



Nómadas (Col)

ISSN: 0121-7550

nomadas@ucentral.edu.co

Universidad Central

Colombia

Germana, César

UNA EPISTEMOLOGÍA OTRA: EL PROYECTO DE ANÍBAL QUIJANO

Nómadas (Col), núm. 32, abril, 2010, pp. 211-221

Universidad Central

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114733014>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

UNA EPISTEMOLOGÍA OTRA: EL PROYECTO DE ANÍBAL QUIJANO*

AN EPISTEMOLOGY OTHER: ANÍBAL QUIJANO'S PROJECT

César Germana**

En el artículo se argumenta sobre la relevancia del proyecto intelectual, moral y político de Aníbal Quijano. El eje central de sus reflexiones sobre Perú y América Latina es la descolonización de las estructuras de poder, perspectiva que considera como el punto de partida para la efectiva democratización de la sociedad.

Palabras clave: Aníbal Quijano, colonialidad del poder, colonialidad del saber, descolonización, ciencias sociales, epistemología.

O artigo discute a relevância do projeto intelectual, moral e político do sociólogo Aníbal Quijano. O eixo central das reflexões de Quijano sobre o Peru e a América Latina é a descolonização das estruturas de poder, processo que poderia constituir o ponto de partida para a democratização da sociedade.

Palavras chave: Aníbal Quijano, colonialismo do poder, colonialismo do saber, descolonização, ciências sociais, epistemologia.

The article argues the relevance of the intellectual, moral and political project of Aníbal Quijano. The central axis of his reflections on Peru and Latin America is the decolonization of the power structures, a perspective that he considers as the starting point for the effective democratization of society.

Key words: Aníbal Quijano, colonially of power, colonially of knowledge, decolonization, social sciences, epistemology.

* Este artículo es una nueva versión del texto publicado en *Sociológica. Revista del Colegio de Sociólogos del Perú*, No. 1, agosto 2009, pp. 49-87.

** Sociólogo. Doctor en Estudios Iberoamericanos de la Universidad Stendhal. Profesor principal del departamento de sociología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima (Perú). E-mail: cgermanac@unmsm.edu.pe

