad y la Crisis Global», organizado por la *Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 5-7 de agosto de 2010.
- 2 Aníbal Quijano: «Colonialidad y modernidad/racionalidad», en *Perú Indígena*, vol. 13, N° 29, Instituto Indigenista, Lima 1992. Trabajo que da inicio a un movimiento de raíces andinas, ahora claramente proyectado a nivel mundial.

creativo de la rica tradición cognoscitiva de América Latina que se remonta a Guaman Poma de Ayala, José Carlos Mariátegui, la teoría de la dependencia, la teología de la liberación del padre Gustavo Gutiérrez, y, a la vez, de los desarrollos del pensamiento social global contemporáneo, expresados en la obra de Wallerstein. Aunque es importante subrayar que su desarrollo se lleva a cabo en debate con diversos autores que han ido confluyendo en un proyecto colectivo, cabe destacar los aportes de Arturo Escobar, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Catherine Walsh, Rita Laura Segato, Agustín Lao-Montes, Santiago Castro Gómez, Nelson Maldonado Torres, entre otros.

Lo central de la propuesta teórica consiste en mostrar que América Latina, si bien tiene que estudiarse desde la perspectiva de la dependencia europea, la comprensión cabal pasa necesariamente por su conformación en la propia modernidad. Donde modernidad y colonialidad son dimensiones interrelacionadas de una misma realidad. El debate teórico permite situar a América en el horizonte de la colonialidad y, a la vez, proyectarla más allá de los límites definidos por la modernidad. Por otro lado, la propuesta teórica desarrolla una estrategia interpretativa que consiste en develar los cimientos teóricos eurocéntricos, de superar aquella forma de comprender la realidad de América según categorías que fueron elaboradas para dar cuenta el mundo europeo, concepción que se transformó en una visión de alcance y validez universal.

En este trabajo se aborda la propuesta sobre la des/colonialidad de América Latina y la sociedad contemporánea, a partir de los desarrollos teóricos elaborados por Aníbal Quijano. Este artículo no espera ser exhaustivo, lo que interesa es destacar para el debate la emergencia, por una parte, de una teoría general de la existencia social y el poder, por otra parte, subrayar la elaboración de una teoría más concreta sobre la modernidad/colonialidad/eurocentrada, con la consiguiente crisis sistémica del mundo moderno global. También, se expone a partir de la teoría las cuestiones fundamentales que pueden llevar a delinear los caminos posibles de una alternativa societal.

Existencia social y teoría del poder

La teoría sobre la existencia social y el poder permite desarrollar una comprensión de carácter general sobre la organización de la sociedad y el comportamiento social. Propuesta desarrollada por Aníbal Quijano como el *patrón de poder* de la existencia social³, que ha posibilitado a las ciencias sociales, de modo particular en América Latina, superar la parálisis cognoscitiva y la hegemonía del eurocentrismo⁴.

La existencia social es un conjunto interrelacionado de ámbitos vitales de sobrevivencia y reproducción de la especie humana, es la forma en que los individuos, grupos e instituciones se estructuran socialmente. La organización de la existencia social solamente es posible por la presencia de los siguientes ámbitos interconectados⁵:

- 1) El sexo, sus recursos y productos. La reproducción de la especie humana es posible cuando se establece un intercambio de comportamientos sociales entre hombre y mujer.
- 2) El trabajo, sus recursos y sus productos. Es la actividad productiva que se realiza para la sobrevivencia humana.

3 Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder, sexo y sexualidad», en Carmen Pimentel (org.): *Poder, ciudadanía, derechos humanos y salud mental en el Perú*, Cecosam, Lima, 2009. También su trabajo «Poder y derechos humanos», en Carmen Pimentel (ed.): *Poder, salud mental y derechos humanos*, Cecosam, Lima, 2001. «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Journal of World Systems Research*, Volume XI, N° 2, Colorado, USA, 2000. Artículos donde los cinco ámbitos de la existencia social aparecen explícitamente formulados.

4 Una discusión más amplia sobre el desarrollo de las ciencias sociales y el eurocentrismo puede encontrarse en Julio Mejía Navarrete: *Sociedad y conocimiento. Los desafíos de la sociología latinoamericana*, Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2009.

5 Aníbal Quijano considera que los ámbitos básicos de la existencia social capaces de reproducirse en el tiempo son dimensiones abiertas dependiendo de las necesidades vitales de la complejidad de la sociedad. La comunicación sería el sexto ámbito esencial de la existencia social, dada su importancia en la sociedad global. Seminario dictado por Aníbal Quijano: *Poder y colonialidad del poder*, Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, Universidad Ricardo Palma, Lima, junio de 2010.

- 3) La subjetividad, sus recursos y productos. Las relaciones sociales son intercambios de comportamientos objetivos y de significados compartidos, son dimensiones de una misma realidad social.
- 4) La autoridad colectiva, sus recursos y sus productos. Es la *instancia global de articulación* entre los diferentes ámbitos y la organización societal.
- 5) Las relaciones con las otras especies y el resto de universo, supone una visión holística e integradora, una comunidad que incluye además al ser humano, hombre y mujer, a la tierra y al universo.

Ámbitos de la existencia que se encuentran presentes en la historia de la humanidad, cada uno de ellos y en conjunto son imprescindibles para la vida social. Los diversos ámbitos interrelacionados generan la totalidad de la existencia social y, a la vez, la existencia social genera los diversos niveles societales. La organización de la existencia social es histórica, resultado de un momento determinado, es una relación de equilibrio relativo en la evolución humana. Cada forma de organización de la sociedad, como puede ser la existencia social moderna, tiene una historicidad que marca su procesos de formación, desarrollo y caducidad sistémica.

La existencia social es una totalidad compleja y, al mismo tiempo, diferenciada por sus ámbitos constitutivos. En efecto, la existencia social es un sistema, resultado de la emergencia de las vinculaciones de los ámbitos entre sí, dispone de una realidad original que va más allá de sus componentes. Sin estos ámbitos integrados no puede haber organización de la sociedad, no hay lugar para el determinismo de alguno de los ámbitos, solamente en conjunto explican la totalidad social. El marxismo y la perspectiva del sistema-mundo enfatizan el ángulo de la economía, los estudios culturales y los estudios postcoloniales subrayan la dimensión simbólica de la sociedad⁶ y cualquiera otra forma de ex-

6 Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel: «Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico», en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 15-16.

plicación unilateral que acentúe uno de los ámbitos de manera reduccionista cede el paso a la fuerza de una interpretación compleja de la naturaleza unitaria de la vida social.

