

La promesa de la sociología latinoamericana: la ciencia social a construir*

César Germaná

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
cgermanac@unmsm.edu.pe

RESUMEN

El mundo en el que vivimos está siguiendo un proceso de profundas mutaciones que configuran, en aspectos centrales, un nuevo orden social. Por esta razón, la sociología latinoamericana necesita construir una nueva imagen de la sociedad, pues la que ha venido ofreciendo ha quedado obsoleta en aspectos sustanciales. Para ello precisa reorganizar sus teorías, sus conceptos y sus métodos de análisis. Como ha señalado A. Touraine, «el análisis de una sociedad nueva supone una renovación del análisis mismo». Este es el desafío fundamental para nuestra disciplina. En el presente ensayo busco explorar algunas líneas que puedan contribuir a la realización de esta tarea, especialmente a partir del análisis de la perspectiva cognoscitiva de José Carlos Mariátegui, la teoría del sistema-mundo moderno de Immanuel Wallerstein y el concepto de colonialidad del poder de Aníbal Quijano.

PALABRAS CLAVE: Sociología, sistema-mundo moderno, colonialidad del poder, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano.

ABSTRACT

The world where we live is following a process of deep mutations that form a new social order. Therefore, latin american sociology needs to construct a new image of the society, because the one that it had is now obsolete in substantial aspects. For that reason it needs to reorganize its theories, concepts and analysis methods. As A. Touraine points out, «the analysis of a new society supposes a renovation of the same analysis». This it is the fundamental challenge for our discipline. In the present text I look at some aspects that can contribute to the accomplishment of this task, especially from the analysis of the José Carlos Mariátegui perspective, the Immanuel Wallerstein modern system-world theory and the Aníbal Quijano coloniality of power concept.

KEY WORDS: Sociology, modern system-word, coloniality of power, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano.

* Ponencia presentada en el XXV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, Porto Alegre (Brasil), agosto de 2005.

¿Hay retos para la sociología latinoamericana en el siglo XXI? Sí y no. Las relaciones entre sociología y sociedad son conflictivas, difíciles y, en muchos aspectos, ambiguas. La sociología surgió y se institucionalizó en una época específica: entre la segunda mitad del siglo XXI y la primera mitad del siglo XX, en unos pocos países de Europa (Inglaterra, Alemania, Francia e Italia) y en Estados Unidos. Y ha sido tributaria de los problemas y necesidades del imaginario intelectual de ese contexto histórico-cultural. Sin embargo, ese orden social, donde se plantearon las principales cuestiones que constituyen la tradición principal del trabajo sociológico, está desapareciendo y otra sociedad, muy diferente, lo está reemplazando. Por ello, si la sociología latinoamericana quiere jugar un papel importante en la clarificación de las opciones verdaderas y sus posibilidades para construir una sociedad más democrática e igualitaria, requiere de una profunda reestructuración. Esta es la promesa de la sociología en esta época de transición.

Hacia la segunda del siglo XX aparecen señales cada vez más precisas de la existencia de una profunda crisis en la sociología y en el conjunto de las ciencias sociales de Europa y Estados Unidos. Se hacen visibles las inquietudes de amplios sectores de los científicos sociales respecto a la capacidad de sus respectivas disciplinas para dar cuenta de los mecanismos de organización y de transformación de las sociedades contemporáneas¹. Quizás la propuesta de Immanuel Wallerstein alrededor del análisis de sistemas-mundo sea una de las más fructíferas para comprender los límites a los que llegaron las ciencias sociales en la comprensión de la sociedad moderna, su crisis y las perspectivas de su reconstrucción. A partir de su consideración de las ciencias sociales como constitutivas del eurocentrismo de la geocultura del sistema-mundo moderno², I. Wallerstein se ha planteado llevar adelante un profundo cuestionamiento —«impensar» (*unthinking*)— de los supuestos epistemológicos de conceptos, teorías e hipótesis de lo que se ha venido llamando ciencias sociales³.

- 1 Estas preocupaciones se pueden encontrar en varios sociólogos europeos y estadounidenses críticos del enfoque estructural-funcionalista dominante hacia mediados del siglo XX. Algunos de los textos más significativos en esta dirección fueron: Barrington Moore, Jr., *Political Power and Social Theory. Six studies*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1958; C. Wright Mills, *La imaginación sociológica* (1959), México, FCE, 1964; Franco Ferrarotti, *Una sociologia alternativa*, De Donato editore, 1972; Alain Touraine, *Pour la sociologie*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.
- 2 «Las ciencias sociales son un producto del sistema-mundo moderno y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno». I. Wallerstein, «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid, Akal, 2004, p. 326.
- 3 De I. Wallerstein véanse algunos libros donde ha reunido ensayos sobre los problemas epistemológicos, organizativos y culturales de las ciencias sociales: *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI, 1998; *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999; *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI, 2001. Sobre el análisis del sistema-mundo moderno, su texto fundamental: *El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI, 3 vol.

El informe de la Comisión Gulbenkian cristaliza estos análisis y propone una profunda reestructuración de las ciencias sociales. Diez académicos –seis de las ciencias sociales, dos de las humanidades y dos de las ciencias naturales– coordinados por Immanuel Wallerstein se abocaron a la tarea de reflexionar sobre las cuestiones intelectuales y organizativas implicadas en la construcción de un tipo de ciencia social capaz de comprender la cambiante y compleja sociedad actual. Tres problemas son sólidamente examinados en el informe. Primero, la manera cómo las ciencias sociales se construyen históricamente, en tanto forma de conocimiento específico de la vida social, entre el siglo XVIII y 1945, sobre la base de una epistemología de la simplificación que se sustentaba en el modelo newtoniano de un presente eterno y en la filosofía de Descartes. La separación entre ciencias del mundo moderno («civilizado») y del mundo no moderno, o entre ciencias del presente y del pasado, muestra bien las consecuencias desafortunadas de esta perspectiva cognoscitiva. Segundo, el modo en que los cambios operados en el mundo desde los años cincuenta (la expansión capitalista de los veinticinco años que siguieron a 1945, la transformación de la estructura política del mundo y el crecimiento explosivo de la educación superior y, en consecuencia, de las ciencias sociales) cuestionaron radicalmente las bases sobre las que se había construido el conocimiento científico social; la constatación de la preocupación por la «descolonización de las ciencias sociales» (E. Mveng) es la señal más notable de la nueva manera de concebir las ciencias sociales. Tercero, la forma en que es necesario reconstruir las ciencias sociales. En este problema se propone el examen de dos aspectos principales: de un lado, la elucidación de las cuestiones intelectuales básicas implicadas en la reestructuración de las ciencias sociales (la relación entre los seres humanos y la naturaleza, la relación entre lo universal y lo particular y el problema de la objetividad); y de otro, los aspectos organizativos necesarios para viabilizar el proyecto, donde el trabajo académico multidisciplinario constituye la reivindicación principal⁴.

El proyecto de descolonización de las ciencias sociales pasa necesariamente por una crítica radical al eurocentrismo. Como ha señalado I. Wallerstein, con el proceso de la descolonización de Asia y África, después de 1945, y con el «incremento de la conciencia política de la totalidad del mundo no-europeo», el eurocentrismo de las ciencias sociales ha sido duramente atacado. «Este ataque ha estado, por descontado, fundamentalmente justificado, y no hay ninguna duda de si las ciencias sociales han de progresar en el siglo XXI, están obligadas a superar su herencia eurocéntrica, que ha tergiversado sus análisis y su capacidad de abordar los problemas del mundo contemporáneo»⁵.

