

Aníbal Quijano y la emergencia de la categoría Colonialidad*

Anibal Quijano and the emergence of Coloniality category.

ADOLFO ALBORNOZ FARIÁS**

Resumen: A casi tres años de la muerte del sociólogo peruano Aníbal Quijano y tras treinta años desde que formuló la categoría colonialidad –su más célebre contribución a la sociología latinoamericana y mundial–, que es el fundamento del Pensamiento Decolonial, la propuesta teórica y política más compleja y ambiciosa elaborada en América Latina durante el siglo XXI, este artículo presenta un ejercicio de reconstrucción –entre la Sociología de la Cultura y la Historia Intelectual– del contexto originario de emergencia de la categoría colonialidad y de formulación de la crítica de la colonialidad y la cuestión decolonial.

Palabras claves: Colonialidad, Quijano, Pensamiento Decolonial, Sociología, América Latina.

Abstract: Near three years since the death of the Peruvian sociologist Anibal Quijano and after thirty years since he started formulating the Coloniality category –his most renowned contribution to Latin American and World Sociology–, which is the keystone of Decolonial Thought, the most complex and ambitious theoretical and political proposal developed in Latin America in 21st Century, this paper presents an exercise of reconstruction –between Sociology of Culture and Intellectual History– of the original context where the Coloniality category, the Critique of Coloniality and the Question of Decoloniality emerged.

Keywords: Coloniality, Quijano, Decolonial Thought, Sociology, Latin America

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en el Grupo de Trabajo “Teoría Social y Pensamiento Latinoamericano”, en el XXXI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, realizado el año 2017 en la Universidad de la República, Uruguay. Este artículo también sistematiza materiales preparados para el curso Sociología Latinoamericana impartido entre los años 2018 y 2020 en el Departamento de Sociología de la Universidad de Concepción, Chile, y la Escuela de Sociología de la Universidad Mayor, Chile.

** Profesor Asociado, Instituto de Lingüística y Literatura, Universidad Austral de Chile; Valdivia, Chile. Contacto: adolfo.albornoz@uach.cl. ORCID: 0000-0001-6998-9847.

Introducción

En el devenir del pensamiento latinoamericano, la conmemoración del Quinto Centenario de la Invasión de América, en 1992, estimuló debates de envergadura, intensidad y diversidad pocas veces vistas en la historia de América Latina. Aunque el incentivo para esta eclosión intelectual fue una experiencia del pasado, iniciada en 1492, su sentido más profundo remitió a la reflexión sobre el presente y el accionar del futuro. La cuestión de fondo era Latinoamérica en el siglo XXI.

Entre las perspectivas que emergieron en el horizonte latinoamericano finisecular, destacan pensadores y producciones que renovadoramente reflexionan sobre el pasado, presente y futuro de América Latina con mirada planetaria. Despuntó el artículo “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (1992) del sociólogo peruano Aníbal Quijano, donde acuñó la noción de colonialidad y así terminó señalando un antes y un después en la reflexión sociocultural continental. Junto a los volúmenes 1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad” (1992) del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel y El lado más oscuro del Renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización (1995) del semiólogo argentino-estadounidense Walter Mignolo, el opúsculo de Quijano prefiguró parte importante de la agenda teórica y política del siglo XXI en nuestro continente.

Estos autores y textos capitales, secundados por varios otros referentes del pensamiento latinoamericano contemporáneo, primero en forma más o menos independiente y luego por medio de un explícito y creciente diálogo desplegado dentro y fuera de América Latina, gradualmente dieron forma a lo que hoy conocemos como Pensamiento Decolonial, proyecto erigido a partir de la categoría colonialidad. Se trata de la apuesta intelectual más compleja y ambiciosa –sin duda la de mayor difusión– elaborada en Latinoamérica durante las últimas décadas. Aunque es, evidentemente, una producción colectiva, su punto de partida reconoce una autoría individual. Siendo así, a casi tres años de la muerte de Quijano y treinta años desde que formuló su más trascendente contribución intelectual, este artículo –valiéndose de nociones como estructura de sentimiento y campo, trabajadas por la Sociología de la Cultura (Williams, Bourdieu), y de distinciones entre categorías y conceptos (Koselleck), aportadas por la Historia Intelectual– reconstruye el contexto originario de enunciación de la crítica de la colonialidad y de emergencia de la cuestión decolonial.

Modernidad y Colonialidad

Para buena parte de los Estudios Latinoamericanos resulta evidente que en América Latina en general y en sus diversas regiones y países en particular, la modernidad, junto a sus principales corolarios, como civilización, progreso, modernización y desarrollo, es el trasfondo que a lo largo de la historia da sentido a proyectos políticos, económicos, sociales y culturales de variado tipo. Sin embargo, que la modernidad haya determinado esencialmente el devenir de Latinoamérica durante toda su historia y que este continente haya contribuido determinantemente a la configuración y despliegue del proyecto moderno desde sus inicios, son hechos que en forma sistemática ha invisibilizado la versión eurocéntrica históricamente hegemónica de la modernidad.

La crítica de la retórica moderna eurocentrada está es la base del Pensamiento Decolonial. Desde esta perspectiva América Latina se evidencia como protagonista del proyecto moderno desde su inicio, siendo la experiencia colonial constitutiva de la modernidad. Por consiguiente, se argumenta a favor del potencial heurístico de la noción modernidad/colonialidad, proponiéndose así una nueva categoría: colonialidad. Ésta refiere a la existencia o prolongación de estructuras y procesos coloniales o derivados de estos más allá –es decir, autonomizados– de los vínculos imperiales-coloniales formales que los generan y sustentan.