Sin embargo, los ámbitos de la existencia social son diversos y tienen orígenes históricamente particulares, lo que le asignan una dinámica relativamente propia. Las cualidades que poseen cada uno de los ámbitos no provienen de alguno de los otros, más bien depende del tejido de relaciones que se establece en conjunto entre ellos, en el caso específico de la subjetividad no se define únicamente por el sexo u otro ámbito de la existencia, es la expresión de todos los ámbitos imbricados en la sociedad. No obstante, las propiedades diferenciadas de los ámbitos, la totalidad social, tienen una presencia en cada uno de ellos, el todo se manifiesta en cada componente, lo que los hace parte de la organización de la existencia social.

El resultado es que la integración de los ámbitos posibilita la existencia social como una *totalidad heterogénea*, forma una unidad organizada con sus ámbitos estructurales diferenciados. La existencia social es un sistema complejo donde los diferentes ámbitos interactúan mutuamente y se interdefinen de manera conflictiva. La existencia social como totalidad remite a los ámbitos diversos y los ámbitos a la totalidad societal.

En ese contexto, la existencia social es una totalidad que se articula por el poder, Aníbal Quijano lo denomina patrón histórico de poder. La existencia social se organiza mediante un patrón de poder determinado, que permite delinear la integración de los ámbitos en una unidad societal. No se trata de una composición funcional, donde los diversos ámbitos tienden a la unidad porque se integran de manera complementaria y cohesionada, más bien corresponde a una dinámica compleja de interacción mutua y de conflicto en la sociedad.

La existencia social tiene como característica histórica constitutiva la disputa por el control de las relaciones sociales, de los recursos y de los productos que se generan en cada uno y en el conjunto de los ámbitos de la existencia social: sexo/trabajo/subjetividad/autoridad colectiva/relaciones con las otras especies y el universo. El poder se traza en relaciones de dominación, explotación y conflicto para mantener la

organización del sistema y las conductas individuales en la sociedad. Es decir, el poder es dominación, explotación y conflicto entre actores sociales que se disputan el control de la existencia social y se configura según el desarrollo de situaciones históricas específicas⁷.

Asimismo, es importante destacar que desde la perspectiva teórica del *patrón histórico de poder* la relación individuo y sociedad solamente se puede comprender como una unidad complementaria. Las acciones de los individuos interconectados constituyen la existencia social y la existencia social constituye a las acciones individuales. La existencia social es una red de interacciones individuales estructuradas, como el sistema mundo moderno u otro orden social, haciendo que las conductas de los individuos expresen y sean parte de una forma de organización social y, a la vez, esta facilita el desarrollo de las diferencias en los comportamientos individuales.

En ese sentido, la existencia social no puede ser entendida exclusivamente como una entidad externa que trasciende a los individuos, que posee cualidades estructurales más allá de sus miembros y se impone a la conducta de los individuos, en la forma como fuera definida por el marxismo y recientemente por Niklas Luhmann como un sistema social sin seres humanos. La existencia social tampoco puede ser comprendida únicamente como resultado de la acción creativa individual libre de constreñimientos estructurales, aquí la sociedad se reduce a la agregación de los comportamientos de sus miembros, la vida social aparece como relaciones de sus componentes individuales, según lo desliza el pensamiento posmoderno.

La existencia social como unidad organizada se encuentra en estado de autoproducción permanente a través del tejido interconectado de individuos y se recompone incesantemente a través de las acciones de los individuos. Las acciones de las personas se despliegan en función a específicas estructuras organizacionales a través de conflictos, desórdenes y antagonismos por el control de los recursos y productos disponibles, que pueden llevar a mantener el orden sistémico y, al mismo tiempo,

7 Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder y clasificación social», *Op. cit.*, p. 345.

pueden distanciarse y socavar el ordenamiento de los propios ámbitos de la existencia social.

Se trata de una relación compleja de acción individual y existencia social. Cuando la reproducción de las acciones individuales de dominación/explotación/conflicto se dirige al mantenimiento y la persistencia de la organización en los ámbitos de existencia social, la sociedad se manifiesta en las acciones de las personas. Para la autoproducción permanente del orden social son imprescindibles las conductas de los individuos que buscan reproducirla. Y, al mismo tiempo, las acciones pueden ser divergentes frente al patrón organizativo, el resultado es que se desarrollan conductas de dominación, explotación y conflicto que tienden a reconfigurar el control de los recursos y sus productos en cada ámbito de la existencia social. La oposición y modificación social es posible cuando las conductas personales reaccionan y se desvían en relación con un orden social específico.

Elementos para una teoría de la existencia social capitalista

La propuesta teórica sobre la existencia social conduce directamente al desarrollo de una teoría más concreta sobre la configuración de la sociedad moderna. En particular, Aníbal Quijano propone una teoría sobre el sistema mundo moderno, colonial y eurocentrado.

En ese sentido, el *patrón histórico de poder* moderno, mundial, colonial y eurocentrado se sustenta principalmente en dos dinámicas muy interconectadas. Primero, es un «patrón mundial de poder», un sistema de explotación, dominación y fuente de conflicto de todas las formas de la existencia social⁸: sexo/trabajo/autoridad/subjetividad/relaciones con las otras especies y el universo, las mismas que se articulan en torno de la hegemonía del capitalismo. Segundo, estas relaciones de poder se estructuran en función de la imposición de la clasificación racial y cultural de las poblaciones. Especificidad que subraya la idea de la raza

8 Véase los trabajos de Aníbal Quijano: «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en *Hueso Húmero* N° 26, Lima, 1990, pp. 8-33; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Ediciones Sociedad y Política, 1988.

como el elemento articulador de dominación y jerarquización universal de superioridad/inferioridad entre europeos (junto a las elites blancas) y nativos indios, negros y cholos. Desde hace más de quinientos años, la clasificación «racial» de la población se instituyó desde América Latina como fundamento y en la más profunda forma de dominación del sistema moderno mundial⁹.