4 I. Wallerstein (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales. Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996.

5 I. Wallerstein, «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales», *op. cit.*, p. 327.

¿En qué consiste el eurocentrismo? Sobre el eurocentrismo existe un amplio debate en las ciencias sociales que está relacionado con su presencia en las diferentes esferas de la vida social. «Es una hidra multicéfala que tiene muchas encarnaciones»⁶. Aníbal Quijano lo considera como la forma específica que asume el saber que se desarrolla en Europa a partir del siglo XVII y se impone como la perspectiva hegemónica de conocimiento en el sistema-mundo moderno/colonial. «No se trata –precisa Aníbal Quijano–, en consecuencia, de una categoría que implica a toda la historia cognoscitiva en toda Europa, ni en Europa Occidental en particular. En otros términos, no se refiere a todos los modos de conocer de todos los europeos y en todas las épocas, sino a una específica racionalidad o perspectiva de conocimiento que se hace mundialmente hegemónica colonizando y sobreponiéndose a todas las demás, previas o diferentes, y a sus respectivos saberes concretos, tanto en Europa como en el resto del mundo»⁷. Desde esta perspectiva, el eurocentrismo no solo puede verse como una forma de parroquianismo –esto es, que sus categorías, teorías e hipótesis surgieron para dar respuesta a los problemas europeos–, sino que su núcleo central está dado por el colonialismo, pues la perspectiva eurocéntrica colonizó el universo de las relaciones intersubjetivas del sistema-mundo moderno/colonial.

El cuestionamiento al eurocentrismo ha surgido desde la exterioridad colonial. Como señala Walter D. Mignolo, la «diferencia colonial» permitió el surgimiento de un «pensamiento fronterizo»; esto es, el pensamiento que germina desde la perspectiva subalterna establecida por la colonialidad del poder. En el siglo XX, el «pensamiento fronterizo» ha dejado de ser controlado y ofrece las perspectivas más fructíferas para lograr una profunda renovación del pensamiento social⁸. Podemos, en consecuencia, plantearnos, como Dipesh Chakrabarty, el proyecto de «provincializar Europa», esto es, «mirar lo moderno como inevitablemente cuestionable»⁹; o, también, el proyecto de descolonizar el conocimiento para alcanzar un «pensamiento-otro», según la exigencia de Abdelkebir Khatibi: «descolonizarse, esta es la posibilidad del pensamiento»¹⁰.

6 Ibid., p. 328.

7 A. Quijano, «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 219.

8 Sobre la «diferencia colonial» y el «pensamiento fronterizo», véase de W. Mignolo, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

9 D. Chakrabarty, «Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿quién habla por los pasados «indios»?», en: W. Mignolo (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001, p. 170.

10 A. Khatibi, «Maghreb plural», en: W. Mignolo (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, op. cit., p. 75.

La crítica al eurocentrismo tiene en América Latina una compleja genealogía. Se puede señalar tres momentos significativos: el debate desarrollado en la década de 1920, donde la figura más representativa es José Carlos Mariátegui; la investigación científico social de las décadas de 1950 y 1960, particularmente centradas en el enfoque de la heterogeneidad histórico-estructural; y la discusión de fines del siglo XX sobre la colonialidad del poder, la diferencia colonial y la crítica al eurocentrismo y al colonialismo en el pensamiento latinoamericano.

El mundo en el que vivimos está siguiendo un proceso de profundas mutaciones que configuran, en aspectos centrales, un nuevo orden social. Por esta razón, la sociología necesita construir una nueva imagen de la sociedad, pues la que ha venido ofreciendo ha quedado obsoleta en aspectos sustanciales. Para ello precisa reorganizar sus teorías, sus conceptos y sus métodos de análisis. Como ha señalado A. Touraine, «el análisis de una sociedad nueva supone una renovación del análisis mismo».¹¹ Este es el desafío fundamental para nuestra disciplina. En la presente ponencia busco explorar algunas líneas que puedan contribuir a la realización de esta tarea, especialmente a partir del análisis de la perspectiva cognoscitiva del pensador peruano José Carlos Mariátegui.

La naturaleza eurocéntrica de la constitución de la sociología como disciplina científica

La sociología de Max Weber puede ser considerada, en aspectos fundamentales, como la construcción eurocéntrica más acabada del pensamiento social. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se inicia con una afirmación sobre la superioridad de la Europa moderna que quisiera citar extensamente: «Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos) parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?»¹². Solamente en Occidente hay «ciencia», «en aquella fase de su evolución que consideramos «válida» actualmente; una forma particular de arte; el «Estado estamentario» y parlamentos con «representantes del pueblo»; y «lo mismo ocurre con el poder más importante de nuestra vida moderna: el capitalismo». Y Weber concluye este examen de las características específicas de la «moderna civilización europea» señalado: «Es evidente que, en todos estos casos, se trata de un «racionalismo» específico y peculiar de la civilización occidental»¹³.

11 A. Touraine, *La sociedad post-industrial*, Barcelona, Ariel, 1969, p. 23.

12 M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, SARPE, 1984, 23.

13 *Ibíd.*, pp. 23-33.

Max Weber se interesó por el estudio de esta racionalidad. Se preocupó por comprender y explicar cómo los individuos logran controlar, mediante el cálculo, el medio donde viven. «Actúa racionalmente con arreglo a fines –dice Weber– quien orienta su acción por el fin, medios y consecuencias implicados en ella y para lo cual *sopesa* racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes fines posibles». ¹⁴ Los individuos que actúan racionalmente orientan su conducta en relación con los fines, valores, medios y consecuencias los cuales son evaluados y sopesados. En la medida que es la eficiencia lo que determina el éxito de la acción, esto es, cuando se han evaluado las consecuencias, los resultados del comportamiento, se trata de una *racionalidad formal*. En última instancia, significa la eficacia de los medios para alcanzar determinados objetivos; a esta racionalidad instrumental no le interesa el tipo de fines que se elijan; únicamente tiene en cuenta la adecuación de los medios a los fines y si la acción es coronada por el éxito se puede suponer que la elección de los medios ha sido apropiada: en suma, constituye una conducta racional.

Así, la racionalización de la vida social, que para Max Weber constituye la modernidad, tuvo dos consecuencias fundamentales para la sociedad europea: de un lado, la creciente diferenciación de las diferentes esferas de valor; y, de otro lado, la escisión entre los especialistas y los legos, la población en general. J. Habermas ha explicado este fenómeno fundamental de la constitución de la modernidad europea:

«[Weber] caracterizó la modernidad cultural como la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y en la metafísica en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte, que se diferenciaron porque las visiones del mundo unificadas de la religión y de la metafísica se escindieron. Desde el siglo XVIII, los problemas heredados de estas viejas visiones del mundo pudieron organizarse según aspectos específicos de validez: verdad, derecho normativo, autenticidad y belleza que pudieron entonces ser tratados como problemas de conocimiento, de justicia y moral o de gusto. A su vez pudieron institucionalizarse el discurso científico, las teorías morales, la jurisprudencia y la producción y crítica de arte. Cada dominio de la cultura correspondía a profesiones culturales, que enfocaban los problemas con perspectiva de especialistas. Este tratamiento profesional de la tradición cultural trae a primer plano las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, de la moral-práctica y de la estético-expresiva, cada una de ellas sometida al control de especialistas, que parecen ser más proclives a estas lógicas particulares que el resto de los hombres. Como resultado, crece la distancia entre la cultura de los expertos y la de un público más amplio». ¹⁵