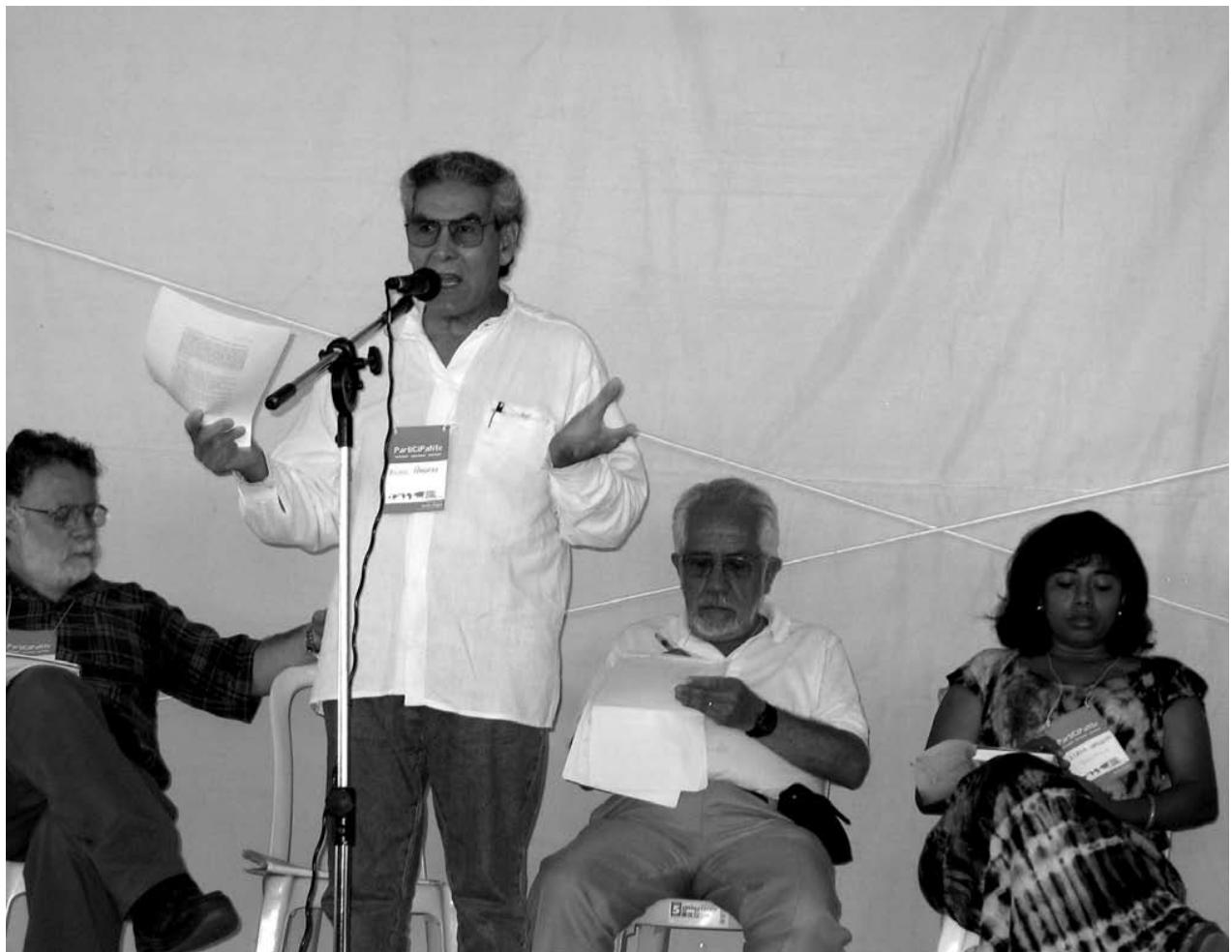
En los inicios del siglo XXI, en América Latina y en gran parte del mundo, se constata el renacimiento del pensamiento crítico con una marcada perspectiva ética y política. Desde diversos enfoques (crítica del orientalismo, estudios poscoloniales, estudios subalternos, entre otros), se busca superar el eurocentrismo –perspectiva epistemológica con la cual 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 (1894-1930) y Aníbal Quijano –quienes desarrollan su trabajo intelectual y político en

épocas con características muy particulares: el primero en el periodo inmediatamente posterior a la Primera Guerra Mundial, el segundo en los últimos decenios del siglo XX y en los inicios del siglo XXI–, han producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos e investigaciones sobre la sociedad peruana y latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial. Ambos pensadores han logrado desarrollar una autonomía intelectual que les ha permitido 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 la modernidad eurocéntrica, sino que busca desarrollar una racionalidad diferente.

LA COLONIALIDAD DEL SABER Y LA “EPISTEMOLOGÍA OTRA” EN LA OBRA DE ANÍBAL QUIJANO

La perspectiva de Aníbal Quijano continúa en aspectos significativos la investigación de José Carlos Mariátegui sobre la sociedad peruana y su



Foro Social Mundial, febrero de 2009, Belém-Brasil. | FOTOGRAFÍA DE RAMÓN GROSFOGUEL

transformación. Tiene como preocupación la elaboración de nuevos conceptos que le permiten dar cuenta de la específica realidad histórico-social latinoamericana, a partir de un cuestionamiento de la perspectiva epistemológica eurocéntrica, en otras palabras, 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” (Quijano, 1990a).

Según Quijano, para la teoría de la modernización, América Latina se escinde en dos espacios claramente diferenciados: las sociedades premodernas, con relaciones sociales basadas en el “carácter sagrado de la tradición”, y las sociedades modernas, que tienen los rasgos de sociedades capitalistas, basadas en la racionalidad formal de la ganancia, del mercado y del trabajo asalariado. En estas condiciones, el desarrollo es concebido como modernización, esto es, un proyecto evolucionista que significa salir de la sociedad tradicional y alcanzar la sociedad moderna.

