

El lugar de la utopía aportes de Anibal Quijano sobre cultura y poder	Titulo
Pajuelo Teves, Ramón - Autor/a;	Autor(es)
Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder	En:
Buenos Aires	Lugar
CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales	Editorial/Editor
2002	Fecha
	Colección
Poder; Cultura;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100916025112/20pajuelo.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Latin American Council of Social Sciences



El lugar de la utopía aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder

Ramón Pajuelo Teves*

En el panorama del pensamiento social latinoamericano de las cuatro últimas décadas, la obra de Aníbal Quijano constituye una de las más destacadas interpretaciones teórico-políticas sobre la peculiaridad histórica, los rasgos contemporáneos y las tendencias de futuro del subcontinente. Su insistencia en la búsqueda de una perspectiva crítica de conocimiento social, elaborada desde la específica trayectoria histórica, social y cultural de América Latina, se expresa en la originalidad y audacia de su pensamiento, el cual destaca por la confluencia de solidez teórica y crítica radical del poder. Ha sido notable su influencia sobre muchos intelectuales y militantes políticos de diversos países, a través de las numerosas publicaciones de sus trabajos, pero sobre todo mediante su participación directa en innumerables debates, seminarios y conferencias realizadas a lo largo y ancho de América Latina desde inicios de los años 60.

En la trayectoria intelectual de Quijano pueden distinguirse tres momentos temático-cronológicos centrales:⁽¹⁾ El primero de ellos, en torno de los intensos debates sobre la teoría de la dependencia, a lo largo de los años 60 y 70, durante los cuales hizo parte de la pléyade de intelectuales latinoamericanos fundadores de dicha teoría⁽²⁾. Un segundo momento cubre de manera especial los temas de identidad, modernidad, estado y democracia, sobre todo durante los años 80 (Quijano,1980,1984,1987,1988,1990,1991a,1997). El tercero se inicia en la década de los 90, prolongándose hasta el presente, y comprende sus reflexiones sobre eurocentrismo, colonialidad, nación y globalización (Quijano,1991b,1993,1994,1997,1998a, 1998b,1999a, 1999b,1999c,2000a, 2000b,2000c,2001a,2000b;Quijano y Wallerstein,1992).

Tomando como trasfondo esos momentos temático-cronológicos reconocibles en su obra, este texto revisa sus aportes sobre cultura y poder, destacando aquellos temas referidos a los problemas y perspectivas de la experiencia cultural latinoamericana, los cuales comprenden sus reflexiones sobre el proceso de cholificación; cultura y dominación; modernidad e identidad; eurocentrismo y colonialidad.

Cholificación y conflicto cultural

A mediados de los 60, Quijano escribe la monografía “La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana” (Quijano,1964). El texto buscó elaborar un marco interpretativo del proceso de surgimiento de un nuevo sector social y cultural en la sociedad peruana, denominado el grupo “cholo”:

[...] el cholo en el Perú, es un grupo social en proceso de desarrollo que emerge desde la masa indígena servil o semi-servil de las haciendas, y de las “comunidades indígenas”, cuya situación social no está claramente estructurada y definida, porque no están definidas las normas y los estándares de diferenciación social. Participa, por eso, al mismo tiempo y de manera combinada y superpuesta, de la condición de “casta” y de la condición de “clase social”, sin ser ya la una y sin ser del todo la otra. Por todo ello, es un fenómeno que revela, profundamente, la naturaleza de la sociedad de transición (Quijano,1980:68-69).⁽³⁾

Más que el reconocimiento de la emergencia del cholo como grupo social en ascenso, desgajado de las capas indígenas y diferenciado de los tradicionales sectores mestizos y señoriales, la novedad del ensayo radicó en la búsqueda de un nuevo enfoque teórico, y en el señalamiento de la masividad y sentido hipotético del proceso, el cual es entendido como tendencia hacia la formación de una nueva cultura en el Perú.

Diferenciándose de otros autores que trataron con anterioridad el fenómeno de lo cholo,⁽⁴⁾ Quijano busca elaborar una explicación teórica distanciada de los moldes positivistas, funcionalistas y culturalistas entonces predominantes, por lo cual —como él mismo lo reconoce después— el resultado fue “un ejercicio a caballo entre el lenguaje y las categorías de la sociología convencional y una ideología intentada de izquierda” (1980:12). A pesar de ello, el texto logra sugerir dos asuntos centrales en el posterior debate latinoamericano, sobre todo de los años 60 y 70: la cuestión de la *dependencia* y la cuestión de la *heterogeneidad*.

En abierta discusión con la “teoría de la modernización” —que por entonces era aún el modelo teórico predominante en los estudios sobre el cambio social—, Quijano propone que la especificidad de la realidad peruana y latinoamericana requiere la formulación de un enfoque teórico particular.⁽⁵⁾ Critica la visión dicotomía y cerrada del cambio social, que presenta el cambio social como un inevitable trayecto desde la tradición hacia la modernización, proponiendo en cambio la existencia de un cuadro social y cultural mucho más complejo, definido por el carácter transicional de aquellas sociedades en las cuales coexisten elementos de diversa procedencia histórica, que no han podido sedimentar en una matriz cultural común. Se introduce así la noción “sociedad de transición”, a fin de nombrar esta situación de permanente inestabilidad social y cultural, propia de sociedades emergidas de situaciones coloniales, como ocurre en el caso latinoamericano, y específicamente en el Perú. En tal contexto, el conflicto cultural presenta rasgos particulares, pues:

La sociedad así integrada tenía que ser, necesariamente, extremadamente conflictiva, no solamente en la forma normal en que es conflictivo todo sistema de dominación social, sino sobre todo porque no era posible una cultura global común a todos los miembros del sistema. Se puede decir, por eso, que el elemento característico de esta sociedad era y es el conflicto cultural, agudizado por llevarse a cabo dentro de un sistema de dominación social (1980:53).