14 M. Weber, *El sabio y la política*, Córdoba, EUDUCOR, 1966, p. 21.

Para las ciencias sociales, estas diferenciaciones constitutivas de la modernidad tuvieron consecuencias que determinaron su formación y consolidación. En primer lugar, las ciencias sociales han estado marcadas por la profunda escisión del saber moderno que se cristaliza en la tesis de las «dos culturas»¹⁶. La cultura científica se separó de la filosofía y fue considerada como el único medio de conocer la verdad; mientras que la cultura humanista se quedó con la tarea de buscar el bien y la belleza. Esta forma de saber solamente lo encontramos en Europa a partir del siglo XVII. En ninguna de las grandes civilizaciones que han surgido en la historia de la humanidad, y ni siquiera en la Europa del Renacimiento o de épocas anteriores ha tenido lugar la constitución de un saber que presentara esta profunda separación. Como ha señalado Umberto Cerroni, «el divorcio entre las «dos culturas» es totalmente ajeno al espíritu del Renacimiento»¹⁷. Fue con Kant, prosigue Cerroni, que los dos dominios del saber tiene una fundamentación filosófica. «La operación crítica de Kant presenta, en lo que se refiere a la relación entre cultura científica y cultura histórica, una preocupante antinomia, que mina en sus mismas raíces el programa de reconstrucción científica»¹⁸. La autonomización de la ciencia dentro del proceso de secularización del saber aparece en Europa como forma característica de una perspectiva de conocer y será uno de los componentes centrales del eurocentrismo.

Las ciencias sociales surgieron en la encrucijada de las «dos culturas». El debate, a fines del siglo XIX, entre los que defendían una ciencia social nomotética y los que defendían una ciencia social idiográfica da cuenta de la profundidad de la brecha que había surgido en el saber moderno¹⁹. El predominio del positivismo con su programa de ciencia única, que partiendo de regularidades empíricas busca establecer leyes deterministas, según el modelo de la física, se impuso sobre el proyecto de las ciencias histórico-hermenéuticas más vinculadas a las humanidades. De esta manera se perdió la oportunidad de que las ciencias sociales pudie-

15 J. Habermas, «Modernidad, un proyecto incompleto», en: N. Casullo (Compilador), *El debate modernidad postmodernidad*, Buenos Aires, Punto sur, 1989, pp. 137-138. Max Weber señaló este proceso de diferenciación cuando afirmó que: «si hay algo que nosotros sabemos es que una cosa puede ser santa aún cuando no sea bella y también por el hecho y en la medida en que no es bella [...] y que una cosa puede ser bella aun cuando no sea buena [...] Y finalmente, es una verdad de todos los días que una cosa puede ser verdadera aún cuando no sea bella, ni santa, ni buena». M. Weber, *El sabio y la política*, Córdoba, EUDUCOR, 1966, p. 26.

16 Un antiguo texto importante en la discusión de este problema fue el de C.P. Show, *Las dos culturas y un segundo enfoque*, Madrid Alianza, 1977. Allí se examina la escisión y el enfrentamiento entre los científicos y los intelectuales en la cultura moderna. «Los intelectuales literarios en un polo, y en el otro los científicos, y como más representativos los físicos. Entre ambos polos, un abismo de incomprensión; algunas veces (especialmente entre los jóvenes) hostilidad y desagrado, pero más que nada falta de entendimiento recíproco», p. 14.

17 U. Cerroni, *Metodología y ciencia social*, Barcelona, Martínez Roca, 1971, p. 14.

18 *Ibíd.*, p. 17.

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

ran constituirse en el campo de reconciliación de las dos culturas. Para I. Wallerstein, desde la Revolución Francesa hemos estado «tratando de volver a unir la búsqueda de la verdad con la búsqueda del bien». Sin embargo, «las ciencias sociales, tal como se establecieron en el siglo XIX, heredaron precisamente ambas búsquedas, y en cierto modo se ofrecieron así mismas como terreno propicio para la reconciliación. Debo no obstante admitir que sin mucho éxito, ya que, lejos de reunificarlas, se han visto ellas mismas desgarradas por la divergencia entre esas dos búsquedas».²⁰

El segundo resultado de la modernidad para la constitución de las ciencias sociales fue el surgimiento de profesionales especialistas en diferentes ámbitos del estudio de la realidad social. Cada grupo de especialistas fue apoderándose de un objeto de estudio que luego fue institucionalizado como una disciplina en un departamento dentro de una facultad específica dentro de la universidad moderna. La realidad se fue fraccionando con cada nueva especialización del trabajo científico. Así, en el caso de la sociología, su objeto fue el análisis de la sociedad civil burguesa y su método el nomotético, esto es, la búsqueda de leyes universales. La sociología y las ciencias sociales fueron desde su origen una de las herramientas de la modernidad en la racionalización de las imágenes del mundo social. Pero en ese proceso se fueron desencantando a sí mismas al separar lo verdadero de lo bueno y de lo bello.

Así como otras disciplinas sociales, la sociología se constituye en Europa en la segunda mitad del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. «La sociología como disciplina –sostiene Wallerstein– fue elaborada más o menos entre 1880 y 1945».²¹ En efecto, en este período se establece intelectual, organizativa y culturalmente la tradición de lo hemos venido llamando sociología²².

Como disciplina, los sociólogos buscaron establecer las diferencias con las otras ciencias sociales colindantes para saber lo que es y lo que no es sociología. Quizás el trabajo más significativo e influyente fue *Las reglas del método sociológico* que Emile Durkheim publicó en 1896. Durkheim delimita con claridad y rigor el objeto y el método de la sociología, con lo que lleva adelante una verdadera revolución en las ciencias sociales. En su perspectiva, la sociología tiene como campo de estudio específico las instituciones. «La sociología podría, por tanto, definirse como la ciencia de las instituciones, de su génesis y de su funcionamien-

20 Sobre esta discusión, véase el ensayo de I. Wallerstein, «Las ciencias sociales y la aspiración a una sociedad justa», en: *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid, Akal, 2004, p. 185.

21 Wallerstein, I. (1999), *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999, p. 12.

22 Sobre la constitución de las ciencias sociales en un contexto histórico y espacial específico, véase el importante informe de la Comisión Gulbenkian: I. Wallerstein (Coordinador), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI, 1996, Cap. I.

to». ²³ Y para su estudio, la regla fundamental que propone es «considerar los hechos sociales como cosas».

Además, como disciplina autónoma, la sociología compartía con las otras ciencias sociales la búsqueda de un conocimiento objetivo y neutro valorativamente de la realidad social. El positivismo representó de manera hegemónica esta perspectiva en el conocimiento de la vida social. Pretendía la *naturalización de las relaciones sociales*, pues las consideraba sujetas a leyes naturales invariables, teniendo para tal efecto como supuestos epistemológicos la objetividad y la neutralidad valorativa, según el modelo de las ciencias naturales. ²⁴ La objetividad se podía lograr mediante la aplicación del método experimental que permitiría separar los juicios de hecho de los juicios de valor. La tarea del sociólogo debía ser la investigación libre de valores a la manera del físico o del químico. En consecuencia, en esta perspectiva, la decisión sobre los fines últimos no corresponde ni a la sociología, ni al conjunto de las ciencias sociales. El problema de los valores se plantea en el nivel de lo irracional, como una «guerra entre diferentes dioses», decía Max Weber, «y sobre esos dioses y sus luchas gobierna el destino, pero no, por cierto, la ciencia». Sin embargo, de hecho, los valores que el sociólogo positivista había tratado de arrojar con mucho empeño por la puerta, se reintegran subrepticamente a su trabajo por la ventana. Definitivamente, los valores que el sociólogo positivista acepta acríticamente son los valores dominantes de la sociedad en la que vive. De allí el carácter profundamente conservador y legitimador del orden social que ha tenido la sociología positivista desde sus orígenes.