En resumen –como se sabe–, el discurso habitual sobre la modernidad –una doxa de amplia difusión– sostiene que habría surgido de manera endógena en Europa Occidental, básicamente en Inglaterra, Francia, Holanda y Alemania, a partir de una revolución epistémica que resemantizó el bienestar humano en clave de progreso. Habría comenzado a inicios del siglo XVII en las ciencias naturales (Galilei) y la epistemología (Bacon y Descartes), primeros productos decisivos de la nueva época. Gradualmente se habría extendido durante el siglo XVIII hacia la política (Rousseau), por ejemplo, a través de la Revolución Francesa, la economía (Smith), por medio de la Revolución Industrial y el desarrollo del comercio internacional, y la filosofía (Kant), mediante la revolución intelectual que fue la Ilustración; siendo cada una de estas esferas autónomas, pero estando interconectadas dentro de la totalidad sociocultural moderna. Así, en el siglo XIX ya no sólo individuos iluminados, sino también comunidades habrían sido conscientes de la nueva época (Hegel), voluntariosamente encarnada por sujetos individuales y colectivos transformadores de la realidad (Marx) de acuerdo con un creciente proceso de racionalización (Weber). En síntesis, el proyecto de la modernidad se sustentaría –desde El discurso del método (1637) de Descartes– en un renovado uso de la razón que permitiría al sujeto moderno liberarse de antiguas tradiciones para acceder a nuevos conocimientos y la verdad. De esta forma –según Kant a propósito de “¿Qué es la Ilustración?” (1784)– dicho sujeto habría podido ilustrarse, conseguir su mayoría de edad intelectual y progresar, irradiando los frutos de este progreso a la humanidad. Esta

difusión habría ocurrido, entre otra vías, por el efecto expansivo de las revoluciones que se sucedieron en Europea hasta el siglo XIX (Habermas) y de la racionalidad moderna progresivamente estandarizada a través de agentes como el Estado-Nación y la economía y empresa capitalistas (Giddens).

Esta versión de la modernidad conlleva para Latinoamérica la idea –trabajada, por ejemplo, por Stanley Stein y Barbara Stein en *La herencia colonial de América Latina* (1970)– de que ésta históricamente padecería una modernidad parcial debida a la escasa inserción de España y Portugal en el proyecto moderno al emprender la conquista y colonización del continente. Y también –según Walt Whitman Rostow en *Las etapas del crecimiento económico* (1960), entre otros– la idea de que Latinoamérica sociológicamente adolecería de una modernización deficiente por no replicar de modo apropiado la trayectoria moderna metropolitana. Ambos supuestos explicarían problemas como el retraso y el subdesarrollo de América Latina.

Desde una perspectiva decolonial, la canónica versión intraeuropea de lo moderno (no cuestionada en lo sustancial por el discurso posmoderno, igualmente eurocéntrico por carecer de perspectiva mundial) aparece como un relato particular y parcial que por su posición histórica y geopolíticamente dominante deviene universal –es decir, pretende serlo y actúa en consecuencia–, imponiendo designios globales a historias locales.¹

A través del prisma modernidad/colonialidad se reivindica el protagonismo de América Latina dentro del proyecto moderno desde su inicio. Por tanto, la modernidad no surgió en la primera mitad del siglo XVII, sino más de un siglo antes; específicamente, a partir del año 1492. Se continúa argumentando que la invasión de América, el control del Atlántico y la esclavización y colonización de poblaciones y territorios no europeos, entre otros procesos afines, determinaron la formación del primer sistema mundo (moderno/colonial) fácticamente planetario y consolidaron en su centro al capitalismo como nuevo patrón de dominación mundial. Por lo tanto, la modernidad nació como una empresa económica y política –esta fue la primera modernidad– antes que como una revolución científica –que sólo fue una segunda modernidad. Y se prosigue demostrando que hace más de cinco siglos la experiencia moderna comenzó a desplegarse mundialmente sobre centros y periferias, metrópolis y provincias, siendo todos ellos modernos/coloniales. Así comenzaron a disminuir, hasta casi desaparecer, individuos y comunidades ajenos a o excluidos de la modernidad, no obstante, ésta ha sido y es

¹ Este diagnóstico coincide con el de otros enfoques también localizados y periféricos, críticos del eurocentrismo como traducción epistémica de una práctica histórica de dominación, que emergieron más o menos simultáneamente con el Pensamiento Decolonial, como los Estudios Poscoloniales iniciados por Edward Said con *Orientalismo* (1978) a propósito del Medio Oriente y los Estudios Subalternos impulsados por Ranajit Guha con *Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial* (1983) en función del Sur de Asia. Comparten el objetivo, paradigmáticamente expresado por Dipesh Chakrabarty en *Al margen de Europa* (2000), de “provincializar Europa” a partir de la multiplicación de los lugares de enunciación y problematización de la cuestión moderna.

experimentada y contestada de formas muy diversas. La colonialidad, entonces, designa “la(s) otra(s) cara(s)” de la modernidad.