Dominación y conflicto cultural son entendidos como elementos inherentes al carácter de la “sociedad de transición”, en la que se agitan múltiples elementos socioculturales de diverso origen histórico —prehispánico, colonial y republicano—, sin lograr constituir un horizonte cultural común, y que bajo las condiciones del sistema de dominación social adoptan rasgos extremos de conflictividad.

Bajo tales condiciones, los procesos de cambio generados por la modernización capitalista de la sociedad, no generan el tránsito hacia la modernización social y cultural del país, sino que activan diversas tendencias de cambio, entre las que destacan las siguientes: “a) la “modernización” que afecta a la sociedad global y particularmente a la población que participa en la cultura occidental criolla; b) la “aculturación”, que afecta a una parte de la población indígena y chola y c) la “cholificación” que afecta a parte de la población indígena” (1980:70).

Así, la cholificación implica un proceso estructural de cambio, consistente en el surgimiento de un nuevo grupo sociocultural: el cholo, como consecuencia del impacto de los procesos de modernización —urbanización, industrialización, migración, alfabetización, movilización social, etc.— sobre el conjunto de la sociedad, y específicamente sobre sus segmentos rurales tradicionales.⁽⁶⁾ Sin embargo, bajo las condiciones peculiares del desarrollo capitalista dependiente, el grupo cholo no se integra plenamente al sector “modernizado” o “urbano” de la sociedad, constituyendo, más bien, una “cultura de transición” (1980:69).

La autonomía teórica del pensamiento de Quijano, le permite interpretar el proceso de cholificación como una tendencia hacia la formación de una cultura mestiza original en el Perú, pues lo cholo “ya no es solamente una etapa en el camino de la aculturación, sino que se desarrolla en gran parte siguiendo una tendencia a la formación de una estructura cultural distinta de las que están en conflicto” (1980:79). Más que un proceso de “aculturación”, “mestizaje” o “hibridación”, lo cholo significa el surgimiento de una vertiente cultural nueva, inédita en la sociedad peruana, por lo cual el autor no ocultó su entusiasmo, señalando que “lo propiamente peruano en la cultura nacional es el elemento cholo” (1980:110).

Las posibilidades y conflictos de ese acelerado proceso de integración de elementos culturales de diverso origen histórico y social, se hacen particularmente visibles en algunos escenarios neurálgicos de la modernización que trastoca el conjunto del país, como el Valle del Mantaro en la sierra central, la ciudad pesquera de Chimbote en la costa norte, o la vieja Lima, rodeada de arenales inmensos que rápidamente son habitados por centenares de miles de migrantes. La cultura chola, logra integrar elementos de antigua raigambre andina —como la reciprocidad, la solidaridad y el sentido comunitario de igualdad— con otros relacionados a las reglas del juego propias de la modernización capitalista, la expansión mercantil y el acelerado crecimiento urbano. De allí que lo cholo asomaba como una cultura diferenciada de aquellas correspondientes a los sectores indios (cultura tradicional indígena), o a los sectores dominantes de la sierra (cultura gamonal-terrateniente) y de la costa (cultura criollo-oligárquica).

Tres décadas y media después, Quijano (1999a) ha retomado la discusión de dicho fenómeno, sosteniendo que expresaba, efectivamente, la tendencia hacia la constitución de una nueva experiencia cultural en el Perú, pero que en los años 70 —bajo la influencia de la cooptación velasquista sobre los procesos de cambio social— no logró las posibilidades de desarrollarse como un núcleo propio de producción cultural.⁽⁷⁾

Cultura y dominación

Varios años después, en el primer número de la Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, editada por FLACSO, se publica el ensayo “Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)” (Quijano,1971a). Aunque la distancia con el trabajo sobre lo cholo es poca en términos cronológicos, resulta muy significativa en términos teóricos, pues el razonamiento de Quijano se inscribe de manera plena en términos de la teoría de la dependencia.⁽⁸⁾

El texto se propone estudiar el problema de la participación cultural desde una perspectiva latinoamericana, buscando “desocultar los factores y los mecanismos que condicionan las actuales relaciones culturales”(Quijano,1980:20).⁽⁹⁾ Es decir, se plantea el problema de la participación cultural como un asunto relacionado con el sistema de dominación social y cultural existente. Distanciándose de aquellas corrientes teóricas que consideran a la cultura como mero epifenómeno de factores estructurales, y también de aquellas que la conciben como un ente abstracto, autodeterminado y separado del conjunto social mayor, Quijano propone que la “determinación” de las relaciones culturales es resultado de las relaciones de poder existentes en la sociedad:

[...] tanto en el marco de una determinada sociedad o formación histórico-social, como dentro del emergente sistema universal de interdependencia, la estructura de las relaciones entre las culturas y entre los portadores de ellas, es definida por las relaciones de poder social. Lo que, por su parte, significa que los procesos de conflicto y de cambio en el interior del orden cultural, están asociados a los procesos equivalentes en el interior del orden social, tanto a nivel nacional como internacional (1980:35).

El problema del cambio cultural ya no se plantea como efecto de las transformaciones ocurridas en otros ámbitos de la sociedad —sean económicos, sociales o políticos— de la sociedad, sino como resultado de la interrelación entre dominación y cultura:

El proceso de cambio en el orden cultural resulta de la interrelación de factores que residen en la matriz social básica y sus implicaciones sobre el orden cultural y de factores que residen dentro del propio universo de la cultura. Pero, la lógica que guía estos procesos es privativa de la cultura, y su relación con la que regula los procesos de cambio en la matriz social básica, está mediada por múltiples engranajes de mecanismos y factores (1980:31).