En términos organizativos, la sociología se institucionaliza en las universidades como un departamento específico al interior de una facultad. La sociología se incorpora a una organización del saber que se establece en las universidades en el siglo XIX. Wallerstein describe esta distribución de especialidades en la universidad: «Cada parte empezó a construir sus ciudadelas dentro del sistema de la universidad, creando en la mayoría de universidades, facultades separadas, en el seno de las cuales se erigieron múltiples departamentos representando a las supuestas disciplinas. Los enseñantes y los estudiantes fueron virtualmente aprisionados dentro de estas fronteras disciplinarias, y todo un conjunto de instituciones surgió para reforzar estas fronteras, para construir murillos de separación entre ellas: cursos de investigaciones a los cuales fueron confinados los estudiantes, grados académicos alusivos a las disciplinas, revistas portando los nombres de las

223 E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Dédalo, 1959, p. 26.

4 Según E. Lander, la constitución de las disciplinas de las ciencias sociales tuvo como fundamento una cosmovisión articulada alrededor de la idea de modernidad que tenía en la «naturalización de la sociedad liberal capitalista», tanto de las relaciones sociales como de la naturaleza humana, uno de sus componentes centrales. E. Lander, «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en: E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 22.

disciplinas en los que las facultades de esas disciplinas debían ser publicadas, congresos y asociaciones nacionales e internacionales de las disciplinas, e incluso clasificaciones de las grandes bibliotecas».²⁵

En términos de la cultura de la sociología, la comunidad de sociólogos comparte un conjunto de premisas básicas, elementales, que hace parte de nuestro legado. Quizás la premisa determinante fue la consideración del trabajo asalariado como la experiencia social fundamental de Europa desde fines del siglo. Pues fue el trabajo asalariado el eje de la teorización y de la investigación en la sociología. La tradición clásica de la sociología (Marx, Durkheim, Weber) construye su idea de sociedad y su dinámica como sociedad del trabajo. Los principios con los que se organiza el conocimiento de la sociedad, sus mecanismos de integración y de conflicto, su desarrollo objetivo y hasta la imagen de sí misma y de su propio futuro gira en torno al trabajo asalariado.²⁶ En la base de la centralidad del trabajo en la teoría social se encuentra el predominio de la racionalidad instrumental, que es precisamente la racionalidad del trabajo.

En América Latina, la sociología surge en la segunda mitad del siglo XIX compartiendo los supuestos teóricos y epistemológicos de la tradición europea, aunque no logra institucionalizarse como disciplina específica en la universidad sino hasta mediados del siglo XX. Una primera sociología de clara orientación positivista aparece hacia fines del siglo XIX. Esta sociología siguió el mismo patrón del conjunto de las sociedades latinoamericanas: así como se importaban los bienes de consumo también se importaban las ideas sin que éstas tuvieran un proceso de elaboración interna. Se configuró así un pensamiento marcadamente colonial, dependiente de la racionalidad eurocéntrica.

*El aporte de José Carlos Mariátegui a la construcción de las ciencias sociales no eurocéntricas*²⁷

Con José Carlos Mariátegui (1894-1930) encontramos uno de los hitos centrales para trabajar en la construcción de un pensamiento social alternativo al del eurocentrismo del sistema-mundo moderno/colonial. Quizás el hecho de encontrarse en la exterioridad colonial y proponerse la descolonización como condición principal para pensar una sociedad diferente, le permitió percibir con bastante claridad la naturaleza de la estructura de poder que dominaba el mundo y, en

25 Wallerstein, I. (2004), «Retos para la universidad del siglo XXI», Conferencia pronunciada con ocasión de la celebración del 453 aniversario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en: *Ciencias Sociales*, Año 3, N°5, junio 2004, p 18.

26 C. Offe, «¿Es el trabajo una categoría sociológica clave?», en: *La sociedad del trabajo, Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza, 1992.

27 Las ideas propuestas en esta sección las he desarrollado en mi libro *El «socialismo indoamericano» de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta, 1995.

particular, su carácter colonial. Se trata de un pensamiento minoritario, marginal a las corrientes intelectuales dominantes en su época, fragmentario e inacabado y por lo tanto libre de toda forma de etnocentrismo.

Lo característico de la perspectiva teórica de José Carlos Mariátegui se encuentra en su manera de abordar la realidad histórico-social. Sin duda, ha sido Aníbal Quijano quien ha señalado con claridad la originalidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui cuando define su perspectiva epistemológica como «un modo de pensar, de indagar y de conocer, que se constituye por la unidad tensional entre dos paradigmas que la cultura dominante –la manera eurocéntrica de la modernidad– desune y opone como inconciliables: el logos y el mito»²⁸. Esta perspectiva le permitió a José Carlos Mariátegui evitar los escollos tanto del positivismo como del racionalismo y comprender ese proceso creador que para él era el socialismo.

Uno de los problemas fundamentales para analizar las reflexiones de José Carlos Mariátegui sobre su perspectiva de conocimiento radica en su manera de concebir la relación entre la teoría y la práctica. El tema no está explícitamente tratado en sus escritos, pero aparece como el telón de fondo de todas sus reflexiones. Se trata, en lo fundamental, de entender cómo se constituye el conocimiento que tenemos de la realidad y el papel que tiene la práctica social en ese proceso.

En mi opinión, José Carlos Mariátegui sostiene la unidad de la teoría y la práctica, pues ambas son el resultado de un mismo proceso: la acción de los seres humanos. La teoría y práctica no sería, en este sentido, sino dos momentos separables, pero no independientes, de la actividad de los seres humanos. En el centro de esta perspectiva se encuentra la idea de la praxis como la realidad última e irreducible de la existencia social. En este sentido, considera que sólo existe la acción de los seres humanos y allí encuentra el fundamento de todo conocimiento y de toda posibilidad de transformar radicalmente la realidad social.

Las consecuencias de esta manera de concebir la realidad fueron de una asombrosa originalidad, irreducible a las diversas fuentes que le sirvieron de inspiración. En primer lugar, el carácter provisional de toda verdad; en la medida en que el conocimiento es producto de una determinada práctica social, no es posible llegar a establecer «verdades eternas» y «ahistóricas». En segundo lugar, el papel de la imaginación y de la fantasía en el conocimiento; éste no puede reducirse únicamente a la razón pues, si así fuera, se dejaría de lado un vasto sector de la práctica social. En tercer lugar, el papel de la voluntad en la actividad social; en este sentido, no existe ningún determinismo capaz de paralizarla. Y, en cuarto lugar, la ausencia de una filosofía de la historia, pues no es posible determinar a priori –esto es, especulativamente– el sentido y la dirección de la historia.

28 A. Quijano, «Prólogo» a: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. IX.

Para Mariátegui la concepción del marxismo como actividad práctica revolucionaria se convirtió en uno de los aspectos más sólidos y permanentes de su pensamiento. El fundamento de esta perspectiva se encuentra en su tesis según la cual los seres humanos hacen su propia historia. Los hombres mediante su trabajo transforman la naturaleza y al mismo tiempo crean y recrean la vida social. La realidad social, en este sentido, es el resultado de lo que han hecho las generaciones anteriores y las instituciones sociales han plasmado esa actividad humana transformadora. La acción social, esto es, la actividad humana fin es lo que constituye el fundamento de la vida social.