La noción de patrón de poder permite definir la sociedad contemporánea a partir del reexamen de la historia de América Latina¹⁰, bajo el influjo de la huella de la obra de Immanuel Wallerstein del sistema mundo y superando las visiones eurocéntricas que establecían que la conquista y América Latina eran una consecuencia directa del desarrollo europeo, se introduce un «giro teórico fundamental» para la comprensión de la modernidad¹¹. La modernidad es entendida no como una forma exclusivamente europea sino mundial, que tiene su origen en la conquista de América entre fines del siglo xv y comienzos del siglo xvi. La modernidad es un proceso de constitución simultánea entre Europa y América Latina, en el que concurren los mismos procesos de conformación del capitalismo. La dependencia latinoamericana representa el lado oscuro de la propia modernidad. Modernidad y colonialismo son aspectos de una misma dinámica mundial. Teoría que permite superar las visiones eurocéntricas que situaban los comienzos de la modernidad en el siglo xviii con la exposición del discurso liberal que

- 9 Algunos de los más importantes trabajos de Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder y clasificación social», *ob. cit.*, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-246; «Colonialidad del poder, globalización y democracia». Versión revisada. En *San Marcos*, N° 25, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2006; «Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas», en Roland Forgues (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*. Lima: Editorial Amauta, 1993, pp. 166-187.
- 10 Aníbal Quijano: *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima. Ediciones Sociedad y Política, 1988.
- 11 Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein: «Americanness as a Concept. Or the Americas in the Modern World-System», en *International Journal of Social Sciences*, N° 134, París, 1992.

permitió ejercer una hegemonía de la subjetividad mundial, como lo señalará Foucault, o que se situaba en el siglo XIX cuando occidente se conforma en relación con oriente como lo sugería la perspectiva de los estudios poscoloniales¹².

La existencia social se mundializa como forma inherente del propio desarrollo del capitalismo. Se va configurando un sistema mundo moderno entre los siglos XVI y XVII, que representa un nuevo patrón de poder sin precedentes históricos y que sociológicamente tiene un carácter que abarca todo el planeta y a todos sus habitantes por primera vez en la historia universal. Patrón de poder moderno que tiene en el dominio español y portugués del siglo XVI, luego en la supremacía francesa y holandesa del siglo XVIII, continuado por el predominio inglés en el siglo XIX y con el poderío norteamericano desde el siglo XX como centros hegemónicos mundiales y América Latina como su periferia. En sentido estricto, podemos hablar de una teoría del *patrón histórico de poder* moderno, mundial, eurocentrado y colonial¹³.

Estas propuestas permitieron plantear uno de los desafíos más grandes para la teoría social de América Latina. Lo excepcional se encuentra en la manera de abordar la modernidad capitalista como expresión de las transformaciones ocurridas en la *totalidad del mundo*, enfoque que permitió integrar múltiples procesos complejos en una misma realidad global. Visión de la totalidad que permite examinar las tendencias centrales de la estructura de la colonialidad del poder en el mundo actual.

En ese sentido, se establece un patrón de explotación social que integra estructuralmente todas las formas de organización del trabajo. Este patrón de dominación social moderno permite articular esclavitud, reciprocidad, servidumbre, producción mercantil simple y relaciones sala-

12 Walter Mignolo: «La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad», en Edgardo Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 55-85.

13 Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-246.

riales, desde el siglo xv bajo el predominio del capital. Patrón de poder moderno que reagrupa las diversas formas de organización del trabajo en función de la producción de mercancías para el mercado mundial. El capital impone una lógica por y para el mercado a la diversidad económica y del trabajo en el mundo moderno colonial. De modo particular, en América Latina la organización del trabajo supuso la configuración de formas de producción en una *heterogeneidad histórico-estructural* que implica la coexistencia de sus múltiples modos¹⁴, con lo cual se cuestiona la tesis de la sucesión lineal de modos de producción. La noción de patrón de poder colonial permite reconceptualizar la historia del capitalismo que se concebía como el desarrollo de manera lineal, la cual pasaría por etapas sucesivas. Nunca hubo una historia sucesiva del mundo, siempre han coexistido sociedades y formas de producción, recién con el desarrollo de la modernidad el capital logra una hegemonía sobre la diversidad socioeconómica. Latinoamérica es una totalidad en la que coexisten en el mismo tiempo y espacio maneras de producción y culturas diferentes, y no de sucesión de unas a otras¹⁵. Es decir, lo que caracteriza a América es la simultaneidad y articulación de la comunidad prehispánica con formas esclavistas, serviles, mercantiles y del capital, no se trata del desarrollo evolutivo, más bien desde la conquista supuso la imposición en un mismo escenario de un acoplamiento paralelo de todas las formas económicas bajo la hegemonía del capital. Lo específico de América desde el siglo xvi es la integración de sus estructuras de

14 Aníbal Quijano: «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», en *Ecuador Debate*. Revista especializada en Ciencias Sociales, N° 73, Quito, 2008, pp. 149-170.

15 Visión totalizadora de la realidad latinoamericana que Quijano analiza en sus diversos aspectos interrelacionados y definiría el carácter de sus investigaciones, además de los trabajos citados, se destaca «El movimiento campesino peruano y sus líderes», en *América Latina*, N° 4, Instituto Latinoamericano de Pesquisas Sociais, Río de Janeiro, 1965; «El proceso de urbanización en América Latina», en División de Asuntos Sociales, CEPAL, Santiago, 1966; «Urbanización y tendencias de cambio rural en América Latina», en División de Asuntos Sociales, CEPAL, Santiago, 1967; sobre la naturaleza del imperialismo: *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*, Lima: Fondo Editorial Popular, 1974; *Imperialismo clases sociales y Estado en el Perú: 1890-1930*, Lima: Mosca Azul, 1978.

explotación y de dominación en el sistema social moderno y colonial, los trabajadores esclavos, siervos y pequeños productores eran las poblaciones negras, indios y mestizos; mientras que los que detentaban el poder eran los criollos blancos de origen europeo. La raza va a ser el criterio para delimitar las relaciones sociales y económicas en la sociedad contemporánea¹⁶.

En efecto, el patrón de poder moderno/colonial conllevó a nuevas relaciones intersubjetivas a nivel mundial. El eurocentrismo es el imaginario social, la memoria histórica y la perspectiva de conocimiento que permite organizar todas las subjetividades de los pueblos de la tierra en un gran discurso universal que tienen su centro hegemónico en Europa y Estados Unidos, que se impone colonizando, subordinando e invisibilizando a todas las demás formas de pensamiento¹⁷. La perspectiva eurocéntrica tiene su fundamento en el dualismo radical entre sujeto-objeto en la producción del conocimiento, que viene desde la ilustración y de las propias bases del paradigma positivista. Separación absoluta que define a la realidad social como aspectos aislados, inmóviles y arrelacionados dentro de una concepción ahistórica y que no requiere de la idea de totalidad sistémica para su comprensión. En esta visión eurocéntrica, por primera vez el cuerpo es percibido estrictamente como objeto-naturaleza separado radicalmente del sujeto-razón; por lo tanto, se mistifican las categorías y el cuerpo se concibe como raza, un hecho natural, y, de esa forma, algunas razas están más próximas a la naturaleza, como las nativas y la negra, consideradas más primitivas e inferiores que otras que se acercan más al sujeto-razón, como las europeas, y, por consiguiente, son más civilizadas y superiores¹⁸. La reproducción de la

16 Aníbal Quijano: «Don Quijote y los molinos de viento en América Latina», en *Ecuador Debate*. Revista especializada en Ciencias Sociales, N° 73, Quito, 2008, pp. 149-170.