A fin de comprender dicha dinámica, el texto introduce los conceptos de “heterogeneidad cultural” y “dependencia cultural”. La noción de “heterogeneidad cultural” describe 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 entre la “cultura dominante” propia de los sectores sociales dominantes, y las “culturas dominadas” correspondientes a los grupos dominados (1980:28). De manera precisa, la “heterogeneidad cultural” se concibe como expresión de la heterogeneidad que caracteriza la propia estructura de la sociedad, que en el debate latinoamericano de esos años se denominó como “heterogeneidad histórico estructural”:

Determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos estructuralmente, no sólo en cuanto a los elementos que las constituyen, a su modo de ordenamiento interno, sino también a su orientación valórico-cognitiva básica. Tal, por ejemplo, el caso de las sociedades coloniales en el territorio que hoy es América Latina, en las regiones andina y mesoamericana, o en ciertas sociedades africanas y asiáticas de la actualidad. En este proceso de dominación, las sociedades preexistentes fueron integradas y como resultado fueron emergiendo nuevas formaciones histórico-sociales cuya característica central, dentro de la problemática que aquí interesa, es la heterogeneidad estructural básica en todas las dimensiones, y de manera particular en la dimensión de la cultura (1980:28). ⁽¹⁰⁾

Resulta importante destacar, como el mismo Quijano ha señalado repetidamente (1991c,1979b), que fue José Carlos Mariátegui quien concibió por primera vez a la sociedad peruana como una totalidad heterogénea. La idea de heterogeneidad representa nada menos que el “hallazgo básico de la investigación mariateguiana” (1979b:58)⁽¹¹⁾. Considero que el contrapunto del pensamiento de Quijano con la obra de Mariátegui, iniciado muy tempranamente (Mariátegui,1956) —cuando todavía subsistía el veto político de la III internacional y del propio Partido Comunista Peruano al llamado “mariateguismo”—, y continuado durante décadas (Mariátegui,1991), es el factor que le permite trascender la influencia de los modelos eurocéntricos de conocimiento —como el positivismo, funcionalismo, estructuralismo, materialismo histórico y dialéctico— elaborando una perspectiva autónoma reconocible en toda su obra.

De otro lado, la noción de “dependencia cultural” se refiere a la influencia mutiladora que ejerce la dominación sobre la capacidad creativa y de elaboración cultural de los grupos sociales dominados. En tanto rasgo central de las sociedades latinoamericanas, la situación de dependencia no origina solamente fenómenos de orden social —como la marginalización— sino también la formación de una “cultura dependiente”:

La dependencia estructural de las formaciones sociales sometidas a la dominación imperialista, no está presente solamente en el proceso de marginalización social de creciente grupos, sino también en otro fenómeno cuyo estudio apenas comienza, en América Latina por lo menos: la emergencia de una “cultura dependiente” en tanto que adhesión fragmentaria a un conjunto de modelos culturales que los dominadores difunden, en un proceso en el cual se abandonan las bases de la propia cultura sin ninguna posibilidad de

interiorizar efectivamente la otra. Como si alguien olvidara su idioma y no lograra nunca aprender suficientemente ningún otro (1980:38).

Estas formulaciones permiten al autor sustentar la tesis de que la participación cultural es un asunto de las relaciones entre dominación y cultura, y no un problema de gestión cultural en las relaciones entre “cultura” y público. Para Quijano, la superación de los obstáculos que impiden la participación cultural, requiere la democratización de las relaciones culturales entre los diversos grupos sociales, pues “no sólo será necesario que cambien el orden social y el orden de la cultura, sino que todo ello ocurra de un modo en que se ensanche permanentemente la autonomía de los hombres” (1980:45). Es decir, se trata de un problema de liberación social, que implica la transformación de las relaciones entre cultura y poder.

Modernidad, identidad y utopía

En *Modernidad, identidad y utopía en América Latina* (Quijano,1988a), se plantea el debate sobre la “crisis de la modernidad” a partir de un “enfoque latinoamericano” que destaca la crisis general de la subjetividad contemporánea, buscando delimitar sus problemas y posibilidades. Quijano defiende la vigencia de la *racionalidad histórica* constituida con la modernidad, y arremete frontalmente contra la primacía de la *racionalidad instrumental*, evidenciada en el resurgimiento del pensamiento neoconservador y sus variantes asociadas al “neoliberalismo”, “antimodernismo” y “postmodernismo”. Ante la falsa disyuntiva entre capitalismo y socialismo realmente existente —que para él representan dos variantes de la misma *racionalidad instrumental*— postula la existencia de una *racionalidad utópica* alternativa, encarnada de manera particular en la historia e identidad de América Latina. Desde esta orilla del mundo el debate sobre la modernidad implica, por ello,

[...] 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 (1988:46).

El texto critica las mistificaciones eurocéntricas, destacando la modernidad no fue resultado de la historia europea en sí misma, sino más bien del conjunto de transformaciones ocurridas en todo el mundo desde el inicio de la expansión colonial europea, y más precisamente desde la conquista y colonización de América:

La modernidad como categoría se acuña, ciertamente, en Europa y particularmente desde el siglo XVIII. Empero, fue una resultante del conjunto de cambios que le ocurrían a la totalidad del mundo que estaba sometido al dominio europeo, desde fines del siglo XV en adelante. Si la elaboración intelectual de esos cambios tuvo a Europa como su sede central, eso corresponde a la centralidad de su posición en esa totalidad, a su dominio (1980:11).

El surgimiento de la modernidad, como fuente de una nueva racionalidad, tiene pues una relación directa y entrañable con la constitución histórica de América Latina (1988:11). Tres factores resultan decisivos en dicho proceso: a) el rol de la producción metalífera americana, como base de la acumulación originaria y la formación de la economía mundial capitalista; b) la presencia de América en el imaginario utópico europeo de los siglos XVI-XVII; y c) la activa participación latinoamericana en el movimiento de la ilustración a lo largo del siglo XVIII.