Esta redefinición de la modernidad desde sus bases eurocentradas procura una ruptura epistémica que, por un lado, permita cuestionar saberes que la supuesta neutralidad del conocimiento científico lleva a considerar objetivos, como los relacionados con progreso y desarrollo, y develar su funcionalidad a intereses tan concretos como identificables; y, por otro lado, permita cuestionar conceptos que la pretendida universalidad del canon científico lleva a asumir naturalizadamente, como racionalidad y objetividad, y revelar las fuerzas que sustentan su tradicional interpretación y se sostienen sobre esta. Se trata, en síntesis, de una epistemología de frontera (Mignolo) comprometida con pensar y hablar sobre “mundos y conocimientos de otro modo” (Escobar), actuando no desde afuera de la modernidad –lo cual se asume imposible–, sino desde su exterioridad (Dussel), constituida como tal no ontológica, sino epistémicamente, es decir, por diferencia con los discursos hegemónicos. Esta ambiciosa propuesta ha tenido creciente impacto en la academia latinoamericanista durante ya casi tres décadas, sirviendo como base para interpretaciones más apropiadas y dignas que las naturalizadas a propósito de grupos humanos y procesos históricos latinoamericanos y para respuestas y soluciones más efectivas que las ensayadas en el pasado ante problemáticas políticas, económicas, sociales y culturales de larga data en el continente. Resulta razonable, entonces, una revisión crítica y metarreflexiva del origen y fundamentos de la lógica de la colonialidad, como propone el presente artículo.

Colonialidad, Pensamiento Latinoamericano y Sociología

En la dimensión del devenir intelectual, el siglo XX latinoamericano fue prefigurado por José Martí en “Nuestra América” (1891) y delineado por el impacto de Ariel (1900) de José Enrique Rodó, desde el inicio mismo de la centuria. Se estructuró en términos de la reflexión anterior y posterior a la creación de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en 1948. Y culminó con los debates incentivados por la conmemoración del Quinto Centenario de la Invasión de América, en 1992. Luego, en el tránsito del siglo XX al XXI, la colonialidad se integró a una historia de conceptualizaciones críticas locales, entre cuyas expresiones previas destacan: dependencia, elaborada por la economía y la sociología de los años sesenta y setenta; liberación, impulsada por la pedagogía, la teología y la filosofía de los sesenta, setenta y ochenta; e hibridez, instalada por la antropología y la sociología de las décadas de los ochenta y noventa; categorías basales para dispositivos teóricos y políticos que largamente exceden los marcos disciplinarios de origen. El Pensamiento Decolonial, como heredero renovador de esta tradición crítica latinoamericana, dialoga

preferentemente con la Teoría de la Dependencia, la Filosofía de la Liberación y los Estudios Culturales Latinoamericanos. Y lo hace primeramente a través de la trayectoria académica e intelectual de los iniciadores del proyecto.

Anibal Quijano (Yungay, Perú, 1928 - Lima, Perú, 2018) se formó en Letras, Derecho y Sociología, en Perú y Chile, durante los años cincuenta y sesenta, doctorándose en 1964 bajo la influencia determinante de la FLACSO para el fomento de las ciencias sociales en América Latina al alero de la discusión continental sobre modernización y desarrollo impulsada por la CEPAL. En los sesenta y setenta destacó como exponente de la Teoría de la Dependencia, durante los ochenta participó en el debate sobre tradición, modernidad y posmodernidad en Latinoamérica y desde ahí arribó, al inicio de los noventa, a la crítica de la colonialidad, acuñando esta categoría.

Enrique Dussel (Mendoza, Argentina, 1934) se formó en Filosofía, Teología e Historia, en Argentina, España y Francia, en los años cincuenta y sesenta, doctorándose en 1959 y nuevamente en 1967 bajo la importante influencia de la fenomenología y la ética de Emmanuel Lévinas. Durante los sesenta y setenta se acercó a la Teoría de la Dependencia y la Teología de la Liberación, hacia mediados de los setenta devino figura capital –hasta hoy– de la Filosofía de la Liberación, en los ochenta profundizó ejemplarmente en la historia de la iglesia en América Latina y en la (re)lectura latinoamericana del marxismo y desde ahí desembocó, al comienzo de los noventa, en la reflexión decolonial, proponiendo el proyecto transmoderno.

Walter Mignolo (Córdoba, Argentina, 1941) se formó en Literatura y Semiología, en Argentina y Francia, durante los años sesenta y setenta, doctorándose en 1973 bajo la fuerte influencia del estructuralismo de Roland Barthes y Gérard Genette. En los setenta y ochenta se dedicó a la teoría literaria y los estudios coloniales, al inicio de los noventa se vinculó a la reelaboración latinoamericana de los Estudios Poscoloniales y los Estudios Subalternos y desde ahí derivó, hacia mediados de los noventa, a la investigación sobre la modernidad/colonialidad, conceptualizando la opción decolonial y deviniendo uno de los principales desarrolladores y difusores de este proyecto.

Resulta evidente, por lo tanto, que el Pensamiento Decolonial no es patrimonio de sólo una disciplina de conocimiento ni es cabalmente abordable desde una sola perspectiva de análisis. De hecho, es probable que la amplia y rápida acogida que la academia le brindó responda, además de su pertinencia política, a su polivalencia teórica. Como producto del diálogo entre sociología, economía, filosofía, historia, crítica literaria y estudios culturales, entre otros saberes, la idea de modernidad/colonialidad ha sido puesta a prueba a propósito de múltiples dimensiones y variables, aspectos, niveles y ejes del entramado sociocultural. No obstante, la naturaleza transdisciplinaria del Pensamiento Decolonial, este recoge matices disciplinarios en su interior. Se expresan, por ejemplo, mediante cada categoría fundamental, en diálogo con la formación de base del autor o

autora clave para un desarrollo específico. En el caso de la viga maestra de este proyecto, la categoría colonialidad (lo mismo es válido para su principal productivización: la Teoría de la Colonialidad del Poder), el marco de referencia originario de Quijano es la sociología, con énfasis en la crítica de la economía política.