17 Aníbal Quijano: «El regreso del futuro y las cuestiones de conocimiento», en Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.): *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Universidad Andina Simón Bolívar. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2002, pp. 45-60.

18 Aníbal Quijano: «¿Qué tal raza!», en *Familia y cambio social*, Lima: Cecosam, 1999, pp. 186-203.

existencia social moderna genera un mismo proceso de dominio de la subjetividad. Este modo de percibir la realidad fue impuesto y admitido como el principio racional del modo dominante de producción del conocimiento desde la conquista de América.

En particular, en América Latina la *dependencia histórica-estructural*¹⁹ no trata solamente de una forma de dominación por medios exclusivamente coercitivos, también significa una manera de dominación cultural que busca que el imaginario europeo naturalice la dominación, de tal forma que los dominados abandonen su propia cultura, olviden lo que son y dejen de lado su pasado, proyecto de la colonialidad que quiere someter la cultura andina, es decir, convertir a los hombres de nuestro continente en hombres hechos a semejanza del occidente.

El patrón de poder moderno colonial y eurocentrado generó el desarrollo de la familia burguesa y la rearticulación del antiguo sistema patriarcal que posibilita establecer el control y disputa del ámbito de las relaciones sexuales, de la reproducción de la especie humana y del placer corporal individual. Las diferencias corporales de sexos entre macho y hembra condicionan diferencias biológicas entre los individuales. Sin embargo, el género es una construcción mental que la modernidad asume sobre las diferencias sociales que sustentan la superioridad jerárquica del hombre, lo masculino y de las relaciones heterosexuales sobre la mujer, lo femenino y otras sexualidades. A partir de la conquista de América Latina las relaciones de género se redefinen con la idea central de «raza». En la escala social, al lado de la superioridad del hombre de

19 En particular puede consultarse el texto: «Dominación y cultura (Notas sobre el problema de la participación cultural)», en *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Op. cit., p. 38. Ensayo publicado originalmente en la *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N° 1, Santiago de Chile, 1971. También puede consultarse «El fantasma del desarrollo en América Latina», en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 2, Caracas, 2000, p. 85.

«raza superior» se añade la dominación de la mujer europea y blanca sobre todos los hombres y mujeres nativos²⁰.

Este patrón es moderno, no solo porque trae el desarrollo de originales formas sociales en la historia humana, sino porque, fundamentalmente, conlleva la producción de ideas inéditas que son parte de un nuevo horizonte de sentido, que acarrea la igualdad social y la libertad individual que van producir la ciudadanía contemporánea, cuya expresión es el Estado-nación. La autoridad colectiva pública que permite centralizar y enlazar todos los ámbitos de existencia social es el Estado-nación. En América Latina, la expansión del Estado-nación fue parcial y precaria, la ciudadanía como igualdad jurídico-política de individuos desiguales se bloquea por la persistencia de relaciones de colonialidad que reproducían una desigualdad en base a relaciones étnico/raciales entre los dominadores y las poblaciones nativas del nuevo mundo. Con el desarrollo de la modernidad a partir de la conquista de América Latina se abrió un espacio de demanda y conflicto entre la expansión de las ideas modernas de igualdad y libertad individual con la negación de la ciudadanía a las poblaciones mayoritarias, por su condición «natural» de seres desiguales étnico y racialmente²¹.

De la misma manera, la modernidad, colonialidad y eurocentrada al fundamentarse en el dualismo cartesiano destruye la unidad indisoluble de la condición humana, ser a la vez individuos, miembros de la sociedad y parte de una especie del cosmos. El dualismo occidental establece la separación y la hegemonía del hombre en relación con las otras especies, la tierra y el universo, considerados objetos naturales. El influjo productivista y la superioridad humana divinizada en la sociedad capitalista son las formas como se van elaborando los medios de sometimiento y dominio sobre la naturaleza. Situación que ha llevado a poner en peligro la existencia social, las especies y el planeta en su conjunto.

20 Aníbal Quijano: «Colonialidad del poder, sexo y sexualidad», *Op. cit.*, pp. 87-96.

21 Aníbal Quijano: «Notas sobre 'raza' y democracia en los países andinos», en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 9, n° 1, Caracas, 2003, pp. 53-59.

Lo central de la existencia social moderna se fundamenta en la dinámica de la colonialidad étnico-racial, que se convierte en el principio de organización, dominación y clasificación del sistema social.

Crisis del sistema mundo moderno, colonial y global

Después de 500 años del mundo moderno colonial, asistimos por primera vez a una crisis del sistema en su conjunto. Pareciera que las mutaciones son de orden estructural y afectan todos los niveles de la sociedad, ecológica, económica, política, ética y de las subjetividades. Es decir, todos los elementos del patrón de poder entran en un proceso de desestructuración y adquieren nuevas direccionalidades, cuyas consecuencias no se puede predecir. Momento histórico abierto desde 1973, que produce cambios estructurales en la organización moderna mundial, solamente equivalentes a las grandes modificaciones sociales generadas en los años de la revolución industrial.

En ese sentido, la dinámica de las transformaciones de la globalización, no solo significan efectos coyunturales del capitalismo, sino más bien implica la reconfiguración del capitalismo moderno global²², que se traducen en una profunda declinación de la hegemonía de los Estados Unidos, alteraciones de las bases del sistema productivo, del Estado de bienestar y de la racionalidad del sistema moderno/colonial. Aníbal Quijano denomina a este nuevo período histórico de «crisis raigal de la colonialidad global del poder»²³. El sistema capitalista que tuvo su desarrollo inusitado durante los siglos XVI y XVII, su consolidación en los siglos XVIII y gran parte del XX, todo hace pensar que quizá está

22 Henry Bernstein: «A dinâmica de classe do desenvolvimento agrário na era da globalização». En *Sociologias*, N° 27, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil, 2011, pp. 53-54. Alain Touraine: *Después de la crisis. Por un futuro sin marginación*. Paidós, Barcelona, 2011. Agustín Lao-Montes: «Crisis de la civilización occidental capitalista y movimientos antistémicos». En *Yuyaykusun*, N° 4, Universidad Ricardo Palma, Lima, 2011.