También esta perspectiva activista del conocimiento se encuentra presente en la manera en la que Mariátegui percibía la sociedad y la historia. Por eso, inclusive, valoraba particularmente a aquellos hombres capaces de tener ideales superiores. «La historia –dijo– la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza super-humana; los demás hombres son el coro anónimo del drama»²⁹. También esta aproximación activista a la vida social se encuentra en el papel tan particular que le asignaba a las minorías selectas. Las percibía como los factores claves para forjar un cambio revolucionario. «Una revolución –escribió– es siempre la obra de una *élite*, de un equipo, de una falange de hombres heroicos y superiores»³⁰. Había en esta percepción del «hombre superior» o de la «*élite* creadora» más que un desprecio por las masas, la exaltación del papel de la voluntad humana. Porque también consideraba que ese «coro anónimo» podía influir en la historia si asumía un «mito». El «mito» podía hacer posible, por ejemplo, el «resurgimiento indígena» como había ocurrido, según José Carlos Mariátegui, con otras viejas civilizaciones como la hindú y la china. Se puede resumir su concepción señalando que la historia la hacen los hombres movidos por un «mito»³¹.

El voluntarismo del pensamiento de José Carlos Mariátegui es el elemento que ha sido puesto en evidencia por diversos estudiosos³². Este aspecto de su pensamiento se encuentra claramente expresado cuando, en *Defensa del marxismo*, rechazaba rotundamente que la teoría de Marx pudiera ser considerada como un determinismo económico. Sostenía que los críticos habían exagerado «interesadamente el determinismo de Marx y su escuela con el objeto de declararlos, también desde este punto de vista, un producto de la mentalidad mecanicista del siglo XIX, incompatible con la concepción heroica, voluntarista de la vida, a la que se inclina el mundo moderno después de la guerra»³³. Creo que esta afirma-

29 J. C. Mariátegui, «El hombre y el mito», en *El alma matinal*, Lima, Amauta, 1985, p. 24.

30 J. C. Mariátegui, «El problema de las *élites*», en *El alma matinal*, *op. cit.*, p. 52

31 «El mito mueve al hombre en la historia», dice J. C. Mariátegui en el artículo «El hombre y el mito», *op. cit.*, p. 24.

32 Por ejemplo, A. Quijano. Véase su *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui*, Lima, Mosca Azul, p. 68 -69.

33 J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, Lima, Amauta, 1987, p. 66.

ción precisa bien las intenciones del Amauta sobre el papel de la voluntad humana en la realización de la historia y la negación radical de cualquier forma de determinismo.

Este voluntarismo es lo que admiraba en Marx. Lo consideraba su «espíritu». Subrayaba no su capacidad para interpretar la realidad –que lo hubiera convertido en una concepción «cientificista»³⁴– sino su enorme valor para luchar por un nuevo tipo de sociedad. Y la historia del movimiento socialista revolucionario le mostraba como esa voluntad –y no el determinismo económico– le había dado su verdadera fuerza. «El carácter voluntarista del socialismo –escribió– no es en verdad, menos evidente, aunque sí menos entendido por la crítica, que su fondo determinista. Para valorarlo, basta, sin embargo, seguir el desarrollo del movimiento proletario, desde la acción de Marx y Engels en Londres, en los orígenes de la I Internacional, hasta su actualidad, determinada por el primer experimento de Estado socialista: la URSS. En ese proceso, cada palabra, cada acto del marxismo tiene un acento de fe, de voluntad, de convicción heroica y creadora, cuyo impulso sería absurdo buscar en un mediocre y pasivo sentimiento determinista»³⁵.

Mariátegui apreciaba el aspecto voluntarista de George Sorel. Es evidente que se trataba de una presencia dominante en aspectos centrales de su obra. G. Sorel, para el Amauta, restituye al socialismo su «misión revolucionaria de la cual lo había gradualmente alejado el aburguesamiento intelectual y espiritual de los partidos y de sus parlamentarios, que se satisfacían, en el campo filosófico, con el historicismo más chato y el evolucionismo más pálido»³⁶. La visión que enfatizaba la acción humana transformadora era congruente con la revalorización del papel del sindicato y con la idea del «mito».

Y es también el aspecto voluntarista del marxismo lo que José Carlos Mariátegui subraya en la obra de Lenin. «Lenin –sostuvo– aparece, incontestablemente, en nuestra época como el restaurador más enérgico y fecundo del pensamiento marxista [...]»³⁷. Más que sus escritos teóricos o económicos, valora su espíritu revolucionario. Por eso admiraba al fundador de la Unión Soviética, quien habría dicho –cuando se le señalaba que la Revolución Rusa se alejaba de la realidad– «tanto peor para la realidad». En esta expresión veía el espíritu de revolucionario movido por una profunda convicción de llevar adelante un cambio radical, aun en contra de condiciones materiales adversas³⁸.

Todas estas observaciones permiten concluir en la idea de que la realidad social, para Mariátegui, se funda en la actividad práctica de los seres humanos. Si la vida social es creada por los propios hombres, éstos también pueden transfor-

34 *Ibid.*, p. 46.

35 *Ibid.*, p. 69.

36 *Ibid.*, p. 21.

37 *Ibid.*, p. 21-22.

38 Esta observación sobre Lenin se encuentra en *Ibid.*, p. 67.

marla. En esta acción creadora y transformadora no existe ninguna otra limitación que las que puedan surgir de la voluntad colectiva. La ausencia de una ilusión, de un «mito», puede retardar las transformaciones sociales; pero cuando éstos se encarnan en los hombres se convierten en el motor de la historia.

En consecuencia se puede aceptar la idea de que en la base de las relaciones sociales se encuentra la praxis de los individuos como actividad total. Esta puede no puede ser reducida a conductas previsibles, bien sea considerada como una simple actividad refleja, independiente de la voluntad, o bien una actividad instrumental, convertida en una actividad autónoma, pues, en este caso, la praxis queda reducida a una actividad deshumanizada. Una praxis humana no puede reducirse a una relación de medios en función de fines (la racionalidad con arreglo a fines de Weber); ella tiene que ser considerada como un fin en sí misma. En este caso, la praxis es indeterminación esencial de la vida social: proyecto de emancipación, proyecto revolucionario como proyecto de transformación de la sociedad presente en una sociedad organizada y orientada hacia la autonomía de todos, siendo esta transformación hecha por la acción autónoma de los hombres tal como ellos son producidos por la sociedad presente. En ello se resume una concepción activista de la praxis emancipatoria cuya expresión definida es la política. Esta ya no es entendida como una técnica de manipulación que trata a los seres humanos como cosas, sino como una praxis que tiene por objeto la organización y la orientación de la sociedad cuyo fin es la autonomía de todos y reconoce que ésta presupone una transformación radical de la sociedad que, a su vez, no será posible sino por el despliegue de la actividad autónoma de los seres humanos.

La primera consecuencia de la consideración del carácter práctico de la vida social es la concepción del conocimiento como parte integrante de la actividad social. En este sentido, todo conocimiento aparece como elemento inseparable de la actividad del hombre en el esfuerzo por transformar su propia realidad. Cuando los hombres hacen la historia toman conciencia de la realidad en la que actúan. Todo lo que los hombres piensan, sienten y aspiran se encuentra en la historia, que a su vez es hecha por los mismos hombres. Por eso, la imaginación, que podría ser considerada como el aspecto más indeterminado del espíritu humano, es vista por José Carlos Mariátegui como resultado de la historia. Esta idea puede colegirse de la siguiente afirmación: «Como todas las cosas humanas la imaginación tiene también sus confines. En todos los hombres, en los más geniales, como en los más idiotas, se encuentra condicionada por las circunstancias de tiempo y espacio. El espíritu humano reacciona contra la realidad contingente. Pero precisamente cuando reacciona contra la realidad es cuando tal vez depende más de ella. Pugna por modificar lo que ve y lo que siente; no lo que ignora»³⁹.