No se trata, sin embargo, de cualquier adscripción sociológica ni de una en general. Quijano es heredero de la más célebre tradición sociológica propiamente latinoamericana. Tras pasar la mayor parte de los años sesenta del siglo pasado –su etapa de maduración profesional– en Santiago, Chile, primero estudiando en la FLACSO y luego trabajando en la CEPAL, alcanzó una heterodoxa inserción en la red intelectual internacional que dio vida a la Teoría de la Dependencia. Mientras numerosas voces subrayaban la variable económica y otras tantas acentuaban la dimensión política para dar cuenta de la condición dependiente de América Latina, Quijano amplió la mirada hacia los aspectos culturales. Por ejemplo, en “Dominación y cultura” (1971) –reflexión que publica tras un lustro dedicado en la CEPAL a los procesos de urbanización y marginalización en Latinoamérica– argumenta que la “participación cultural” en los pueblos del continente depende, más que de estructuras económicas o políticas, de la (macro)estructura de relaciones de poder, donde se funden lo material y lo intersubjetivo para conformar un sistema de dominación –entendiendo este como referencia a la totalidad. En la misma línea, reelaboró la clásica tesis dependentista sobre la heterogeneidad estructural, referida fundamentalmente a la actividad económica productiva, ampliándola para hablar de heterogeneidad cultural. Esta, explica Ramón Pajuelo en “El lugar de la utopía: aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder” (2002), remite a “la coexistencia conflictiva de elementos culturales de diversa procedencia histórica en aquellas sociedades provenientes de condiciones coloniales. Se trata de un proceso constante de dominación, conflicto e intercambio” (p. 28) entre sectores y grupos sociales dominantes y dominados. Así Quijano contribuyó a instalar una problemática que emerge con el dependentismo, pero adquiere relevancia con los discursos y prácticas de la liberación: la dependencia cultural –la que a su vez renovó la centenaria discusión sobre la “segunda independencia” y hoy, reelaboraciones mediante, encuentra continuidad en la cuestión decolonial.

A propósito de la creatividad conceptual que distinguió el pensamiento de Quijano durante toda su carrera, Juan José Bautista, en “Colonialidad del poder, racialización eurocéntrica y clasificación social: un diálogo con el pensamiento de Aníbal Quijano” (2012), tras conectar la labor decolonial de Quijano con sus raíces sesentistas, “cuando el debate relativo a la teoría de la dependencia afloraba y ponía al desnudo varios de los presupuestos incuestionables del pensamiento moderno” (p. 184), sostiene:

“Desde ese entonces, Quijano empezó lentamente a desarrollar no sólo un discurso científico social propio, sino que (lo más importante en nuestra opinión) empezó a desarrollar un marco categorial propio de análisis, es decir, empezó a construir conceptos con los cuales hacer

inteligibles, dimensiones problemáticas de la realidad histórico-social que la ciencia social estándar no tematizaba, ni debatía en ese entonces” (p. 184).

Los antecedentes sobre los que se yergue la obra de Quijano, por cierto, van más atrás de la dependencia y más allá de la sociología. Desde que editó Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui (1956), su deuda con el célebre intelectual y político indigenista no hizo más que aumentar. Quijano encuentra en su obra posicionamientos preclaros ante el eurocentrismo, como cuando el Amauta repiensa el marxismo desde un punto de vista latinoamericano e indígena, enfatizando la raza y el conflicto social en torno a ésta a la par o incluso por sobre la cuestión de clase. En “José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate” (1979), prólogo que escribe para una reedición de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Quijano argumenta que la idea de heterogeneidad, esencial para él desde su reflexión dependentista hasta su crítica decolonial, “es el hallazgo básico de la investigación mariateguiana” (p. LXXIX). La advierte, entre otros pasajes, en el trasfondo del análisis de Mariátegui sobre la economía peruana cuando observa en ésta una “compleja y contradictoria articulación entre capital y precapital [...], produciendo efectos no solamente sobre la lógica del desenvolvimiento económico sino también sobre la mentalidad de las clases” (p. LXXIX).

La recuperación por parte de Quijano de fuerzas residuales dentro de la tradición cultural peruana no se limita a Mariátegui. También valora el quehacer del narrador y antropólogo José María Arguedas. En “Arguedas: la sonora banda de la sociedad” (1984), comentando el afán de este otro notable indigenista por lograr que la heterogeneidad cultural deje de conllevar una fractura social, explica:

“El proyecto arguediano de la lengua importaba un proyecto cultural de dimensiones históricas [...] la admisión y defensa de ambas herencias históricas [español y quechua, literalidad y oralidad, no-indio e indio], en tanto y en cuanto pudieran ser, cada una, recreadas y transfiguradas por medio de tal ‘intervención triunfante’ de lo dominado en lo dominante” (p. 694).