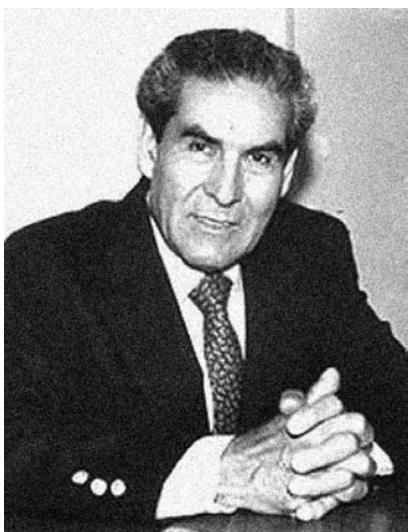
En el otro extremo, aunque en la misma dirección eurocéntrica, se ubica el materialismo histórico del marxismo-leninismo. Para Quijano se trata de una corriente intelectual producida hacia finales del siglo XIX por Federico Engels y por los teóricos de la socialdemocracia alemana como una “hibridación de algunas de las propuestas de la herencia teórica de Marx en el marco del positivismo

spenceriano” (Quijano, 1990a: 14), y que fue codificada en la Unión Soviética bajo la dictadura de Stalin. Como en la teoría de la modernización, también en el materialismo histórico las sociedades de América Latina son leídas desde una perspectiva dualista: la identificación de dos estructuras separadas mutuamente, el “feudalismo”, que es predominante, y el “capitalismo”. En consecuencia, el cambio social será considerado como el paso del feudalismo al capitalismo, teniendo como estación intermedia la “se-mifeudalidad” (Quijano, 1990a: 14).

Frente a estos enfoques, a partir de los cuales América Latina es vista como si se tratara de Europa, Aníbal Quijano se sitúa en una perspectiva de conocimiento radicalmente diferente. Su punto de vista se caracteriza por el cuestionamiento de la manera eurocéntrica de conocer la vida social, y está centrado en las categorías de *heterogeneidad estructural y 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” (Quijano, 1990a: 8). Así, la sociedad es considerada como una totalidad histórica, en la medida en que está constituida por diversos órdenes de fenómenos imbricados mutuamente, 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*, idea que ya no es pensada como la subordinación de un país respecto de otro,

como lo proponía una corriente de pensamiento nacional-desarrollista, sino que alude 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” (Quijano, 1990a: 9).

Los análisis de la realidad peruana y latinoamericana elaborados por Aníbal Quijano en las décadas del sesenta y el setenta 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 Latina (Quijano, 1977a y 1977b), que, como el autor señala, son los “primeros hitos de una ruptura” con las concepciones eurocéntricas de conocimiento. De otro lado, son muy instructivos los análisis de la coyuntura que vivió el Perú con el régimen militar de gobierno de Velasco Alvarado (1968-1975), para determinar la manera como Quijano va elaborando su perspectiva de conocimiento. En estos textos, existen dos aspectos que es necesario resaltar. De un lado, el hecho de que no es posible comprender la coyuntura peruana de ese periodo sin tener en cuenta el desarrollo del capitalismo mundial, y de otro, la necesidad de analizar el régimen velasquista desde la perspectiva de la emancipación de los trabajadores. En cuanto a lo primero, en el libro *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en Perú* (Quijano, 1971), así como en diversos artículos publicados en la revista *Sociedad y Política*², Quijano examina el nuevo modo de articulación de la sociedad



Aníbal Quijano, 2002

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 lo segundo, Quijano examina la función de los trabajadores en su lucha contra la explotación del capital y en su combate por construir un nuevo orden social que implica no la toma del poder del Estado, sino la socialización del poder político a partir de la construcción de diversas formas de democracia directa³.

En el recuento de esta trayectoria de la construcción de una “epistemología otra”, es importante examinar el análisis que realiza Aníbal Quijano sobre la obra de José Carlos Mariátegui (Quijano, 1981b, 1987, 1991b, 1994a, 1994b, 1995). Considera que Mariátegui se caracteriza por una “vigorosa autonomía intelectual” que le permite superar las “opciones eurocéntricas de investigación y revolución de la sociedad” (Quijano, 1991b: XI). 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 (Quijano, 1991b: XI).

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 en 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 trabajados 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*, que puede ser definido como el proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana, es decir, su reoriginalización.

La exploración de los problemas vinculados con la delimitación de una racionalidad alternativa encaminará a Aníbal Quijano a debatir las cuestiones implicadas en la noción de *modernidad* (Quijano, 1988). Este concepto, ampliamente utilizado 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” (Quijano, 1988: 17). 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 en 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” (Quijano, 1988: 31). 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 (Quijano, 1988: 62).