23 Aníbal Quijano: «Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder». En *Ecuador Debate*, N° 84, Quito, 2011, p. 81.

entrando en una etapa de larga transformación radical desde la crisis de 1973.

En efecto, la crisis global del sistema se define por su carácter sistémico. Por un lado, se expresa en la crisis del calentamiento global, la explotación desenfrenada del medio ambiente natural que amenaza la propia existencia de la vida misma en el planeta, como resultado directo de la forma de organización de la sociedad moderna desde el siglo xvi²⁴. En el Perú, la información lo ilustra descarnadamente, se ha perdido irremediablemente el 41% de los glaciares de las cordilleras por el impacto del calentamiento global con todas las implicancias que ello supone²⁵.

Por otro lado, el desarrollo del sistema mundo moderno está produciendo una nueva revolución tecnológica que propicia alteraciones sustanciales en la esfera de la producción y de las relaciones del capital con el trabajo. A partir de los años ochenta del siglo pasado la revolución tecnológica empieza a modificar el orden jerárquico panóptico de la sociedad moderna, que dirigía a cada individuo un lugar en las grandes estructuras piramidales de producción. La nueva organización social basada en la automatización implica un cambio decisivo en la sociedad global, reconfigurando las relaciones del capital con el trabajo. Un resultado inmediato fue una mayor especialización y flexibilización laboral, que trajo consigo la precarización en las condiciones de trabajo, y la otra secuela, más mediata y estructural, está suscitando que la relación capital-trabajo pareciera que llega a su término en la forma asalariada, es decir el capitalismo ya no puede reproducir masivamente fuerza de trabajo asalariada, aunque el sistema pueda seguir expandiéndose bajo otras formas: pequeña producción mercantil, relaciones para-esclavistas, servidumbre y hasta formas comunales. Realidad que ahora es fácilmente aceptada y contrastable para los propios países desarrollados²⁶. En el

24 Aníbal Quijano: «Otro horizonte de sentido histórico», en *América Latina en Movimiento*, N° 441, Quito, 2009, pp. 2-9.

25 *El Comercio*: «Casi la mitad del hielo en los glaciares ha desaparecido». Lima, 25 de mayo de 2012, p. a20.

26 Aníbal Quijano: «El trabajo al final del siglo xx», en *Ecuador Debate*. Revista especia-

caso peruano, este proceso se expresa crudamente en que el 70% de los trabajadores se encuentra en el sector informal. En otros términos, las bases del capital ya no se encuentran únicamente en la compra y venta de la fuerza del trabajo asalariado y, por consiguiente, el sistema tampoco puede seguir controlando a la población por medio de relaciones asalariadas. El capital global desplaza la dominación hacia el control de la subjetividad y al control de las mentalidades de la población.

La nueva revolución tecnológica modifica la naturaleza de la crisis del capitalismo. El carácter del capital financiero era coyuntural, aparecía como predominante en cada crisis periódica de la historia del capitalismo, traía concentración del capital, posibilitaba su recuperación y, nuevamente, condicionaba que el capital industrial reasumiera el control de la economía. Sin embargo, después de 1973 la hegemonía del capital financiero se ha convertido en parte inherente del capitalismo global, se ha transformado en la principal forma de generación de beneficios, ahora únicamente lo puede hacer mediante la especulación rentista. En los niveles más tecnologizados la producción ya no puede crear valores nuevos, la fuerza de trabajo se ha ido desplazado de la esfera de la producción; obtener ganancias masivas requiere esencialmente de la realización del capitalismo financiero, que se ha trastocado en parte estructural del sistema moderno global. Como lo ha mostrado el fraude mundial desde el 2008, los Estados de Europa y Norteamérica entregaron miles de millones de dólares a las principales empresas financieras, comprometidas directamente en la generación de la crisis económica mundial. En el Tercer Mundo, las actividades rentistas se ha expotenciado, no solamente porque gran parte de nuestros países han acentuado su carácter de exportadores de materias primas, sino porque los grandes

lizada en Ciencias Sociales, N° 74, Quito, 2008, pp. 187-204. *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Mosca Azul Editores, Lima, 1998, pp. 133-144; también puede consultarse «'Solidaridad' y capitalismo colonial/moderno», en *América Latina en Movimiento*, N° 430, Quito, 2008, pp. 4-8. Sin embargo, esta propuesta teórica fue formulada originalmente en los años sesenta por Quijano: «Notas sobre el concepto de marginalidad social», en *Imperialismo y marginalidad en América Latina*, Mosca Azul, Lima, 1977; originalmente publicado en CEPAL, Santiago, 1966.

beneficios que obtiene el capital global responden a criterios más rentistas y no productivos. Por ejemplo, para el año 2000 la onza del oro costaba US\$ 270 y el barril del petróleo era de US\$ 60, para inicios del 2012 el oro se sitúa en US\$ 1,700 y el petróleo en alrededor de US\$ 108, con proyecciones hacia el alza continua. Las enormes ganancias del capital global por la explotación de materias primas en el Tercer Mundo tienen como componente principal la especulación rentista.

En esas condiciones, la sociedad global ya no puede incluir más a sus miembros como productores asalariados, su incorporación va operar fundamentalmente en términos de consumidores. Los límites del capitalismo global, de asimilar a las mayorías como trabajadores asalariados, produce la necesidad de la mercantilización de la subjetividad de las poblaciones mediante el consumismo. Pareciera que el consumismo estaría desplazando las formas racionales de la existencia social por la emoción de la compra y la necesidad por la trivialidad. Se trata de convertir a las poblaciones en consumidores, pierden autoridad y decaen las estructuras que orientaban la conducta humana según el ideal del trabajo asalariado y la racionalidad, ahora con el desarrollo de la ética del consumismo se expande la vida social definida por fines cada vez más inciertos, imprecisos y ambiguos. En el Perú, se puede observar que en pocos años estamos asistiendo a la creciente expansión de los centros comerciales, que se vienen conformando en el elemento modular de la existencia social. Representan los nuevos espacios sociales de los migrantes andinos asentados en las ciudades y que han venido consolidándose como nuevos sectores medios y populares. Pareciera que el consumismo estaría substituyendo la gesta emprendedora productiva y popular sesentera que personificaba esa ola migratoria. En los antiguos barrios y sectores sociales las personas orientaban su consumo según sus necesidades y recursos económicos disponibles, si querían algo había que esperar, se buscaba tener ahorros y se tenía que trabajar duro para ello, en la vida cotidiana predominaba cierta racionalidad. En la sociedad de consumo global, la libertad es la libertad de comprar, la felicidad individual involucra gastar como necesidad y gastar se transforma en un deber, la vida cotidiana de las personas se desplazan hacia formas de racionalidad limitada.