En este horizonte de diálogos intelectuales diacrónicos es también relevante la recurrente alusión de Quijano a la rebelión liderada por Túpac Amaru en los Andes, hacia mediados del siglo XVIII, donde observa el primer proyecto sociopolítico decolonial en la historia de América Latina. Así, recogiendo, reelaborando y proyectando hacia los nuevos tiempos su propia historia intelectual y también la colectiva, Quijano, mediante un discurso modelado desde adentro por la dialéctica continuidad/renovación, participó activa e intensamente del debate público latinoamericano durante más de seis décadas, en las que su influencia sobre la intelectualidad latinoamericanista gradualmente fue aumentando, hasta hacerse determinante en el siglo XXI.²

² Entre las expresiones más recientes de la influencia de Quijano destacan la antología que el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) dedicó a su obra: *Aníbal Quijano: cuestiones y*

Repliegue, perplejidad y emergencia de la Colonialidad

El panorama intelectual latinoamericano finisecular fue determinado por el fin del auge dependentista y liberacionista señalado, respectivamente, por el revisionismo de la Teoría de la Dependencia ante nuevas condiciones internacionales, gatillado por Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto con “Post Scriptum a Dependencia y desarrollo en América Latina” (1977); y por el repliegue de la Teología de la Liberación luego de las sanciones impuestas por el Vaticano a sus representantes tras *Libertatis Nuntius* (1984) y *Libertatis Conscientia* (1986), investigaciones conducidas por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (la “Inquisición”). El escenario económico fue delineado por los experimentos neoliberales iniciados en Chile por Pinochet y los Chicago Boys en los años setenta, replicados en otros países de Sudamérica; profundizado por los programas de ajuste estructural impuestos por el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional en Centroamérica durante los ochenta; y sellado por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), vigente en México, Estados Unidos y Canadá desde 1994, seguido por similares acuerdos bilaterales y areales en todo el continente. La escena política estuvo signada por una moderación del afán de transformación (anticapitalista, antiimperialista) gatillada por los fracasos de las guerrillas de liberación nacional en Centroamérica, siendo el más emblemático la derrota electoral de la Revolución Sandinista en Nicaragua, en 1990, y por el fin de las dictaduras de seguridad nacional y el inicio de las transiciones a la democracia en Sudamérica, cuyo último episodio ocurrió en Chile, también en 1990. Más allá de América Latina, el epítome de la nueva época lo brindaron la caída del Muro de Berlín en 1989, la disolución de la Unión Soviética en 1991 y el consiguiente fin de la Guerra Fría –falazmente rotulado como “fin de la historia” por Francis Fukuyama en *El fin de la historia y el último hombre* (1992).

Quijano, por lo tanto, arribará a la idea de colonialidad buscando abordar dos problemas que a una parte de la intelectualidad regional y a él en particular urgía enfrentar: el retroceso de los partidos y movimientos progresistas y la desorientación de la intelectualidad crítica. Aunque a propósito de ambas cuestiones se asumía que el devenir histórico no podía haber alcanzado un estadio de perpetuo statu quo, no se lograban vislumbrar alternativas de futuro.

Para Quijano la primera problemática atañía al desfondamiento de las izquierdas latinoamericanas (nacionales, populares, vanguardistas, democráticas, guerrilleras, etc.) que, tras el auge revolucionario sesentista, carecían de una respuesta movilizadora eficaz ante el creciente sometimiento de gran parte del continente a una democracia limitada y un capitalismo dependiente conformes con lo que desde 1989 fue conocido como Consenso de Washington. Según el sociólogo peruano, la coyuntura revestía extrema gravedad porque nunca en la historia de América Latina se había perdido de tal forma la

horizontes, antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (2014), a cargo de Danilo Assis Clímaco; y el volumen colectivo *Concurso Internacional de Ensayo Anibal Quijano Obregón* (2021), editado por Jaime Ríos, que reúne los trabajos premiados en el certamen homónimo convocado el año 2020 por la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Entre los proyectos editoriales menos institucionales destacan la antología *Anibal Quijano: textos de fundación* (2014), a cargo de Zulma Palermo y Pablo Quintero; y el volumen colectivo *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Anibal Quijano* (2018), coordinado por Víctor Pacheco.

perspectiva de futuro. En el “Prólogo” (2014) de la profusa antología a su cargo, Danilo Assis Clímaco explica:

“Quijano comprende la derrota sin aceptar su legitimidad o perpetuidad. La década del ochenta es de repliegue y redireccionamiento de fuerzas. Su movimiento reflexivo parece privilegiar dos amplios e interrelacionados temas: el de la identidad latinoamericana [...] y el de las formas de agrupamiento social que la crisis propició o a las que dotó de un nuevo sentido sociológico” (p. 38).

Las modalidades de acción política y social desplegadas en la región durante la que se conoció como “década perdida”, Quijano las trató en escritos como “América Latina: los compromisos del conflicto” (1987) y “Poder y crisis en América Latina” (1991). Y vinculó el análisis de la contingencia política-económica local con el debate sociocultural global propiciado por el discurso posmoderno en textos como “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público (Notas para un debate latinoamericano)” (1988). Así enfatizó la pertinencia política de revisitarse el tema de la identidad latinoamericana, sustancialmente amarrada al devenir del proyecto moderno. Si en el debate modernidad/posmodernidad, Habermas, a partir del opúsculo “Modernidad: un proyecto incompleto” (1981) y su célebre Teoría de la acción comunicativa (1981), lideró la defensa de la modernidad como proyecto inacabado que hallaría en la propia racionalidad moderna –de supuesta validez universal– los insumos para completarse y corregirse, Quijano se alejó del enfoque eurocéntrico y a partir de la casuística continental distinguió entre la modernidad, de la que rescata cierta racionalidad histórica, y la modernización, asociada a la racionalidad instrumental. Agudizó la mirada sobre las paradojas locales, en particular en relación con el poder. Y vislumbró posibilidades emancipadoras con base en otra modernidad, otra racionalidad, una nueva subjetividad y una renovada utopía desde y para Latinoamérica. De este modo enunció ejes de la futura crítica de la colonialidad. En Modernidad, identidad y utopía en América Latina (1988), al posicionarse periféricamente ante el debate modernidad/posmodernidad y de paso actualizar el llamado a la “emancipación mental”, Quijano explica:

“En la cuestión actual de la modernidad está implicado el poder y sus mayores conflictos y en su más amplia escala, mundial. Por eso, aun si se trata de un debate exclusivamente euro-norteamericano, no podría ser indiferente para nosotros. [...] Para América Latina] el debate sobre la modernidad implica volver a mirarse desde una nueva mirada, en cuya perspectiva puedan reconstituirse de otro modo, no colonial, nuestras ambiguas relaciones con nuestra propia historia. Un modo para dejar de ser lo que nunca hemos sido” (p. 45-46).

Este giro culturalista –de corte cuasi posmoderno– Quijano lo politizó al conectarlo parcialmente con los contenidos y cabalmente con el espíritu del dependentismo y el liberacionismo. Por ejemplo, en una entrevista cuyo título anuncia uno de los principales argumentos de la crítica de la colonialidad, “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día” (1991), al referir al vínculo entre cuestiones materiales e intersubjetivas, así como al nexo entre teoría y praxis en el pensamiento latinoamericano, Quijano explica:

“Por los años sesenta, estábamos más ocupados en cambiar la realidad. No es que hubiéramos olvidado que existía un problema de identidad. No, únicamente era que el cambio de la sociedad estaba colocado como un camino a la identidad, no a una identidad fija y estable, sino a una permanentemente abierta en constitución. En tanto que ahora el cambio de la sociedad no es lo que está en debate. Lo central es el problema de la identidad, es decir, quiénes somos. Yo creo que ese divorcio es inconducente, es un callejón sin salida. El postulado es que existe una

identidad que tenemos que descubrir o reconocer. La identidad, es bueno recordarlo, es un proceso, es un proyecto, es un movimiento histórico. Y considero que en ese sentido no es posible definir una identidad, pues ninguna utopía de identidad tiene destino, si la utopía de liberación le es divorciada” (p. 48-49).

La segunda problemática que ocupa a Quijano a fines del siglo pasado remitía a la perplejidad de las ciencias sociales y humanidades latinoamericanas, que tras su apogeo dependentista y liberacionista parecían carentes de método o lenguaje para informar sobre entramados socioculturales que ofrecían inéditas fisonomías. Le preocupaba especialmente el riesgo de homologar la crisis de la teoría social con el derrumbe de todo proyecto transformador. E instó a entender la crisis de la subjetividad contemporánea como una fractura de sus bases epistemológicas, es decir, del eurocentrismo, que reabría el campo a la emergencia de renovados idearios críticos periféricos y localizados. Según Pajuelo:

“Para Quijano, la crisis profunda del conocimiento social de raigambre europea implica también el cuestionamiento de su pretensión de validez universal, lo cual permite redescubrir y reivindicar otras experiencias cognoscitivas, silenciadas durante siglos por la predominancia colonial de los modos europeos de conocer. Tal es el caso de la experiencia histórica y cultural de las sociedades del llamado “tercer mundo”, y específicamente de América Latina” (2002, p. 230).

Las tensiones epistemológicas, teóricas y metodológicas que en el latinoamericanismo evidenció el asedio a la modernidad impulsado por la crisis del capitalismo y la crítica posmoderna, Quijano las trató en publicaciones como “Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles” (1986), “La tensión del pensamiento latinoamericano” (1986), “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina” (1989) y “Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina” (1990). Tematiza, entre otros asuntos, el desafío de lidiar creativa y productivamente con fenómenos y procesos materiales y simbólicos para los que parecía no haber nombre. A propósito de esta producción, Clímaco observa que Quijano recoge de Mariátegui la fusión de mito y logos en una “racionalidad alternativa”: “De esta forma, sus textos de finales de la década del ochenta constituyen integrados, alegres incluso, ejercicios de imaginación histórica y rigurosidad investigativa” (2014, p. 45). Paralelamente, cuando Rita Laura Segato con “La perspectiva de la colonialidad del poder” (2014) introduce la antología Aníbal Quijano. Textos de fundación, compilada por Zulma Palermo y Pablo Quintero, comenta los escritos antes citados señalando que “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 definitiva de la colonialidad” (p. 18).

Final: enunciación de la Colonialidad

En el horizonte de la América Latina de fines del siglo pasado, al repliegue de las fuerzas de izquierda y la perplejidad del pensamiento crítico se sumó una tercera y desafiante variable: la conmemoración del Quinto Centenario de la Invasión de América. La efeméride vino a completar una estructura de sentimiento signada por la creciente

conciencia respecto de Latinoamérica como una experiencia de dominación, cuya liberación continuaba siendo un desafío teórico y político tan pendiente como urgente. En este contexto Quijano produce “Colonialidad y modernidad-racionalidad” (1992).³

Refiriendo a la historia del proyecto moderno, el orden mundial y el actual patrón de poder global, y reeditando la audacia categorial antes exhibida en función de otros debates, Quijano introduce la noción de colonialidad. Primero la diferencia del colonialismo, aunque establece sus vínculos con este. Y explica:

“[Con la conquista de América] Fue establecida una relación de dominación directa, política, social y cultural de los europeos sobre los conquistados de todos los continentes. Esa dominación se conoce como colonialismo. En su aspecto político, sobre todo formal y explícito, la dominación colonial ha sido derrotada en la amplia mayoría de los casos. América fue el primer escenario de esa derrota. Posteriormente, desde la segunda guerra mundial, África y Asia. Así, el colonialismo, en el sentido de un sistema de dominación política formal de unas sociedades sobre otras, parece asunto del pasado. [...] Empero, la estructura colonial de poder produjo las discriminaciones sociales que posteriormente fueron codificadas como “raciales”, “étnicas”, “antropológicas” o “nacionales”, según los momentos, los agentes y las poblaciones implicadas. Estas construcciones intersubjetivas, producto de la dominación colonial por parte de los europeos, fueron inclusive asumidas como categorías (de pretensión “científica” y “objetiva”) de significación ahistórica, es decir como fenómenos naturales y no de la historia del poder. Dicha estructura de poder fue y todavía es el marco dentro del cual operan las otras relaciones sociales, de tipo clasista o estamental. En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial [...] es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las razas, de las etnias o de las naciones en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante. De la misma manera, no obstante que el colonialismo político fue eliminado, la relación entre la cultura europea, llamada también “occidental”, y las otras, sigue siendo una relación de dominación colonial. [...] Consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él” (1992, p. 437-438).

Y a continuación, Quijano precisa:

“La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido. Ella no agota, obviamente, las condiciones ni las formas de explotación y de dominación existentes entre las gentes. Pero no ha cesado de ser, desde hace 500 años, su marco principal” (1992, p. 440).

En resumen, a partir de la trascendental propuesta de Quijano, se entiende que el colonialismo antecede a la colonialidad, pero ésta le sobrevive. El colonialismo no necesariamente conlleva la colonialidad. De hecho, ésta no surgió durante los miles de

³ Este artículo matriz apareció simultáneamente en dos ediciones: en el volumen colectivo *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas* (1992), compilado por Heraclio Bonilla; y en el número 29 de la revista *Perú Indígena* (1992). En este trabajo utilizamos la versión incluida en el libro de Bonilla.

años de procesos coloniales diversos previos a América. Pero la colonialidad sí requiere del colonialismo. No de cualquiera, sino del desarrollado por Europa en y a partir de América. Por tanto, la colonialidad es un producto del colonialismo moderno. Su especificidad no está asociada a las dimensiones materiales características de todo colonialismo histórico, básicamente políticas y económicas, sino a una nueva variable simbólica, intersubjetiva, propia del imaginario, que fue temprana y ejemplarmente expuesta en la Controversia de Valladolid: por primera vez en la historia de la humanidad los invasores-conquistadores-colonizadores dudaron de o bien negaron la condición humana de los invadidos-conquistados-colonizados. Consecuentemente, más allá del específico debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda, para cuando en la doxa colonial se aceptó a los nativos del “Nuevo Mundo” (los indios) como seres humanos, la idea de las diferencias “naturales” –y las consiguientes desigualdades– dentro de la especie ya estaba irremediabilmente instalada (en palabras simples: “el daño ya estaba hecho”). Así emerge la noción de raza, que para Quijano es una piedra angular de la colonialidad, que a su vez está en la base de todas las formas modernas y contemporáneas de dominación y explotación.

Sobre cómo la inédita dominación colonial implementada en América Latina, que fue política y económica y a la vez epistemológica, incidió decisivamente en la configuración del proyecto moderno y su racionalidad, Quijano argumenta:

“Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad-modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad-modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional” (1992, p. 440).

Y concluye:

“La relación entre la cultura europea y las otras culturas se estableció y desde entonces se mantiene como una relación entre “sujeto” y “objeto”. Bloqueó en consecuencia toda relación de comunicación y de intercambio de conocimientos y de modos de producir conocimientos entre las culturas, ya que el paradigma implica que entre “sujeto” y “objeto” no puede haber sino una relación de exterioridad. Semejante perspectiva mental, tan perdurable como su práctica durante 500 años, no podría haber sido sino el producto de una relación de colonialidad entre Europa y el resto del mundo” (1992, p. 443).

Desde esta perspectiva, la crítica de la colonialidad es también evidentemente una crítica de la modernidad. Pero no una crítica sólo epistemológica ni eurocentrada, como la posmoderna, sino una crítica epistémica y periférica, emanada desde la exterioridad moderna. Aquí la categoría colonialidad exhibe como mayor mérito su facultad para develar desde un prisma no eurocéntrico la cara oculta de la modernidad –brutalmente explícita en América Latina desde su inicio. La categoría en cuestión permite demostrar que como parte del mismo proyecto ilustrado de emancipación del sujeto (en realidad, de

ciertos sujetos), se desarrolló otro proyecto igualmente racional-moderno/colonial de dominación y explotación de unos sujetos sobre otros.

Coincidiendo con este horizonte epistemológico, hacia el final de su trabajo matriz, Quijano argumenta a favor de la conceptualización de la colonialidad como base para una praxis liberadora. El primer paso para esto, siendo la crítica de la colonialidad la herramienta indispensable, es la ruptura epistémica. Quijano concluye:

“La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de eso, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer término, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad. La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña también la libertad de todas las gentes; de optar individual o colectivamente en tales relaciones; una libertad de opción entre las diversas orientaciones culturales. Y, sobre todo, la libertad para producir, criticar y cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación” (1992, p. 447).