El segundo de estos factores resulta clave, ya que implicó una verdadera mutación de la representación del tiempo y de la historia en la imaginación europea, debido a lo cual “se produce el desplazamiento del pasado, como sede de una para siempre perdida edad dorada, por el futuro como la edad dorada por conquistar o por construir” (1988:12). Emerge, así, una utopía de liberación, una nueva *racionalidad histórica* como base de la modernidad, cuyos rasgos principales son:

[...] la desacralización de la autoridad en el pensamiento y en la sociedad; de las jerarquías sociales, del prejuicio y del mito fundado en aquel; la libertad de pensar y de conocer; de dudar y de preguntar; de expresar y de comunicar; la libertad individual liberada de individualismo; la idea de la igualdad y de la fraternidad de todos los humanos y de la dignidad de todas las personas (1988:33).

Dicha *racionalidad histórica* es confrontada por Quijano con aquella ligada a la expansión imperial noreuropea, que —siguiendo a Horkheimer— denomina como *racionalidad instrumental*. Se trata de aquella racionalidad constituida como expresión del desplazamiento de las primigenias promesas de la modernidad ante el ascenso de la hegemonía imperial inglesa, bajo cuyo manto logra cristalizarse e imponerse, sobre todo desde fines del siglo XVIII y a lo largo del XIX. La versión oscurantista de la ilustración, básicamente nor-europea (Locke, Hume, etc.), se impone de ese modo sobre su versión liberadora, básicamente mediterránea (Voltaire, Rousseau, Diderot, etc.), encarrilando la conciencia europea a las necesidades del poder capitalista ya plenamente constituido. De ese modo, la asociación entre razón y liberación, propia de la *racionalidad histórica*, es eclipsada por la asociación entre razón y poder, propia de la *racionalidad instrumental*. Ello implicó una verdadera “metamorfosis de la modernidad” (1988:51), con consecuencias profundas en América Latina, pues la prolongación de la dominación colonial logró revestirse de ropajes liberales, convirtiendo la noción de “modernidad” en una ideología legitimadora de las jerarquías, y la quimera de la “modernización” en un remedo de occidentalización disociado completamente de toda noción de libertad, igualdad o fraternidad, y de la propia experiencia histórica latinoamericana.

Para Quijano, la identidad latinoamericana se halla encerrada en esas encrucijadas, en medio del conflicto entre la seducción occidental y las reverberaciones de su propia historia:

[...] no se trata solo de que leemos libros europeos y vivimos en un mundo por completo diferente. Si sólo así fuera, seríamos apenas “europeos exiliados en estas salvajes pampas”, como se han definido muchos o tendríamos como única aspiración ser admitidos como europeos, o mejor yanquis, como es sin duda el sueño de otros muchos. No podríamos, en consecuencia, dejar de ser todo eso que nunca hemos sido y que no seremos nunca (1988:60)

Ese dilema se relaciona estrechamente con la constitución heterogénea, conflictiva y discontinua de la sociedad y la cultura en América Latina, uno de cuyos rasgos es la inexistencia de un universo intersubjetivo compuesto por “materiales ya plenamente sedimentados(1988:59). De allí que el imaginario, la sensibilidad, la propia elaboración intelectual latinoamericana, muestran lo que Quijano denomina “tensión de la intersubjetividad”: como la cultura está constituida por múltiples elementos que le otorgan su riqueza, variedad y densidad, pero cuyas “contraposiciones abiertas no han terminado de fundirse del todo en nuevos sentidos y consistencias” (1988:59), se trata de un magma de sentidos culturales e históricos en permanente tensión y conflicto, pues:

[la] relación tensional entre el pasado y el presente, la simultaneidad y la secuencia del tiempo de la historia, la nota de dualidad en nuestra sensibilidad, no podrían explicarse por fuera de la historia de la dominación entre Europa y América (1988:63).

Lo específico de la identidad latinoamericana resulta ser la existencia de un complejo y discontinuo proceso de reelaboración de los elementos simbólicos que la constituyen, pues cada vez que las bases del poder logran ser corroídas por las luchas de los dominados, “se hacen originales, de nuevo, los elementos básicos de nuestro universo de subjetividad. Con ellos se va constituyendo una nueva utopía, un sentido histórico nuevo, una propuesta de racionalidad alternativa” (1988:64).

La encrucijada de sentidos históricos que conforma el carácter tensional y conflictivo de la subjetividad latinoamericana, se expresaba así en la contraposición de dos tendencias contrapuestas: aquella que se dirige hacia la reoriginalización de símbolos, sonidos, colores y sentidos culturales; o

aquella que tienden a prolongar la dependencia cultural. La primera de ellas revela —sobre todo mediante la creación estética— la vigencia de la racionalidad histórica y su formidable proyecto de asociación entre razón y liberación, originado en el propio curso de la modernidad. La elaboración estética se reencuentra, de ese modo, con la formulación de conocimiento, prefigurando una nueva utopía de reconstitución del sentido histórico de la sociedad (Quijano,1990).

Eurocentrismo y colonialidad

En el tránsito de los años 80 a los 90, Quijano (1988b) elabora una importante reflexión sobre el significado de la crisis del conocimiento social —específicamente de la famosa “crisis de paradigmas”— para el debate y la investigación latinoamericana. Plantea que se trata de una crisis de la propia subjetividad contemporánea, desatada como parte de la mutación de todo un período histórico: aquel asociado a la modernidad europea, cuyo agotamiento envuelve también los fundamentos epistemológicos que sustentaron la hegemonía de los modelos europeos de conocimiento, impuestos en todo el mundo desde el siglo XIX. Dichos fundamentos en crisis son los siguientes:

[...] el carácter “objetivo” del conocimiento; la idea orgánica de la totalidad; la relación mecánica entre estructura y procesos; la idea de la invariancia de las relaciones de determinación; de la invariancia de las estructuras últimas; la constitución “objetiva” de las categorías, etc.(Quijano,1988b:9).