El desarrollo del capitalismo global propugna la hegemonía de la *cultura de privatización*, centrada en el individuo y en los intereses privados, niega la posibilidad de pensar en referentes colectivos de sociedad, como la comunidad, el barrio popular, iglesia o una ideología. Lo que Margaret Thatcher definió: «que no existe lo que se llama sociedad. Hay [solo] hombres y mujeres individuales y hay familias». Esta forma cultural propicia el ventajismo individualista, el afán de lucro desmedido y el pragmatismo que llega a formas de comportamiento cínico. La cultura de privatización busca la solución de los problemas producidos socialmente a partir de las acciones individualistas²⁷. Cultura donde los otros existen solamente como obstáculos o son meros recursos para lograr el interés individualista, desaparece toda consideración a la comunidad y toda causa común. La afirmación de que «nadie cree en nadie» parece haberse convertido en el *imaginario social* moderno de la occidentalización global²⁸.

Las tendencias de expansión de formas de trabajo no capitalista y de la pequeña producción con la mercantilización de la subjetividad llevan a la reducción de la democracia liberal en la estructura del poder de las sociedades modernas. Este cambio drástico de la preponderancia del liberalismo democrático desde el siglo XIX y de la expansión de las ideas de igualdad y libertad individual, salvo ciertos momentos en los años veinte y treinta, y afianzado después de la Segunda Guerra Mundial. Ahora, con el capitalismo global se produce el deterioro de la hegemonía del liberalismo democrático en el poder nacional de las sociedades metropolitanas y se orientan hacia formas que van, primero, a un liberalismo conservador de la era de Reagan y Bush, expresado en la ideología del neoconservadurismo, más tarde desarrollada, en gran parte en términos culturales, por las propuestas de fundamentalismo conservador y autoritario del *Tea Party Movement*.

27 Zygmunt Bauman: *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 109.

28 Puede consultarse a Gilles Lipovetsky y Hervé Juvin: *El occidente globalizado. Un debate sobre la cultura planetaria*. Barcelona: Anagrama, 2011, pp. 24, 56-62.

Han contribuido al desarrollo de este proceso de conservadurismo de la democracia y de restricciones de las libertades en los países, la exaltación individualista y egoísta de las personas en una sociedad que sienten que la demarcación sistémica comienza a evaporarse, que se combina con la profunda declinación del Estado de bienestar; la creciente expansión de la «fundamentalización» de las ideologías religiosas, como modo de vida de gran parte de la población; y el desarrollo vertiginoso de las llamadas «industrias culturales», donde las imágenes, cine, tv, video, etc., se orientan a la mistificación de la experiencia humana y al desarrollo de formas de legitimación de las ideologías y la violencia represiva²⁹. Proceso que Boaventura de Sousa Santos denomina la expansión del fascismo social³⁰.

La crisis de la política nacional en el sistema mundo moderno se encuentra directamente relacionado con el decaimiento de la hegemonía de los Estados Unidos. Aunque la crisis del poder mundial norteamericano se perfila principalmente en el campo económico, en el terreno militar todavía muestra su enorme poderío global. Desde la década de los setenta, asistimos al declive del papel económico de los Estados Unidos, mientras que incrementaba mundialmente su fuerza militar³¹. Paralelamente, se abre un largo período transicional de desorden mundial y de surgimiento de un nuevo *bloque imperial global*³² constituido a partir de los Estados de los países más desarrollados —Norteamérica, Europa y Japón— y del surgimiento de nuevas potencias mundiales —países agrupados en la sigla BRICS que se refiere a Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica—; de la participación de las entidades no estatales del capital financiero transnacional, como el FMI, el Banco Mundial y la

29 Aníbal Quijano: «Bien vivir: entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder», *Op. cit.*, p. 82.

30 Boaventura de Sousa Santos: *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipadora*. Lima: Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales UNMSM, Programa de Transformación Global, 2006, pp. 259-264.

31 Aníbal Quijano: «Estados Unidos y la crisis centroamericana» (versión provisoria). s/f, pp. 72-73.

32 Aníbal Quijano: «¿Entre la Guerra Santa y la Cruzada?». En *Economía y Política*, Universidad de Cuenca, Ecuador, 2002, IV, N° 9, p. 101.

Organización Mundial del Comercio; y con la presencia gigantesca de las propias corporaciones económicas multinacionales. Esta compleja red de poder global viene reemplazando a la hegemonía norteamericana en el control de la autoridad a nivel mundial. El declive de la hegemonía norteamericana manifiesta la crisis del capitalismo eurocentrado, que desde el siglo xvi representaba la supremacía europea y, luego, de los Estados Unidos hasta los años setenta en el siglo xx.

Los caminos de la des/colonialidad

La teoría de la existencia social y la teoría de la modernidad, colonialidad y eurocentrada llevan a repensar las posibles alternativas. En primer lugar, una propuesta societal presupone la des/colonialidad de la teoría, que desde sus fundamentos innovadores sobre el patrón de poder y a partir de raíces no eurocéntricas reabran nuevamente el camino de su desarrollo para América Latina y el mundo. En segundo lugar, a partir de las prácticas sociales de las poblaciones aventurar nuevas perspectivas que permitan imaginar un futuro diferente para la sociedad contemporánea. Dado la originalidad de la teoría de la colonialidad del poder, la construcción de alternativas induce a formular nuevas problemáticas a la realidad contemporánea, que faciliten el debate sobre las vías que puedan remitir a replantear la modernidad y faciliten vislumbrar otro mundo posible.

La perspectiva de la des/colonialidad difiere radicalmente de la propuesta de la descolonización. Para Quijano la des/colonialidad conceptúa la superación del patrón de poder de la modernidad, colonialidad y eurocentrada, que se sustenta en la clasificación étnico/racial de la población mundial y que estructura todos los ámbitos de la reproducción de la existencia social en una unidad sociohistórica mundial. En cambio, la descolonización se refiere al desmantelamiento del control de la autoridad política sobre una estructura de dominación y explotación económica y social por una potencia exterior, situación que puede involucrar a sociedades premodernas o contemporáneas. La colonialidad se refiere a las relaciones de poder, a la pro-

longación contemporánea de las bases que sustentaron la modernidad en América Latina. No obstante, el proceso de descolonización en América latina llevó a que el colonialismo político fuera cancelado, mientras que las relaciones de colonialidad étnico/racistas del poder se prolongan hasta la actualidad³³.