39 J. C. Mariátegui, «La imaginación y el progreso», en *El alma matinal*, op. cit., p. 46.

Desde este punto de vista, el marxismo es considerado por Mariátegui como un producto de la historia. No era una concepción que pudiera utilizarse para examinar cualquier tipo de sociedad. Surgió en la sociedad capitalista y no podía trascender esos límites. Pensaba, por eso, en la necesidad de descubrir en cada realidad particular el método y la teoría que permitiera comprenderla y transformarla. El socialismo no había que buscarlo en Marx o en los marxistas posteriores sino en la propia realidad peruana. Fue precisamente esta tarea la que acometió entre 1923 y 1930 y que le permitiría definir el socialismo específico de la realidad peruana.

Este es uno de los elementos esenciales del pensamiento de Mariátegui. Estaba convencido de que en la propia realidad se encontraban las claves para comprenderla y transformarla. No había teoría que pudiera ahorrar la investigación de la historia y de la sociedad. Era una de las tareas necesarias para plantear un proyecto de transformación social y para poder realizarlo. En esto se distinguiría de los dirigentes del Secretariado Latinoamericano de la III Internacional. La preocupación de éstos era «aplicar» el marxismo –que hacia 1928 había comenzado a imponerse en la forma stalinista del «marxismo-leninismo»– a Latinoamérica; pues consideraban que en esta especie de saber universal se encontraban resueltos todos los problemas de la sociedad y de su cambio. El objetivo de Mariátegui, por el contrario, fue descubrir en la realidad histórico-social la lógica que le permitiría pensar la revolución socialista en el Perú.

Han sido R. Paris y A. Quijano quienes han señalado este aspecto de la perspectiva cognoscitiva de José Carlos Mariátegui. En el caso del primero, la «homogeneidad entre lo real y lo imaginario» en el pensamiento de José expresa la ambigüedad de su aparato conceptual. «En Mariátegui –dice R. Paris– todo acontece como si del mito al *logos* o a la racionalidad se efectuase una comunicación permanente, sin compartimentos estancos ni fronteras»⁴⁰. Esto sería el resultado no sólo de las influencias ideológicas, sino también del «misticismo» que de manera latente sobrevivió a su etapa juvenil. Quijano, por el contrario, ve en la convergencia entre «el *logos* y el mito» la perspectiva que le permitió a José Carlos Mariátegui establecer «una matriz alternativa a las opciones eurocentristas de investigación y de revolución de la sociedad»⁴¹. En mi opinión, la afirmación de Quijano apunta al reconocimiento de un punto de vista específico del autor de los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* para comprender la realidad y su transformación. En la base de ese razonamiento se encuentra la radical historicidad del pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Por otra parte, la concepción de la historia como producto de la acción transformadora de los seres humanos le permitió considerar el conocimiento de

40 R. Paris, «Para una lectura de los *7 ensayos...*», en: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1980, p. 138.

la realidad no sólo como resultado de la razón. Esta sólo le ofrecía la posibilidad de captar una parte de esa realidad, pero al hacerlo se le escapaban los aspectos más ricos de la experiencia humana. Para tener un conocimiento completo de la sociedad consideraba indispensable el papel de la imaginación. Si la realidad histórico-social cristalizaba la práctica social y ésta no podía dividirse, fraccionarse en acciones racionales y no racionales, entonces su conocimiento no podía reducirse a los procedimientos racionales. Comentando las transformaciones en el pensamiento y la literatura de los primeros veinticinco años del siglo XX, nuestro escritor constataba: «Se ha reivindicado, contra la chata ortodoxia realista, los fueros de la imaginación creadora, lo que ha traído ventajas asombrosas para el descubrimiento de la realidad. Pues con los derechos de la fantasía, y la fantasía, se ha averiguado sus fines, que es como decir sus límites»⁴².

Así pues, encontramos el rechazo al racionalismo y al cientificismo. Para Mariátegui el conocimiento no se limitaba a los resultados de la ciencia. Había en la realidad histórico-social multitud de fenómenos que escapaban a los métodos racionales. Por eso, hablaba de la «bancarrotta del positivismo y del cientificismo», pero no de la ciencia, pues veía en ella la posibilidad de lograr la explicación de determinados aspectos de la realidad. Sin embargo, para que ésta sirviera a la tarea de transformar la realidad social tenía que ser completada con otras formas de conocer.

Este fue precisamente el aspecto que Mariátegui más admiraba en la literatura surrealista. Percibía en ella la revalorización del rol de la fantasía y de la ficción como medios de llegar a la realidad, para captar «su esencia viviente». Al ir más allá de lo inmediato, se podrían aprehender más aspectos de la realidad de los que captaría quien únicamente se propusiese reproducirla. «Y la experiencia ha demostrado —escribió en un ensayo sobre Philippe Soupault— que con el vuelo de la fantasía es como mejor se puede abarcar todas las profundidades de la realidad. No, por supuesto, falsificándola o inventándola. La fantasía no surge de la nada. Y no tiene valor sino cuando crea algo real»⁴³.

Mariátegui se interesó por los aspectos subjetivos de la vida humana. Por ello subrayó la importancia del psicoanálisis y de la sociología de Pareto⁴⁴. Pero

41 A. Quijano, «Prólogo», *op. cit.*, p. IX.

42 J. C. Mariátegui, «Veinticinco años de sucesos extranjeros», en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Amauta, 1986, p. 202.

43 J. C. Mariátegui, «Philippe Soupault», en *Signos y obras*, Lima, Amauta, 1985, p. 23.

44 J. C. Mariátegui valoró el psicoanálisis como una de las teorías modernas que podían completar el marxismo. Véase la siguiente afirmación: «Freudismo y marxismo, aunque los discípulos de Freud y de Marx no sean todavía los más propensos a entenderlo y advertirlo, se emparentan, en sus distintos dominios, no sólo por lo que en sus teorías había de «humillación», como dice Freud, para las concepciones idealistas de la humanidad, sino por su método frente a los problemas que abordan (...) La interpretación económica de la historia no es más que un psicoanálisis generalizado del espíritu social y político». «Freudismo y marxismo», en *Defensa del marxismo*, *op. cit.*, p. 79.

la mejor muestra de cómo intentaba comprender la vida social con instrumentos en los que intervenía la imaginación, se encuentra en una narración corta *La novela y la vida. Siegfried y el profesor Canella*⁴⁵. José Carlos Mariátegui la definió como un «relato, mezcla de cuento y crónica, de ficción y realidad»⁴⁶. Y este relato puede ser considerado como un intento de ir más allá de lo inmediato para captar lo real por medio de la ficción. De esta manera, el ensayista llega a esta paradójica afirmación: «La vida excede la novela; la realidad a la ficción»⁴⁷.

Pero la imaginación no sólo permite conocer la realidad; también permite transformarla. Comentando una frase de L. Araquistain Mariátegui dijo en el artículo «La imaginación y el progreso»: «Ser revolucionario o renovador es, desde este punto de vista, una consecuencia de ser más o menos imaginativo. El conservador rechaza toda idea de cambio por una especie de incapacidad mental para concebirla y para aceptarla»⁴⁸. Aunque el trabajo tiene un tono irónico, expresa esa profunda intuición —clave en todas sus reflexiones— relativa a las fuerzas ideales o espirituales en toda tarea de transformación de la realidad y que estaban vinculadas con la idea del «mito». Por eso, para Mariátegui, los hombres capaces de concebir el futuro tienen imaginación, grandes sueños, grandes ilusiones; son ellos los que trabajan «por crear una nueva realidad»⁴⁹.