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. En ese contexto, signado por el agotamiento del orden de posguerra, la crisis de los socialismos realmente existentes y la caída del muro de Berlín, Quijano logra formular una crítica profunda del eurocentrismo, desarrollando además la noción de “colonialidad del poder”. Ambos asuntos ocupan el centro de su pensamiento a lo largo de la década de los 90.

El eurocentrismo consiste en un modo de comprender e interpretar las diversas experiencias históricas de las sociedades no europeas, de acuerdo a las características y trayectoria particular de la historia europea, la cual es convertida, así, en un modelo de interpretación de alcance y validez universal. Las características epistemológicas del eurocentrismo, como perspectiva de conocimiento estrechamente relacionada con la expansión del colonialismo, son las siguientes:

[...] visión dual y antinómica de la realidad, de exterioridad entre “sujeto” y “objeto” de conocimiento, de unilinealidad y unidimensionalidad del razonamiento, de adjudicación de identidades ontológicas originales a los “objetos”, el modo de constituir unidades de sentido o “totalidades” en esos términos (Quijano, 1997: 144).

El ensayo “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (Quijano,1992), publicado en el marco de los debates sobre los 500 años de la conquista europea de América, recoge por primera vez la elaboración de Quijano alrededor del problema de la colonialidad. Como el propio autor anota:

Colonialidad es un neologismo necesario. Tiene respecto del término colonialismo, la misma ubicación que modernidad respecto del modernismo. Se refiere, ante todo, a relaciones de poder en las cuales las categorías de “raza”, “color”, “etnicidad”, son inherentes y fundamentales (Quijano,1993a)

La noción de colonialidad del poder se refiere a la prolongación contemporánea de las bases coloniales que sustentaron la formación del orden capitalista, pues en la actualidad, “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” (Quijano,1992:12).

La colonialidad del poder implicó la imposición de una clasificación social perversa sobre las diversas poblaciones y culturas del mundo, a partir de criterios raciales que terminaron regulando el acceso a trabajo, recursos, territorios, identidad, etc. Quijano (1993a, 1999b) destaca el rol de la idea de “raza” en la conformación y el mantenimiento de la colonialidad del poder, debido a que fue el más eficaz instrumento de clasificación y dominación impuesto a escala mundial:

El racismo y el etnicismo fueron inicialmente producidos en América y reproducidos después en el resto del mundo colonizado, como fundamentos de la especificidad de las relaciones de poder entre Europa y las poblaciones del resto del mundo. Desde hace 500 años, no han dejado de ser los componentes básicos de las relaciones de poder en todo el mundo (Quijano,1993a:167).

La idea de “raza” venía, probablemente, formándose durante las guerras de “reconquista” en la península ibérica. En esas guerras, los cristianos de la contrarreforma amalgamaron en su percepción las diferencias religiosas con las fenotípicas. Es difícil explicar de otro modo la exigencia de “certificados de limpieza de sangre” que los vencedores establecieron contra musulmanes y judíos. Pero como sede y fuente de relaciones sociales y culturales concretas fundadas en diferencias biológicas, la idea de “raza” se constituyó junto con América, como parte de un mismo movimiento histórico, el sistema-mundo del capitalismo colonial, junto con Europa como centro de este sistema y de la modernidad (Quijano,1999a:197, nota 1).

Con base en la noción de “raza”, se instituye la creencia en la existencia—supuestamente “natural” o biológica— de diferentes “razas” inferiores y superiores. Así, la formulación científica de la idea de “raza” en el contexto de la ilustración europea, representó uno de los momentos claves del eurocentrismo, pues la producción de conocimiento se desarrolló desde entonces como parte de la reproducción de la colonialidad del poder. ⁽¹²⁾

El eurocentrismo se instala, de esa manera, como la “racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica, colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo” (Quijano,2000:218). ⁽¹³⁾

El conjunto del mundo capitalista, tramado con la colonialidad, emerge como una novedad histórica en la medida que logra configurar un “moderno sistema-mundial” durante los siglos posteriores a la conquista de América (Quijano y Wallerstein,1992). Eurocentrismo y colonialidad del poder son entendidos, de esa manera, como los componentes centrales e indivisibles de un único proceso: la formación, desde 1492, de un sistema mundial de poder capitalista, colonial y eurocentrado (Quijano,2001).

La novedad histórica de ese patrón de poder no radica solamente en su alcance mundial, ya que tiene su formación presenta otras características adicionales, entre las cuales destacan: a) su heterogeneidad, pues en torno de la impronta dominante del capital logra articular elementos y lógicas de origen diverso, como el salario, servidumbre, esclavitud, reciprocidad, pequeña producción mercantil simple, etc.; b) la formación de nuevas identidades sociales a partir de la idea de “raza”, tales como “indio”, “negro”, “blanco”, mestizo”, etc., que permiten clasificar a la población bajo criterios coloniales; y c) la constitución de nuevas categorías geo-históricas (“Oriente”, “Occidente”, “América”, “Europa”, “África”, etc.), que permiten hacer efectiva la anexión colonial de territorios extensos y diversos en un único sistema-mundial de poder capitalista fundado en la colonidad. ⁽¹⁴⁾

Ámbitos de un nuevo debate cultural

Son muchos los ámbitos de la experiencia cultural latinoamericana que la noción de colonialidad del poder desoculta, posibilitando renovadas perspectivas de análisis y debate. El primero de ellos es el correspondiente al plano del conocimiento. La búsqueda de una forma distinta

de conocer, realmente liberada de las nefastas herencias de la colonialidad y el eurocentrismo, implica una profunda descolonización epistémica de nuestras maneras de elaborar sentidos históricos y reconocernos en el mundo. Se trata de un paso esencial en el camino mucho más largo de reencuentro y reappropriación de aquellas promesas que originaron la utopía de una nueva racionalidad liberadora.⁽¹⁵⁾