En efecto, la crítica radical del eurocentrismo pone en tela de juicio al mismo patrón moderno, colonial y global; en particular, desde América Latina se desarrolla un proceso de cuestionamiento al constructo de la raza y género que sustentó por más de 500 años la dominación social. La propia crisis del sistema moderno global genera nuevas condiciones sociales que facilitan la emergencia de nuevas formas de resistencia contra la colonialidad global. El resultado es que, desde los noventa, se viene estableciendo un nuevo patrón global de conflicto que gira en torno a la idea de la raza como fundamento del sistema de poder. El nuevo patrón global de conflicto se estructura, por un lado, a partir de las pugnas en el bloque imperial global entre los Estados Unidos, como potencia hegemónica declinante, y la aparición en el escenario de nuevas potencias mundiales (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) y, por otro lado, se define por el desarrollo de los movimientos anticolonialidad del poder a nivel mundial y de modo particular de América Latina.

Antecedentes del nuevo patrón de conflicto global comenzaron a manifestarse a partir de la Segunda Guerra Mundial, cuando el rechazo mundial de la barbarie nazi y del militarismo japonés permitió la deslegitimidad del sistema de poder basado en torno de la raza y la etnicidad. Sin embargo, es desde fines del siglo XX que, por el desarrollo de los movimientos que cuestionan la idea «raza» como articulador de la dominación moderna y colonial, pareciera que trazan un nuevo momento histórico.

En ese sentido, en los últimos años las poblaciones de todo el mundo, pero partiendo de América Latina, han desplegado diversas formas

33 Aníbal Quijano: «El fantasma del desarrollo en América Latina», en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, N° 2, Caracas, 2000, pp. 73-90.

de respuestas a la modernidad global. El desarrollo de los movimientos de la sociedad ha generado la irrupción de un nuevo horizonte de sentido histórico que empieza a revisar la subjetividad eurocéntrica³⁴. En particular, los movimientos indígenas latinoamericanos cuestionan la idea de la raza como elemento central de la jerarquización social y, sobre todo, porque están planteando la defensa de las últimas condiciones de existencia y sobrevivencia del mundo, la floresta, el oxígeno, el agua y la especie humana, al impugnar su privatización, mercantilización y capitalización como aspectos centrales que explicarían el deterioro y la crisis medio ambiental. Por primera vez aparece otro horizonte de sentido histórico, la sociedad toma consciencia de que el capitalismo puede llevar a la desaparición del planeta³⁵. En correspondencia, en los últimos años se desarrolla un amplio movimiento de los «indignados» que abarcan los países más desarrollados, la *primavera árabe* y las revueltas estudiantiles en América Latina, cuyas demandas principales giran en torno el cuestionamiento del desempleo estructural y de las altas tasas de ganancias del capital financiero que condena a la población a vivir en la pobreza, colocado de modo precursor en el discurso de las poblaciones urbanas la aspiración de otro mundo distinto y mejor a la modernidad global. De la misma forma, los movimientos feministas, homosexuales, pacifistas, antiutilitarios, de derechos humanos, antiglobalización y otros desarrollan un conjunto de propuestas, idearios, demandas y medidas de lucha que apuntan al reconocimiento de los derechos humanos, de los derechos de las mujeres, de los derechos de los homosexuales, de los derechos de la paz, solidaridad, reciprocidad y, en general, a la construc-

34 Aníbal Quijano: «Discurso de orden como Doctor Honoris Causa: la crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado», en Julio Mejía Navarrete (ed.): *Sociedad, cultura y cambio en América Latina. I Foro Internacional / Encuentro de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Universidad Ricardo Palma, Lima, 2009, pp. 35-48. También: «El 'movimiento indígena' y las cuestiones pendientes en América Latina», en *Review Fernand Barudel Center*, Vol. XXIX, N° 2, Nueva York, 2006, pp. 189-220.

35 Enrique Leff: «Complejidad, racionalidad ambiental y diálogo de saberes», *I Congreso Internacional interdisciplinario de participación, animación e intervención socioeducativa*, Barcelona: Centro Nacional de Educación Ambiental, noviembre de 2005.

ción de una sociedad más justa, ideas que contribuyen a la emergencia de un horizonte de sentido histórico alternativo.

Sin embargo, el surgimiento de un horizonte de sentido histórico no solamente produce una nueva subjetividad, sino lo más importante es que dicha subjetividad apunta al desarrollo de nuevas prácticas sociales en las poblaciones de América Latina, que de alguna forma se traducen en la propuesta del *bien vivir*, como lo planteara Guaman Poma de Ayala desde los inicios de la dominación colonial de América Latina³⁶, prácticas que llevan el germen de la des/colonialidad del poder en América Latina.

Buen vivir o *bien vivir* se refiere a la germinación de prácticas sociales alternativas de la des/colonialidad a la modernidad global por las demandas de los movimientos de nuestro continente. Alternativas que requieren de una alteración total de las desigualdades sociales y del dominio sobre la naturaleza por la colonialidad global y que tienen como fundamento la continuada ampliación y profundización de la democratización de la existencia social. En ese sentido, propuestas que se orientan fundamentalmente³⁷, *en primer término*, por la igualdad social de individuos heterogéneos y diversos, como punto de partida de toda la existencia social alternativa, contra la clasificación y jerarquización social, sexual y racial de la población, supone la igualdad frente al acceso

36 La obra de Felipe Guaman Poma, de 1615, desarrolla desde el legado andino la primera alternativa de un orden íntegramente diferente a una sociedad colonizada. Como sabemos, su propuesta lo formula en una carta que dirige al rey Felipe III solicitándole la restauración del orden andino sobre la base de una separación de los indios y de los españoles. Felipe Guaman Poma expone directamente que los conquistadores regresen a España y que dejen a los indios en sus tierras, lo hace desde una concepción mesiánica que separa al rey de España de su dominio político sobre las Indias y lo convierte en una categoría metafísica con la capacidad de restablecer el orden cósmico. Juan Ossio, *En busca del orden perdido. La idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.

37 Aníbal Quijano: «'Bien vivir' para redistribuir el poder. Los pueblos indígenas y su propuesta alternativa en tiempos de dominación global», en *Informe Perú 2009-2010. Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú*, Lima: OXFAM, 2010, pp. 112-121. «'Solidaridad' y capitalismo colonial/moderno», en *América Latina en Movimiento*, N° 430, Quito, 2008, p. 7.

de los recursos y bienes y servicios, en ese contexto las agrupaciones y/o identidades serían el resultado de la *decisiones libre de gentes libres*³⁸.