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” (Quijano, 1988: 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” (Quijano, 1988: 11). El desarrollo de esta cuestión lo llevará a explorar y debatir una amplia problemática en torno a lo que ha llamado *colonialidad del poder*⁴. El punto de partida del examen de esta categoría es la existencia de un *patrón de poder* que unifica el 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 jurídico-política y formas de conciencia social), o las del liberalismo (mercado, Estado, sociedad civil), para asumir un holismo epistemológico, a partir del cual, 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 éstas, más bien, se trata de un sistema complejo donde los diferentes elementos no sólo interactúan mutuamente, sino que se interdefinen de manera conflictiva.

El poder, para Quijano, no es 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

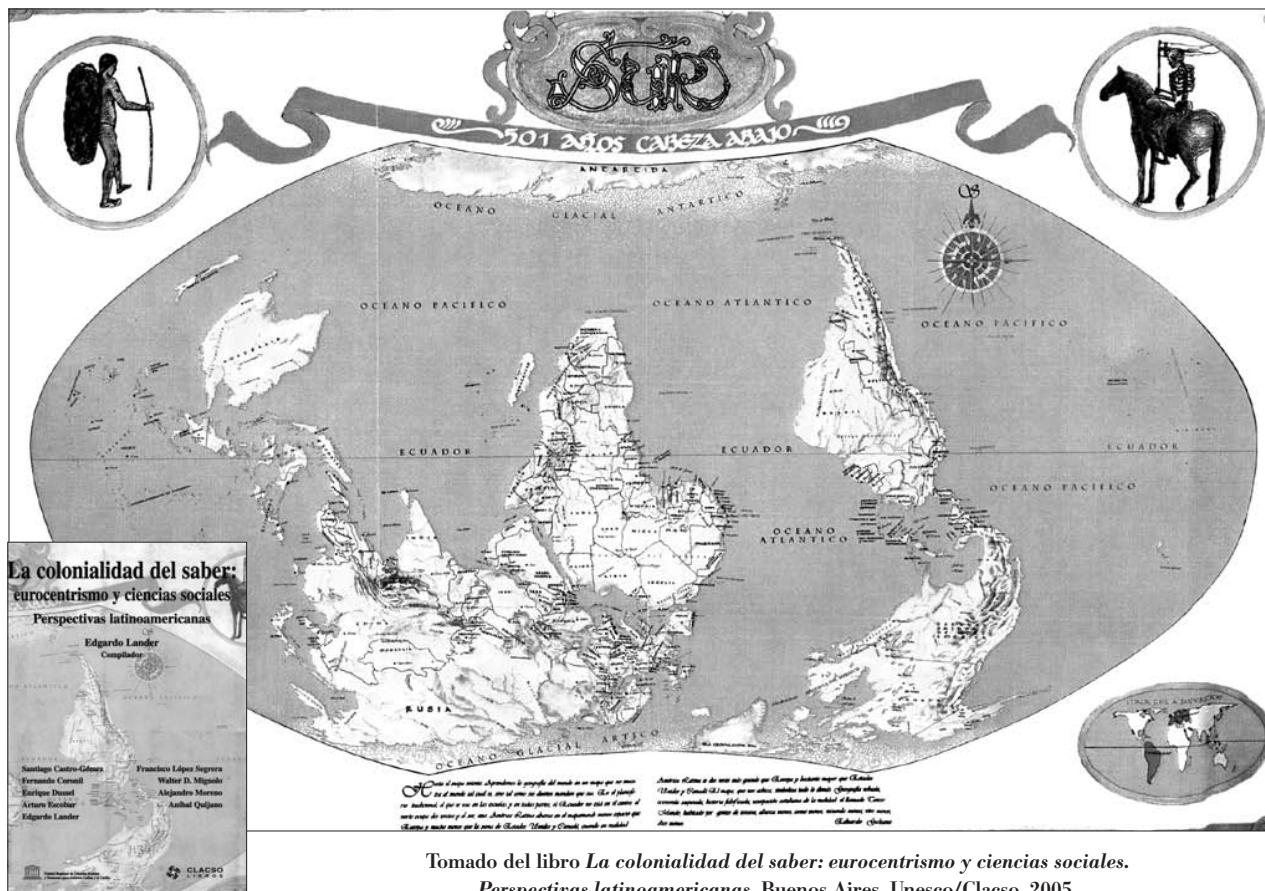
resultado y expresión de la disputa por el control de ellas: 1) el trabajo, sus recursos y sus productos; 2) el sexo, sus recursos y sus productos; 3) la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y sus productos; 4) la subjetividad/intersubjetividad, sus recursos y sus productos (Quijano, 2000b: 21).