En segundo lugar, puede mencionarse el ámbito referido a las identidades. En la medida que la imposición del poder colonial significó la feroz represión y despojo de la subjetividad propia de los pueblos y culturas colonizadas, implicó también la imposición violenta de la hegemonía cultural dominante. Los dominados fueron obligados a mirarse con los ojos de los dominadores, ocultando sus propias identidades bajo el ropaje de los códigos europeos, sincretizándolas con ellos, o simplemente asumiendo como suya la identidad colonizadora, con mayor o menor intensidad en cada caso y lugar particular, dependiendo de la peculiar densidad histórica y la variable intensidad de los procesos sociodemográficos ocurridos en los diferentes espacios coloniales latinoamericanos y caribeños.⁽¹⁶⁾ Esas disyuntivas constituyen el factor central del carácter conflictivo, heterogéneo e inacabado de la identidad latinoamericana. En implica la necesidad de una renovada búsqueda de sentidos humanos e históricos reconciliados con la utopía de una nueva asociación entre las gentes y sus culturas.

En tercer lugar, en estrecha relación con el problema anterior, destaca el tema del conflicto cultural. La noción de colonialidad del poder permite comprender las profundas dimensiones del conflicto crucial en la subjetividad latinoamericana: la disyuntiva entre la recreación permanentemente de los elementos culturales propios de los colonizados, de un lado; o la imposible conversión de lo propio en europeo, a través de su eterna imitación, de otro. Ese conflicto comprende al conjunto de las relaciones de poder en la sociedad, pero es en el plano cultural —en la tensión de la subjetividad— que adquiere sus rasgos más profundos y terribles, pues:

[...] impregna nuestra más profunda experiencia histórica, porque no solamente subyace en la raíz de nuestros problemas de identidad, sino que atraviesa toda nuestra historia, desde el comienzo mismo de la constitución de América, como una tensión continua de la subjetividad(1999a:99).⁽¹⁷⁾

Todas estas cuestiones remiten al asunto de las perspectivas de futuro. En la experiencia cultural latinoamericana, destaca la búsqueda recurrente de la reoriginalización: la conformación de un horizonte cultural enteramente nuevo, compuesto por la reelaboración permanente de los elementos simbólicos de origen europeo y nativo. Los momentos y manifestaciones de este proceso son múltiples: desde el arte barroco hasta la narrativa del realismo mágico; desde la religiosidad indígena colonial hasta la música popular actual, entre otros momentos, formas y lugares concretos. Se trata de una permanente subversión cultural que, desde el plano más profundo de la subjetividad (las maneras de sentir y de soñar), vincula la cotidianeidad con el pasado y el futuro, brindando proyectos colectivos y sentidos históricos nuevos. La utopía latinoamericana, de esa manera, reverbera siempre desde el plano de la producción estética, justamente porque es en la subjetividad que se comienza a vislumbrar todo proyecto de liberación social (Quijano,1990).

Son muchas otras las cuestiones referidas a los problemas centrales de América Latina que la noción de colonialidad del poder permite asumir desde una nueva mirada, tal como lo ejemplifican los diferentes trabajos que el propio Quijano ha venido elaborando a lo largo de la última década ⁽¹⁸⁾. El itinerario múltiple de sus contribuciones y hallazgos, muestra la riqueza y vigencia del pensamiento crítico latinoamericano, de donde proviene, sin duda, su insistencia en la búsqueda de una comprensión histórica y totalizadora de los distintos procesos y fenómenos. Pero es su definida opción ética contra el poder, en todas sus ramificaciones, formas y lugares posibles, lo que otorga a sus contribuciones una profunda significación política y humana. Conocimiento, ética y política no son, de esa manera, horizontes separados, sino que constituyen un espacio vital y cognoscitivo que construye, incesantemente, el lugar de la utopía.

Referencias bibliográficas

Amin, Samir (1989) *El eurocentrismo*. México: S. XXI Editores

Arguedas, José María (1964) *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima: UNMSM

Bourricaud, Francois (1954) "Algunas características originales de la cultura mestiza del Perú contemporáneo". *Revista del Museo Nacional*, Vol. XXIII. Lima.

Bourricaud, Francois (1968) *Cambios en Puno*. México: Instituto Indigenista Interamericano

Collar, Ramón (seudónimo de Aníbal Quijano) (1968) "El golpe militar en el Perú en el contexto de la crisis peruana y latinoamericana". *Cuadernos de ciencias sociales*. Centro de Estudiantes de Ciencias Sociales-Centro de Estudiantes de Historia, UNMSM. Lima, octubre, mimeo.

Coronil, Fernando (1996) "Beyond Occidentalism: towards nonimperial geohistorical categories". *Cultural Anthropology*, Vol. 11, Nro. 1, Febrero.

Dussel, Enrique (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo". En Edgardo Lander (ed.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Escobar, Gabriel (1947) *Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza*. Lima: IEP 1973.

Franco, Carlos (1991) *La otra modernidad*. Lima: CEDEP.

García, Uriel (1930) *El nuevo indio*. Lima: Editorial Universo, 1973.

Lander, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

Mangin, William (1959) "Estratificación social en el callejón de huaylas". *Revista del Museo Nacional*, Vol. XXIV, Lima.

Mariátegui, José Carlos (1956) *Ensayos escogidos*. Selección de Aníbal Quijano. Lima: Populibros peruanos.

_____ (1991) *Textos básicos*. Selección, prólogo y notas de Aníbal Quijano. Lima: FCE.

Matos Mar, José (1984) *Desborde popular y crisis del estado*. Lima: IEP.