Otro elemento esencial es la reciprocidad entre individuos y grupos socialmente iguales, en la organización del trabajo y la distribución de los productos, frente a la lógica del vivir mejor del bienestar capitalista, del progreso ilimitado, que implica la competencia desenfrenada entre los humanos y que lleva al sometimiento y destrucción de la naturaleza.

El *bien vivir* supone que todo se encuentra interrelacionado, forma una unidad hombre, comunidad, tierra y universo. El *bien vivir* apunta al bienestar de toda la comunidad, supone una concepción diferente de la existencia social, una concepción que integra al ser humano y la naturaleza, es la gran comunidad de vida que incluye además del ser humano, hombre y mujer, a la *pachamama* (la tierra) y a la energía de *pachakamaq* (del universo).

Finalmente, se desarrolla la tendencia a la asociación comunal de la población en escala local, regional o nacional como el modo de producción y la gestión directa de la autoridad colectiva. Las posibilidades de esta asociación comunitaria, tienen como reto fundamental encontrar un equilibrio entre lo local y lo global. Pareciera que esta tendencia a la asociación comunal de la población representa el mecanismo de distribución más eficaz de derechos y responsabilidades, recursos y productos en las poblaciones.

En suma, en América Latina y el mundo la des/colonialidad presupone una teoría de la existencia social y una teoría del mundo global. También, la des/colonialidad posibilita la apertura de un debate para comprender la des/colonialidad como una propuesta alternativa a la existencia social. La propuesta de la des/colonialidad hace de la teoría social y de la elaboración de una alternativa societal la fuerza más potentes frente a la sociedad moderna/colonial/global y convierte a Aníbal Quijano en su principal figura intelectual.

38 Aníbal Quijano: «Colonialidad y modernidad/racionalidad», *Ob. cit.*, p.19.

Autores

ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN (Áncash). Sociólogo y Profesor Emérito de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (2004), director de la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder, teórico destacado con amplísima producción intelectual. Profesor visitante de Maison des Sciences de l'Homme, en París, Francia; Universidad de São Paulo, Brasil; Universidad de Puerto Rico; Universidad de Hannover y Universidad Libre de Berlín, Alemania; Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Universidad de Chile y Escuela Latinoamericana de Economía (Escolatina), Chile; Universidad Nacional del Ecuador; George Washington University, Washington, D.C. Actualmente es profesor del Department of Sociology, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, Estados Unidos. Autor de «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander: *Colonialidad del saber y eurocentrismo* (2000); «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Journal of World Systems Research* (2000), entre otras obras.

RITA LAURA SEGATO (Argentina). Ph. D. en Antropología Social de la Queen's University of Belfast. Actualmente es profesora del Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones (CNPQ). Áreas de interés: comparación en las variaciones de las representaciones de lo mestizo en las diferentes formaciones nacionales de alteridad, con especial interés en el mestizaje como genocidio y blanqueamiento para producir el sujeto incluido de las elites nacionales; mestizajes que producen el no-blanco genérico de los países del continente. El criollo de arriba y el criollo de abajo. Ha publicado *Las estructuras elementales de la violencia* (2003); «El

color de la cárcel en América Latina: Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en deconstrucción», en *La nueva sociedad venezolana* v. 208, 2007 (pp.142-161); «La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad», en A. Alonso (coord.). *La América Latina y el Caribe: Territorios religiosos y sesafios para el diálogo*. 2007 (pp. 48-82), entre otras.

CÉSAR GERMANÁ CAVERO (Lima). Sociólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, con una maestría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales de Chile y un doctorado en la Universidad de Stendhal, Grenoble III, Francia. Entre sus obras se cuentan *El socialismo indo-americano de J.C. Mariátegui. Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociología peruana* (1995), *La racionalidad de las ciencias sociales* (2002) y sus artículos en revistas especializadas sobre tres temas en particular: Mariátegui, el mundo del trabajo y la sociología.

CAROLINA ORTIZ FERNÁNDEZ (Lima). Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; máster en género, identidad y ciudadanía por la Universidad de Huelva, España, máster en Letras por la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador; es docente e investigadora de la UNMSM y la Universidad Ricardo Palma en las áreas de imaginarios sociales, cultura, discurso, género teoría social y poder, interculturalidad y democracia. Entre sus trabajos publicados destacan los libros: *El sueño europeo. Cicatrices en el Cuerpo. Género, migración, familia y trabajo en la narrativa de escritoras africanas* (2011) publicado en España; *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis* (2004); *La letra y los cuerpos subyugados. Heterogeneidad, colonialidad y subalternidad en cuatro novelas latinoamericanas* (1999) publicado en Quito.

JAIME CORONADO DEL VALLE (Lima). Sociólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Máster en Ciencias Políticas de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso) e investigador asociado del Centro de Investigaciones Sociales (CEIS), Lima-Perú. Ha publicado «Democracia, ciudadanía y protesta social: la experiencia de Arequipa y la colonialidad del poder», en OSAL: Observatorio Social de América Latina. N° 8. Buenos Aires: CLACSO, 2002. «Mariátegui y la reflexión política en América Latina: Un nuevo comienzo», en *Anuario Mariateguiano* (Lima) 1997, Vol. IX, N° 9, entre otros trabajos.

PABLO QUINTERO (Venezuela). Antropólogo por la Universidad Central de Venezuela. Doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires. Profesor del Programa en Estudios Jurídicos de la Universidad Bolivariana de Venezuela, miembro investigador del Centro Alternativo de Estudios Sociales (CADES). Integrante del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA / CONICET.

JULIO MEJÍA NAVARRETE (Trujillo) Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Doctor en Ciencia Política y Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Docente de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Coordinador de la Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder de la Universidad Ricardo Palma. Profesor invitado de la Universidad de Chile, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina, Universidad Iberoamericana, México, y Universidad de León, España. Integrante del Comité Directivo de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y ha sido miembro del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Recientemente ha publicado *Sociedad y conocimiento. Los desafíos de la sociología latinoamericana*.

Des/colonialidad y bien vivir
Un nuevo debate en América Latina

Este libro se terminó de imprimir en el mes
de diciembre de 2014, en los talleres de ZB Impresores S.A.C.,
Jr. Manuel López Mz. G - Lte. 48 Lima 31 - Perú