Estos ámbitos de la vida social no operan de manera independiente, sino que están imbricados unos con otros, pues no pueden existir de forma aislada, por lo que forman un sistema complejo dinámico “cuyo carácter es siempre histórico y específico”, constituyendo un “patrón histórico de poder” (Quijano, 2000: 21).

Para Aníbal Quijano, con la conquista española y portuguesa de América se constituyó un nuevo patrón de poder efectivamente mundial, que duraría más de cinco siglos. El patrón de poder mundial tiene como fundamento la colonialidad porque no sólo se trata de una colonización jurídico-política, sino que está atravesado por la idea de *raza*, de acuerdo con 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, las relaciones de poder se naturalizan en la medida en que los dominantes se autodefinen como superiores y consideran inferiores a los dominados. Más aún, y este es el efecto más perverso de esas relaciones coloniales de 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 la forma de dominación más eficiente tanto en los aspectos materiales como intersubjetivos de la existencia social.

Así, 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, expresa lo nuevo y lo más avanzado de la especie, y el momento en el cual la historia humana es considerada como una trayectoria cuyo destino final estaría dado por Europa occidental, que surge en el siglo XVI: la narrativa que constituye el fin de la historia. La otra cara, la menos reluciente y que normalmente es ocultada, es la colonialidad, es decir, 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 a 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. Lo que fue producto de la dominación colonial se ha mantenido como colonialidad cuando las áreas colonizadas han logrado su autonomía jurídico-política, reproduciéndose las relaciones “raciales” de superioridad/inferioridad como la base sobre la cual se sostienen las actuales estructuras del patrón de poder mundial.

Considerando 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



Tomado del libro *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Unesco/Clasco, 2005.

capital las articula para producir mercancías destinadas al mercado mundial; el Estado, como forma universal de control de la autoridad colectiva, en donde el Estado-nación es su variante predominante; y el eurocentrismo, impuesto en el mundo entero como la única forma legítima de racionalidad, en particular, como la forma de producir conocimientos.

Aníbal Quijano ha insistido sobre el examen de la colonialidad del saber-conocer como uno de los aspectos principales del patrón de poder mundial moderno/colonial en diversos textos. Se trata del examen acerca de cómo en 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 po-

blaciones conquistadas fue 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: “[...] 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” (Quijano, 2000a: 209). En el proceso de la Conquista, se les expolió a las poblaciones americanas no sólo 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” (Quijano, 2000a: 210), así como se les impuso el imaginario de los conquistadores.

De esta manera, la colonialidad del poder implicó la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento, pues los europeos se consideraron naturalmente superiores por su ubicación en las estructuras de clasificación social mundial que surgieron con la idea de *raza*, y los pueblos colonizados aceptaron como natural la hegemonía de esa perspectiva cognoscitiva. Pero hay que tener cuidado en la delimitación de la noción de *eurocentrismo*. Para Quijano, este concepto no se refiere a todo lo que producen los europeos o estadounidenses, sino a “una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundial-

mente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo" (Quijano, 2000a: 219).

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 (2000a) señala tres aspectos principales que han constituido esa forma específica de violencia simbólica: i) la expropiación de sus descubrimientos culturales 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" (2000a: 209-210); y iii) el aprendizaje forzado de la cultura de los dominadores por los dominados. En conclusión, la "racialización" de las relaciones de poder significó para el mundo intersubjetivo de los dominados el condicionamiento que ha llevado "a los latinoamericanos a vernos todo el tiempo con los ojos del dominador" (Quijano, 1998: 173).