Mignolo, Walter (1999) "Colonialidad del poder y diferencia colonial". *Anuario Mariáteguiano*, Vol. IX, Nro. 10. Lima.

Nugent, José Guillermo (1992) *El laberinto de la choledad*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Quijano, Aníbal (2001) "Colonialidad del poder, globalización y democracia". En: www.urbared.ungs.edu.ar/textos/aquijano.doc.

_____ (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.

- _____ (1999a) "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En: Santiago Castro Gómez, Oscar Guardiola-Rivera y Carmen Millán (eds.): *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales "Pensar", Pontificia Universidad Javeriana.
- _____ (1999b) "Qué Tal Raza". En: *Familia y cambio social*. Lima: CECOSAM.
- _____ (1998a) "La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana". En: Roberto Briceño León y Heinz Sonntag (eds.): *Pueblo, época y desarrollo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1998b) "Fujimorismo y populismo". En: Felipe Burbano de Lara (ed.): *El fantasma del populismo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1997) "Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas". En: Helena Gonzáles y Heidulf Schmidt (organizadores): *Democracia para una nueva sociedad (modelo para armar)*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1995) *El fujimorismo y el Perú*. Lima: SEDES
- _____ (1993a) "Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas". En José Carlos Mariátegui y Europa, *el otro lado del descubrimiento*. Lima: Empresa Editora Amauta.
- _____ (1992) "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú indígena*, N° 29. Lima. También en Heraclio Bonilla (ed.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de la Américas*. Quito-Bogotá: FLACSO-Tercer Mundo.
- _____ (1990) "Estética de la utopía". *Hueso Húmero*, N° 27. Lima.
- _____ (1988a) *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.
- Quijano, Aníbal (1988b) *Notas sobre los problemas de investigación en América Latina*. Conferencia Inaugural del Año Académico en la Facultad de Ciencias Sociales de la UNMSM. Lima, mimeo.
- _____ (1988) "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz Sonntag et. al.: *Duda, certeza, crisis*. Caracas: Nueva Sociedad.
- _____ (1980) *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1979a) *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1979b) "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate", prólogo a José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca, Ayacucho.
- _____ (1978) *Imperialismo, clases sociales y Estado en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1977a) *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1977b) *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____ (1974a) *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Lima.

_____ (1971a) "Dominación y cultura (notas sobre el problema de la participación cultural)". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N° 1, FLACSO, Santiago de Chile. Reproducido en Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

_____ (1971b) *Nacionalismo, neoimperialismo y capitalismo en el Perú*. Buenos Aires.

_____ (1968) "Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana contemporánea (un ensayo de interpretación)". *Pensamiento crítico*, N° 16, La Habana.

_____ (1964) *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema de enfoque aproximativo)*. Tesis de Dr. en Letras, UNMSM, Facultad de Letras, Lima. Publicado como "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú". En: Aníbal Quijano, *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.

_____ e Immanuel Wallerstein (1992) "Americanity as a concept or the Americas in the modern world system". *International Social Sciences Journal*, N° 134, _____ (UNESCO, París).

Valcárcel, Luis (1927) *Tempestad en los andes*. Lima: Populibros peruanos.

Varallanos, José (1962) *El cholo en el Perú*. Lima.

Wallerstein, Immanuel, coord. (1996) *Abrir las ciencias sociales. Informe de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*. México: Siglo XXI Editores.

Notas:

* Ramón Pajuelo Teves, Instituto de Estudios Peruanos (IEP) y Universidad Andina Simón Bolívar (Ecuador). Correo electrónico:rpajuel@hotmail.com

Pajuelo, Ramón (2002) "El lugar de la utopía. Aportes de Aníbal Quijano sobre cultura y poder". En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela.

1. Priorizo aquí su reflexión sobre el conjunto de América Latina, y no así sus múltiples trabajos dedicados al Perú, como aquel clásico ensayo de fines de los 60 que condensó una imagen de conjunto del país (1968); sus textos sobre el velasquismo (1971b; Collar, 1968); aquellos referidos a temas históricos (1978); o los más recientes sobre el fujimorismo (1995, 1998b). También debe destacarse su labor como director de la revista *Sociedad y política*, sin duda una de las más importantes en la historia de la izquierda peruana.

2. No es éste el lugar para un análisis detallado de las diversas perspectivas teóricas y políticas que conformaron la teoría de la dependencia. Baste recordar que entre sus principales representantes destacan Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto, José Nun, Octavio Ianni, Vania Bambirra, Rui Mauro Marini, Oswaldo Sunkel, Celso Furtado, Teothonio Dos Santos, Pablo Gonzáles Casanova, René Zavaleta, Agustín Cueva, entre otros. Entre los trabajos pioneros de la teoría de la dependencia figuran una serie de monografías ya clásicas escritas por Quijano, sobre temas diversos como las luchas de clases, los movimientos campesinos, el proceso de urbanización, el imperialismo y la marginalidad, etc., entre ellas figuran: "El movimiento campesino en el Perú y sus líderes" (1965), "Notas sobre el concepto de marginalidad social" (1966), "El proceso de urbanización en Latinoamérica" (1966), "Los movimientos campesinos contemporáneos en Latinoamérica" (1966), "Tendencias de la urbanización en el Perú" (1967), "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica" (1967), "Urbanización y tendencias de cambio en la sociedad rural en Latinoamérica" (1967), "La

urbanización de la sociedad en Latinoamérica" (1967), "Naturaleza, situación y tendencias de la sociedad peruana contemporánea" (1969), "La especificidad del fenómeno de marginalidad en América Latina" (1969), "El proceso de marginalización y el mundo de la marginalidad en América Latina" (1970), "Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina" (1970), "Polo marginal de la economía y mano de obra marginalizada" (1971). A fines de los 70, estos textos fueron recogidos en una serie de volúmenes publicados en Lima (Quijano, 1977a, 1977b; 1978, 1979a y 1980).