Si el conocimiento es un aspecto de la práctica de los seres humanos e incluye los aspectos míticos de la vida social, entonces todo conocimiento es provisional y su validez corresponde a la relación que mantiene con esa acción a la que corresponde. En este sentido, no puede hablarse de una verdad absoluta, universal, ahistórica. Todo conocimiento, todo proyecto, no puede escapar a su determinación en el espacio y en el tiempo. No hay verdad definitiva; el conocimiento sólo puede ser provisional. En el artículo «El hombre y el mito» señaló la idea del carácter relativo de la verdad: «La filosofía contemporánea ha barrido el mediocre edificio positivista. Ha esclarecido y demarcado los modestos confines de la razón. Y ha formulado las actuales teorías del Mito y de la Acción. Inútil es, según estas teorías, buscar una verdad absoluta. La verdad de hoy no será la verdad de mañana. Una verdad es válida sólo para una época. Contentémonos con una verdad relativa».

Pareto no sólo era para J. C. Mariátegui el inspirador de la teoría soreliana de los «mitos» (*Ibid.*, p. 44), sino que, con su teoría de los «residuos» y «derivaciones» propuesta en su *Tratado de Sociología*, le permite comprender la supervivencia de las tradiciones andinas. Sobre este último tema véase los 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana, Lima, Amauta, 1987, p. 345.

45 En: J. C. Mariátegui, *La novela y la vida*, Lima, Amauta, 1986, pp. 17-86.

46 Carta de J. C. Mariátegui a S. Glusberg del 18 de febrero de 1930, en *Correspondencia*, Lima, Amauta, 1984, t. II, p. 731.

47 J. C. Mariátegui, *La novela y la vida*, op. cit., p. 21.

48 J. C. Mariátegui, *El alma matinal*, op. cit., p. 44.

49 *Ibid.*, p. 45.

Pero, en el pensamiento de Mariátegui el relativismo de la verdad no lleva al nihilismo. Elimina el carácter absoluto –suprahistórico– de la verdad; pero no la verdad. Esta mantiene una validez a la que se le ha despojado de su independencia en relación a los individuos y se la sitúa en la intersubjetividad. Allí la verdad adquiere una verdadera fuerza movilizadora de los seres humanos; es una verdad que lleva a la acción. «Las verdades relativas gobiernan la vida de los hombres» dijo José Carlos Mariátegui comentando la filosofía pragmatista y agregó: «Esta filosofía, pues, no invita a renunciar a la acción. Pretende únicamente negar lo Absoluto. Pero reconoce, en la historia humana, a la verdad relativa, al mito temporal de cada época, el mismo valor y la misma eficacia que una verdad absoluta y eterna. Esta filosofía proclama y confirma la necesidad del mito y la utilidad de la fe. Aunque luego se entretenga en pensar que todas las verdades y todas las ficciones, en último análisis, son equivalentes»⁵⁰.

Si se tiene en cuenta, entonces, el carácter práctico de la teoría, esto es, la imposibilidad de separarla de la acción de los seres humanos, se puede comprender por qué en Mariátegui no existe una filosofía de la historia. No hay, en este sentido, leyes ni principios que rijan esa actividad, pues nada la detiene en su fluir; ella es una creación permanente no sometida a ningún tipo de determinismo. Por ello, no es posible encontrar, por anticipado, la solución al problema de la historia y saber lo que va a ocurrir en el futuro. En este sentido, además, la historia es una creación abierta.

Mariátegui negaba al marxismo, explícitamente, su carácter de filosofía de la historia y ésta era, ciertamente, la perspectiva en la que situaba el análisis de la sociedad peruana y la posibilidad de establecer el socialismo en el Perú. Señalo, primero, las consideraciones de Mariátegui sobre este aspecto de la teoría de Marx y, luego, examino la forma cómo concebía su manera de aprehender la realidad histórico-social y su transformación.

La idea fundamental de José Carlos Mariátegui fue rechazar la crítica de que Marx hubiera planteado la constitución de una filosofía de la historia. «Marx [...] –sostuvo– no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política y revolucionaria»⁵¹. Esto es –como señala más adelante en el mismo texto– no consideraba el marxismo como una filosofía de la historia. De acuerdo al razonamiento del ensayista se puede deducir que entendía por filosofía de la historia un gran esquema causal capaz de explicar el surgimiento, funcionamiento y transformación de cualquier sociedad, independiente del tiempo y del espacio⁵².

50 Ibid., p. 37.

51 J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, op. cit., p. 40.

52 Se encuentra un análisis crítico del marxismo como filosofía de la historia en C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, p. 56-76.

¿Por qué –según Mariátegui– el marxismo no es una filosofía de la historia? En el libro *Defensa del marxismo* se encuentran algunas de las ideas principales que explican este rechazo. El ensayista refutaba la idea de Henri de Man quien sostenía que la teoría de Marx había surgido del «materialismo causal de Darwin y del idealismo teleológico de Hegel»⁵³. En ambos casos, en el de Darwin como en el de Hegel, Mariátegui criticaba el determinismo que resultaba tanto del evolucionismo como del «racionalismo conservador».

Por otra parte, comentando el libro de César Ugarte *Bosquejo de historia económica del Perú*, Mariátegui señaló que el autor «muestra una aprensión exagerada respecto al materialismo histórico, atribuyéndole una interpretación unilateral de la historia. Mi marxismo, en esta materia, tendría que hacerle algunos reproches»⁵⁴. ¿Cuáles fueron esos reproches?

Consideraba que no todos los fenómenos de la realidad histórico-social eran explicables por la razón tal como la entendía el positivismo, esto es, como la capacidad de encontrar causas y efectos. Más bien, como he señalado, Mariátegui encontraba en la ficción, en la fantasía, en el «mito» la posibilidad de aprehender la realidad. Por eso, en su perspectiva no tiene nada de sorprendente la afirmación de que «los filósofos nos aportan una verdad análoga a la de los poetas»⁵⁵. En mi opinión, allí se encuentra la crítica radical al racionalismo objetivista para el cual la razón es la vía única para llegar a la verdad.

Mariátegui rechazaba tanto la interpretación científicista como la interpretación racionalista del marxismo. En ambos casos porque, desde esos dos puntos de vista, se le negaba a la teoría de Marx su carácter revolucionario. En cambio, la aceptaba como un método de interpretación de la realidad social. Son numerosas las afirmaciones en este sentido. La más característica es la afirmación que aparece en la carta que escribió a Samuel Glusberg donde señala que, a su regreso al Perú en 1923, inició su «trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista»⁵⁶.

¿En qué consistía el método marxista para José Carlos Mariátegui? En los diversos textos donde toca este tema no existe una definición concluyente. La aproximación más precisa se encuentra en *Defensa del marxismo*. «Marx –escribió– no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual». Y luego agregaba: «La crítica marxista estudia concretamente la sociedad capitalista. Mientras el capitalismo no haya tramontado definitivamente, el canon de Marx sigue siendo válido»⁵⁷. A mi parecer, dos ideas deben

53 J. C. Mariátegui, *op. cit.*, p. 42. Los artículos de J. C. Mariátegui que forman este libro fueron concebidos como una refutación del libro del socialista belga Henri de Man *Más allá del marxismo*.