Este llamado fundacional a una teoría y praxis basada en la crítica de la colonialidad, durante ya casi treinta años ha alentado –mediante desarrollos, tensiones, reelaboraciones, críticas, debates y aperturas– el Pensamiento Decolonial en general, así como numerosos y específicos proyectos y praxis decoloniales.

Referencias

- Bautista, J. J. (2012) Colonialidad del poder, racialización eurocéntrica y clasificación social: un diálogo con el pensamiento de Aníbal Quijano. Hacia la descolonización de la ciencia social latinoamericana: cuatro ensayos metodológicos y epistemológicos (pp. 181-237). La Paz: Rincón Ediciones.
- Bourdieu, P. (2002) Campo de poder, campo intelectual: itinerario de un concepto [1966-1980]. Tucumán: Montessor.
- Cardoso, F. H., Faletto, E. (1977) Post Scriptum a Dependencia y desarrollo en América Latina. *Desarrollo Económico* 17/66, 273-299.
- Chakrabarty, D. (2008) Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia histórica [2000]. Barcelona: Tusquets Editores.
- Clímaco, D. A. (2014) Prólogo. En Quijano, A. Aníbal Quijano: cuestiones y horizontes, antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder (pp. 13-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Descartes, R. (1959) El discurso del método [1637]. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Dussel, E. (1994) 1492: el encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad” [1992]. La Paz: Plural Editores-Universidad Mayor de San Andrés.
- Escobar, A. (2003) Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa* 1, 51-86.
- Fukuyama, F. (1992) El fin de la historia y el último hombre. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- Giddens, A. (1993) Consecuencias de la modernidad [1990]. Madrid: Alianza Editorial.
- Guha, R. (2002) Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial [1983]. Las voces de la historia y otros estudios subalternos (pp. 95-112). Barcelona: Editorial Crítica.
- Habermas, J. (1993) El discurso filosófico de la modernidad [1985]. Madrid: Editorial Taurus.
- Habermas, J. (1998) “Modernidad: un proyecto incompleto” [1981]. En Foster, H. La posmodernidad (pp. 19-36). Barcelona: Editorial Kairós.
- Habermas, J. (1999) Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social [1981]. Madrid: Editorial Taurus.
- Kant, I. (2004) Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? [1784]. ¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia (pp. 81-93). Madrid: Alianza Editorial.
- Koselleck, R. (2012) Historia de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social. Madrid: Editorial Trotta.
- Mariátegui, J. C. (1956) Ensayos escogidos. Lima: Patronato del Libro Peruano.

- Mariátegui, J. C. (2007) Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Martí, J. (2005) Nuestra América [1891]. Nuestra América (pp. 31-39). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mignolo, W. (2016) El lado más oscuro del Renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Sello Editorial de la Universidad del Cauca.
- Pacheco, V. (2018) Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano. Santiago: Editorial Doble Ciencia.
- Pajuelo, R. (2002) El lugar de la utopía: aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder. En Mato, D. Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder (pp. 225-233). Caracas: CLACSO.
- Quijano, A. (1980) Dominación y cultura [1971]. Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú (pp. 17-45). Lima: Mosca Azul Editores.
- Quijano, A. (1984) Arguedas: la sonora banda de la sociedad. Hueso Número 19, 157-162.
- Quijano, A. (1986a) La tensión del pensamiento latinoamericano. La Torre XXXIV/131-132-133, 163-171.
- Quijano, A. (1986b) Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles. David y Golliath XVI/49, 40-45.
- Quijano, A. (1987) América Latina: los compromisos del conflicto. En Silva, J. Paz, seguridad y desarrollo en América Latina (pp. 143-156). Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Quijano, A. (1988a) Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, A. (1988b) Otra noción de lo privado, otra noción de lo público (Notas para un debate latinoamericano). Revista de la CEPAL 35, 101-115.
- Quijano, A. (1990a) La nueva heterogeneidad estructural de América Latina [1989]. Hueso Número 26, 8-33.
- Quijano, A. (1990b) Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina. Revista de Sociología 6/7, 11-26.
- Quijano, A. (1991a) La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día. ILLA: Revista del Centro de Educación y Cultura 10, 42-57.
- Quijano, A. (1991b) Poder y crisis en América Latina. Páginas 109, 40-59.
- Quijano, A. (1992) Colonialidad y modernidad-razionalidad. En Bonilla, H. Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas (pp. 437-447). Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Quijano, A. (2007) José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate [1979]. En Mariátegui, J. C. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (pp. IX-CXII). Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Quijano, A. (2014a) Aníbal Quijano: cuestiones y horizontes, antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2014b) Aníbal Quijano: textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ríos, J. (2021) Concurso Internacional de Ensayo Aníbal Quijano Obregón. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología.
- Rodó, J. E. (1976) Ariel [1900]. Ariel / Motivos de Proteo (pp. 1-56). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Rostow, W. W. (1963) Las etapas del crecimiento económico: un manifiesto no comunista [1960]. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Said, E. (1990) Orientalismo [1978]. Madrid: Ediciones Libertarias/Prodhifi.
- Segato, R. L. (2014) La perspectiva de la colonialidad del poder. En Quijano, A. Aníbal Quijano: textos de fundación (pp. 15-43). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Stein, S., Stein, B. (1993) La herencia colonial de América Latina [1970]. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Williams, R. (1997) Marxismo y literatura [1977]. Barcelona: Ediciones Península.