El enfoque adoptado por Aníbal Quijano para dar cuenta de las formas como se organiza la sociedad y su transformación, está comprometido con una profunda exigencia ético-política: contribuir a 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, delimi-

taba con bastante precisión esta orientación cognoscitiva:

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 (Quijano, 1978: 262).

Por esta razón, para Quijano, el conjunto de sus investigaciones está atravesado por una preocupación central: la descolonización del poder en todos sus ámbitos constituyentes (trabajo, sexo, autoridad e intersubjetividad). Un papel privilegiado para alcanzar este objetivo está dado por la demanda de la descolonización 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" (Quijano, 2003: 44).

La descolonización de la perspectiva de conocimiento tiene como condición indispensable el cuestionamiento de la opción epistemológica eurocétrica 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 social⁵. Cuatro rasgos pueden definir esa perspectiva eurocétrica. 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, uni-

versal; y el "objeto" es una entidad totalmente independiente del "sujeto" y de la trama de relaciones en las que está involucrado. La segunda propiedad del eurocentrismo es consecuencia de la primera: la objetividad del conocimiento, que es concebida como la puesta entre paréntesis del sujeto, es decir, la anulación del investigador que busca conocer la "realidad", y ésta 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 ineludiblemente, de manera unilineal y unidireccional, hacia el progreso.

Para Aníbal Quijano, la perspectiva eurocétrica 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 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" (Quijano, 2007); 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 eurocétricos.

Por otro lado, Quijano considera que el patrón eurocétrico de conocimiento se está erosionando porque está en crisis el patrón de poder moderno/co-

lonial 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 y la sub-acumulación en otras; la fragmentación del trabajo; la tecnocratización del conocimiento; la reducción del espacio de la democracia (Quijano, 2001b: 15).

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 preditorias del capitalismo actual (Quijano, 2007: 368).

De esta manera, están dadas las condiciones para la emergencia de una perspectiva de conocimiento alternativa al eurocentrismo. A diferencia del periodo inmediatamente anterior, donde las derrotas del movimiento obrero y popular trajeron como consecuencia que se fuera extinguendo el “horizonte de futuro” en el imaginario histórico, cuyo núcleo principal era crítico, y, por lo tanto, también, el pensamiento social crítico, en el periodo actual, sobre todo desde finales de la década del noventa, el tiempo de la derrota parece estar llegando a su fin. Con el nuevo referente social en las fuerzas cuestionadazas del sistema, aparecen las condiciones para la descolonización 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 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 (Quijano, 2001b: 17).

Aníbal Quijano explicita algunos elementos que pueden contribuir a la reestructuración del conocimiento de la vida social. Primero, la intersubjetividad del conocimiento: el planteamiento de que el conocimiento hace parte de los aspectos simbólicos de las relaciones sociales y es allí donde encuentra su validación (Quijano, 1990b: 17-18). 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” (Quijano, 2007: 352), que están articulados en torno al poder. Tercero, una noción del *progreso posible* como el tránsito hacia un orden más igualitario y democrático, esto es, una real descolonización 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 el conocimiento 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 posmodernismo. En ambos casos, la ciencia social está amenazada por un terrible retroceso que significaría persistir en la perspectiva eurocétrica 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 cual las ciencias sociales surgieron en el siglo XIX, apoyada sobre los tres principios 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 que, según la gnoseología cartesiana, conocer significa dividir los fe-

nómenos 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 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 valores (Wallerstein, 2005: 141-142). La visión totalizadora que adopta Aníbal Quijano en el estudio de la sociedad cuestiona el edificio del saber construido por las ciencias sociales con base en parcelas independientes unas de otras, con lo que surge, de este modo, una perspectiva unidisciplinaria del saber social⁶, que permite comprender la realidad como un sistema histórico complejo.

El supuesto de la objetividad ha significado aceptar la concepción, según la cual, la realidad existe independientemente de que la conozcamos o no, y la idea de 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 el objeto estudiado. El mundo está regido por leyes deterministas, lineales, en equilibrio y reversibles. La tarea del científico será identificarlas tal como exis-

ten 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 (Quijano, 1990b: 17).