3. En adelante, las citas corresponden a esta publicación del ensayo.

4. La tesis de la conformación de un sector intermedio entre "blancos" e "indios" fue formulada inicialmente durante la década de los años veinte, en el marco del intenso debate alrededor del indigenismo, siendo la más sugestiva la que plasma Uriel García en su libro *El nuevo indio* (1930), en polémica con Luis E. Valcárcel, quien había propuesto en su *Tempestad en los andes* (1927) la tesis de la continuidad y vigencia de los rasgos originales prehispánicos de la "raza" indígena. Posteriormente, durante las tres décadas siguientes, algunos investigadores plantearon el asunto en términos de "mestizaje cultural" (Escobar,1947; Bourricaud,1954) e inclusive de "cholificación" (Mangin,1959; Varallanos,1962; Bourricaud,1968), pero sin lograr superar los enfoques positivistas y culturalistas entonces en boga, por lo cual plantearon el problema en términos de "mestizaje" o "aculturación". Un panorama de estos estudios fue publicado posteriormente por José María Arguedas, en la importante antología *Estudios sobre la cultura actual del Perú* (1964).

5. "[...] en la actualidad es bastante claro que no es fecunda la aplicación mecánica de la actual teoría sociológica a la realidad concreta de nuestras sociedades[...]. Es, por lo tanto, indispensable replantear y reformular el aparato conceptual y metodológico existente, en relación a las características peculiares de nuestra historia y de nuestras sociedades" (Quijano,1980: 49).

6. El impacto de los procesos de modernización sobre el conjunto de la sociedad peruana, se refleja claramente en la intensidad del fenómeno de urbanización. Desde la década de los 40, la migración rural-urbana alcanza enormes dimensiones, al punto de convertirse en la principal experiencia vital de centenares de miles de campesinos, en su gran mayoría de origen indígena, que migraron a los diferentes pueblos y ciudades del país, especialmente a Lima. A inicios de los 80, el Perú ya se había convertido en un país predominantemente urbano.

7. Sin embargo, Quijano no se refiere al debate de las ciencias sociales peruanas que, durante los años 80 y 90, retoma sus intuiciones originales sobre lo cholo alrededor de temas como la migración y el "desborde popular" (Matos Mar,1984), la construcción de "otra modernidad" (Franco,1991), o la reinterpretación de las dimensiones de lo cholo (Nugent,1992).

8. El tiempo que media entre ambos trabajos coincide con la residencia de Quijano en Santiago de Chile, como investigador de la División de Asuntos Sociales de la CEPAL, período durante el cual hizo parte del núcleo de intelectuales latinoamericanos fundadores de la teoría de la dependencia, escribiendo varios de sus textos pioneros (ver nota 2).

9. Las citas que siguen corresponden a esta edición.

10. Sobre el debate latinoamericano alrededor de la categoría de heterogeneidad, véase: Quijano, 1988.

11. Actualmente, la noción de heterogeneidad es —como señala García Canclini (2001:63)— uno de los conceptos centrales de las ciencias sociales, y específicamente de los estudios sobre los fenómenos culturales en América Latina.

12. Como lo ha demostrado el trabajo de la Comisión Gulbenkian (Wallerstein,1996), inclusive las propias disciplinas "científicas" se constituyeron con base en el eurocentrismo, a lo largo de los siglos XIX y XX.

13. La concepción de eurocentrismo elaborada por Quijano, resulta emparentada pero al mismo tiempo diferente de las desarrolladas por Samir Amin (1989), que resalta su impronta cognoscitiva europea, y Enrique Dussel (2000), quien

destaca su carácter fundante del "mito eurocéntrico" de la modernidad. Para Quijano, el eurocentrismo es, sobre todo, la parte esencial de la colonialidad del poder.

14. Recientemente, Fernando Coronil (1996) ha destacado la necesidad de superar estas categorías geo-históricas, a fin de avanzar en la formulación de conocimiento no eurocéntrico. De otro lado, con base en la noción de colonialidad del poder, Walter Mignolo (1999) ha propuesto el concepto de "diferencia colonial", para analizar la formación de diferentes espacios geo-históricos, y sus relaciones actuales, que ocurren todavía bajo los términos de la colonialidad del poder.

15. En el contexto de los debates actuales alrededor de esta cuestión, los avances realizados desde América Latina son muy significativos, como lo muestran los diversos trabajos del libro *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales* (Lander, 2000).

16. A lo largo de los siglos coloniales y republicanos, esos factores fueron modelando las semejanzas y diferencias que hoy observamos entre los espacios con una historia larga y densa, marcada por la presencia indígena (como ocurre en mesoamérica y los andes centrales), aquellos espacios con decisiva presencia africana (como ocurre en el Caribe y algunos espacios de la costa pacífica y atlántica latinoamericana), o aquellos de fuerte migración europea relativamente reciente (como ocurre en el llamado Cono Sur).

17. En la experiencia peruana, el trágico caso de José María Arguedas resulta ejemplificador. Su excepcional sensibilidad le condujo a vivir de manera intensa, en el laberinto de su propia subjetividad, los conflictos que atraviesan al conjunto de la sociedad peruana, plasmándolos en sus novelas, cuentos, poemas y ensayos, e inclusive en su propio destino.

18. Alrededor de temas como la conformación del Estado/nación (1993, 1987), la democracia (2000c, 1997), el desarrollo y la dependencia (2000d, 1993b), los cambios en la sociedad y economía de América Latina (1988b, 1991b), la conformación clasista e institucional de la clasificación social (2000b), los derechos humanos (2001b), los peligros y retos implicados en el proceso de globalización (2001c) y la vuelta en escena de las perspectivas y las luchas por el futuro (2001a).