El tercer supuesto se encuentra planteado inicialmente por Charles Percy 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 incomprendición mutua” (Snow, 1977: 14). Como lo ha mostrado Umberto Cerroni, esta propuesta está profundamente enraizada en las estructuras del pensamiento moderno –es ajena al espíritu del Renacimiento, donde ambas culturas se adhirieron 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 dos siglos nuestra cultura como presupuesto ya consolidado” (Cerroni, 1971: 17). Y este dualismo, ciencia y cultura, naturaleza y humanidad, aparece como característica del saber

moderno, del cual hace parte lo que Ilya Prigogine e Isabelle 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 (Prigogine y Stengers, 1990: 123).

Del enfrentamiento entre las ciencias sociales y las “dos culturas” surgió la disputa metodológica que se dio a fines del siglo XIX (Habermas, 1987). De un lado estaban quienes querían arrastrar a las ciencias sociales hacia las ciencias 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, 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. Sólo 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

co social debía ser la investigación libre de valores a la manera del físico o del químico. En consecuencia, desde esta perspectiva, la decisión sobre los fines últimos no correspondería a las ciencias sociales. Las ciencias sociales buscaban atenerse únicamente a los datos, a los fenómenos, y conformarse con la identificación de los vínculos causales entre los “hechos sociales”, abandonando toda preocupación por el deber ser ético o estético.

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 quiere dirigirse. 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 desencantado⁷.

El pensamiento crítico desarrollado por Aníbal Quijano ha puesto en el eje de sus reflexiones la colonialidad de las relaciones de poder. De allí que su preocupación central gire en torno a la descolonización de las estructuras de poder como punto de partida para la efectiva democratización de la sociedad. Se trata, en consecuencia, de una perspectiva de conocimiento que, en aspectos fundamentales, constituye un proyecto poseedor de características prometedoras y que puede ser prolongado en diferentes direcciones.



NOTAS

¹ En el sentido propuesto por Walter Mignolo (2003), es decir, epistemologías que se están construyendo “geopolíticamente, desde la diferencia colonial”.

² La revista se publicó entre 1972 y 1982.

³ Sobre la lucha de los trabajadores, véase Quijano (1973a, 1973b y 1975). Sobre la socialización del poder, véase Quijano (1981a, 1991a, 1996).

⁴ Aníbal Quijano introdujo el concepto de *colonialidad del poder* en Quijano (1991b). Posteriormente lo desarrolló en varios otros textos: Quijano y Wallerstein (1992), Quijano (1993, 2000a, 2000b, 2000c, 2000d, 2001a, 2003, 2004 y 2007). Para un debate sobre este concepto, véanse los siguientes textos: Mignolo (2003), Escobar (2003) y Grosfoguel (2006).

⁵ Véanse, entre otros, los siguientes trabajos: Quijano (1990a, 1990b, 2001a; 2001b, 2007).

⁶ En el sentido planteado por Immanuel Wallerstein de una “ciencia social histórica” (Wallerstein, 2001 y 2005).

⁷ Sobre el reencantamiento del mundo véase Prigogine y Stengers (1990: 193-326) y Wallerstein (2001: 293-295).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. CERRONI, Umberto, 1971, *Metodología y ciencia social*, Barcelona, Martínez Roca.
2. ESCOBAR, Arturo, 2003, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, en: *Tabula Rasa*, No. 1, Bogotá, pp. 51-86.
3. GROSFOGUEL, Ramón, 2006, “La colonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, en: *Tabula Rasa*, No. 4, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, enero-junio, pp. 17-46.
4. HABERMAS, Jürgen, 1987, “Le dualisme des sciences naturelles et des sciences humaines”, en: Jürgen Habermas, *Logique des sciences sociales et autres essais*, París, PUF, pp. 7-59.
5. MIGNOLO, Walter, 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
6. PRIGOGINE, Ilya e Isabelle Stengers, 1990, *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Madrid, Alianza.
7. QUIJANO, Aníbal, 1971, *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en Perú*, Buenos Aires, Periferia.
8. ———, 1973a, “La actual coyuntura política y las tareas de la clase obrera en el Perú”, en: *Sociedad y Política*, N° 4.
9. ———, 1973b, “La actual coyuntura política y las tareas de la clase obrera en el Perú”, en: *Sociedad y Política*, No. 4, Lima.
10. ———, 1975, “Imperialismo y clase obrera en América Latina”, en: Lucio Magri et ál., *Movimiento obrero y acción política*, México, Era.
11. ———, 1977a, *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Lima, Mosca Azul.
12. ———, 1977b, *Imperialismo y “marginalidad” en América Latina*, Lima, Mosca Azul.
13. ———, 1978, “Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda”, en: *Crítica y política en ciencias sociales*, Bogotá, Punta de Lanza, pp. 261-269.
14. ———, 1981a, “Poder y democracia en el socialismo”, en: *Sociedad y Política*, No. 12, Lima, pp. 33-50.

15. _____, 1981b, *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul.
16. _____, 1987, “Mariátegui y la tensión del pensamiento latinoamericano”, en: *Hueso Húmero*, Lima, No. 22.
17. _____, 1988, “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, en: *Sociedad y Política*, Lima.
18. _____, 1990a, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, en: *Hueso Húmero*, No. 26, Lima, febrero, pp. 8-33.
19. _____, 1990b, “Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina”, en: *Revista de Sociología*, Vol. 6, No. 7, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 11-26.
20. _____, 1991a, “Poder y crisis en América Latina”, en: *Páginas*, No. 109, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, junio, pp. 40-59.
21. _____, 1991b, “Prólogo”, en: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
22. _____, 1991c, “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en: *Revista del Instituto Indigenista Peruano*, Vol. 13, No. 29, Lima, pp. 11-20.
23. _____, 1993a, “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.
24. _____, 1993b, “Las nuevas perspectivas de la clase obrera en el Perú”, en: *Sociedad y Política*, No. 3.
25. _____, 1994a, “La sonrisa y su gato en el país de las maravillas”, en: *Quehacer*, No. 5, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo - Desco, enero-marzo.
26. _____, 1994b, “El precio de la racionalidad”, en: *Gaceta Sanmarquina*, año 5, No. 22, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Oficina General de Relaciones Públicas, junio.
27. _____, 1995, “El marxismo en Mariátegui: una propuesta de racionalidad alternativa”, en: *El marxismo de Mariátegui*, Lima, Amauta.
28. _____, 1996, “Presentación”, en: Jaime Coronado y Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: poder y comunidad*, Lima, Secosan/CEIS.
29. _____, 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.
30. _____, 2000a, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (comp.), *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Clacso/Unesco, pp. 201-246.
31. _____, 2000b, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en: *Tendencias básicas de nuestra época*, Caracas, Instituto de Altos Estudios Internacionales Pedro Gual, pp. 21-65.
32. _____, 2000c, “Colonialidad del poder y clasificación social”, en: *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, No. 2, American Sociological Association, pp. 342-386.
33. _____, 2000d, “[Qué tal raza]”, en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, No. 1, Caracas, Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, enero-abril, pp. 37-45.
34. _____, 2000e, “El fantasma del desarrollo en América Latina”, en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6, No. 2, Caracas, Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, enero-agosto, pp. 78-80.
35. _____, 2001a, “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.
36. _____, 2001b, “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, en: *Hueso Húmero*, No. 38, Lima, abril, pp. 3-17.
37. _____, 2003, “Notas sobre ‘raza’ y democracia en los países andinos”, en: *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 9, No. 1, Caracas, Universidad Central de Venezuela – Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, enero-abril, pp. 53-59.
38. _____, 2004, “O ‘movimento indígena’ e as quetoes pendentes na América Latina”, en: *Política externa*, vol. 12, No. 4, pp. 77-97.
39. _____, 2007, “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, en: *Investigaciones Sociales*, Año X, No. 16, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos - Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, pp. 347-368.
40. QUIJANO, Aníbal e Inmanuel Wallerstein, 1992, “Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World-System”, en: *International Journal of Social Sciences*, No. 134, Unesco, noviembre, pp. 617-627.
41. SNOW, Charles, 1977, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid, Alianza.
42. WALLERSTEIN, Immanuel, 2001, *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI.
43. _____, 2005, *Las incertidumbres del saber*, Barcelona, Gedisa.
44. WEBER, Max, 1966, *El sabio y la política*, Córdoba, Euducor.