54 J. C. Mariátegui, «La historia económica y social», en *Peruanicemos al Perú*, Lima, Amauta, 1986, p. 141.

55 J. C. Mariátegui, *El alma matinal*, *op. cit.*, p. 26.

56 Carta de J. C. Mariátegui a S. Glusberg del 10 de enero de 1928, *Correspondencia*, *op. cit.*, t. II, p. 331.

57 J. C. Mariátegui, *Defensa del marxismo*, *op. cit.*, p. 40-41.

ser subrayadas en estas afirmaciones. Primero, la tajante delimitación del ámbito de la teoría de Marx al análisis de la sociedad capitalista; desde este punto de vista no considera al marxismo como una teoría general de la historia. Y esta posición es congruente con su concepción de la radical historicidad del conocimiento. Las categorías utilizadas por Marx expresaban la formación social capitalista y tenían validez únicamente para este tipo de formación. Segundo, el método no va a ser considerado sino como un conjunto de normas y reglas para orientarse en el conocimiento de la realidad social. Es cierto, sin embargo, que en un artículo donde comentaba un libro de José Vasconcelos el ensayista afirmó: «El marxismo me satisface por eso: porque no es un programa rígido sino un método dialéctico»⁵⁸. Como «canon» o como «método dialéctico»⁵⁹, la perspectiva de Marx, tal como Mariátegui la utiliza, no tenía nada que ver con lo que a partir de Stalin se denominaría «materialismo dialéctico». Ahora quisiera examinar con más detalle este segundo aspecto de la perspectiva metodológica de José Carlos Mariátegui.

Para el Amauta, no sólo la teoría estaba determinada por la práctica social, sino que también el método estaba condicionado históricamente. El método, según esta óptica, lo encontraba en la propia realidad y no podía existir fuera de ella. Así Marx no habría inventado la concepción materialista de la historia; sino que la habría descubierto en la propia realidad. Por eso, el marxismo podía operar en cada país, no como la aplicación de una teoría general sino como el descubrimiento de la lógica de esa realidad. Este me parece el sentido de la siguiente afirmación de Mariátegui en el texto «Mensaje al Congreso Obrero»: «El marxismo [...] es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y para todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades»⁶⁰.

En Mariátegui, la dialéctica está vaciada del contenido totalizante que tenía en Marx⁶¹. En la visión del pensador peruano no es el «logos», encarnado en el método, el origen de toda realidad y de la posibilidad de comprenderla. Sin embargo, la no utilización de la dialéctica hegeliana lo condujo a reducir su perspectiva cognoscitiva al «método experimental» de las ciencias naturales, en el senti-

58 J. C. Mariátegui, «Indología por José Vasconcelos», en *Temas de nuestra América*, Lima, Amauta, 1986, p. 82.

59 D. Meseguer ha considerado la concepción del marxismo de J. C. Mariátegui como un «método de interpretación de la realidad. Véase su libro *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*, Lima, IEP, 1974, pp. 226-228.

60 J. C. Mariátegui, *Ideología y política*, op. cit., p. 112.

61 Un análisis filosófico de este problema se encuentra en C. Castoriadis, op. cit., p. 75.

do de normas o reglas que se tienen que seguir para manipular los «datos». Mariátegui rechazaba tanto la existencia de un ser absoluto -esto es, una totalidad en donde se encontrarían todos los aspectos de la realidad- como el reinado en la vida social de leyes universalmente válidas. Más bien, consideraba cada realidad social como una totalidad históricamente determinada. Esta debería ser comprendida en su especificidad, con todos sus elementos fundamentales y secundarios, racionales y no racionales. Es decir, como una totalidad abierta, cambiante, formándose y transformándose según las relaciones que se establecieran entre las diversas fuerzas sociales.

Para comprender la realidad en esa perspectiva, Mariátegui tuvo que seguir el ejemplo de Marx: encontrar su método en las entrañas de la historia del Perú. Por ello, si utilizó determinadas categorías del marxismo europeo y de otras corrientes filosóficas no marxistas, las redefinió de acuerdo a sus necesidades teóricas y prácticas con el objeto de comprender y de transformar la realidad peruana. Esta idea ha sido planteada por A. Quijano con precisión, en relación con la singularidad de José Carlos Mariátegui en el debate dentro del movimiento socialista de los años veinte: «Y lo que identifica esa singularidad, vista desde el mundo de hoy, es el empleo de categorías elaboradas en la visión eurocéntrica de la racionalidad moderna, pero redefinidas por su inserción dentro de una perspectiva de conocimiento radicalmente distinta de la que dominaba, entonces, entre los marxistas europeos y, sobre todo, en el estalinismo internacional»⁶².

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

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

62 A. Quijano, «Prólogo», *op. cit.*, p. XI.

El punto de partida para la reestructuración de la sociología y de las ciencias sociales está dado por la superación de lo que Aníbal Quijano ha denominado la colonialidad del poder, del cual hace parte la colonialidad del saber y el carácter eurocéntrico de las ciencias sociales. Por lo que he señalado en la sección anterior, el pensamiento de José Carlos Mariátegui constituye un punto de referencia fundamental en esta perspectiva.

Para Aníbal Quijano, «la colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América»⁶³. Por esta razón, la propuesta de I. Wallerstein de analizar el sistema-mundo moderno sería incompleta si no se considera la otra cara de ese patrón de dominación; esto es, la colonialidad, que es su elemento constitutivo. De esta manera, en sentido estricto, podemos hablar del sistema-mundo moderno/colonial.

En la conceptualización de la colonialidad, para A. Quijano el poder es considerado como «un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación/dominación/conflicto» que se articulan en cuatro ámbitos sociales: trabajo, género/sexualidad, autoridad e intersubjetividad⁶⁴. Cuando el patrón de poder es atravesado por la idea de «raza» —esto es, las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados que dio lugar a nuevas formas de identificación como «indio», «negro», «mestizo», «blanco»⁶⁵— podemos hablar de la colonialidad. «La

63 A. Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, No. 2, Summer/Fall 2000, p. 342. A. Quijano ha desarrollado el concepto de colonialidad del poder en diversos textos. Entre los más significativos se encuentran: «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad» en *Perú Indígena* (Lima), Vol. 13, No. 29, 1991; en colaboración con I. Wallerstein, «Americanness as a Concept or the Americas in the Modern World System» en *International Journal of Social Sciences* (Paris), No. 134, Nov. 1992; «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000; «Colonialidad del poder: cultura y conocimiento en América Latina», en: W. Mignolo (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2001. W. Mignolo discute el concepto de colonialidad del poder en «Un paradigma otro»: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico», prefacio a la edición castellana de *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

64 A. Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», *op. cit.*, p. 345.

65 Para una discusión sobre la idea de raza y del racismo contemporáneo, véanse: I. Wallerstein y E. Balivar, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991 y de A. Quijano, «Raza», «etnia», «nación» en Mariátegui: cuestiones abiertas», en R. Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Amauta, 1992.

‘racialización’ de las relaciones de poder entre las nuevas identidades sociales y geo-culturales, fue el sustento y la referencia legitimatoria fundamental del carácter eurocentrado del patrón de poder, material e intersubjetivo»⁶⁶.

Con la colonialidad del poder se estableció, en consecuencia, «una nueva intersubjetividad mundial» donde Europa hegemonizó el imaginario, la cultura y el conocimiento y su manera de producirlo. La forma que adquirió esa perspectiva cognoscitiva ha sido el eurocentrismo que colonizó el mundo de las relaciones intersubjetivas del sistema-mundo moderno. Tres mitos han sido los principales constituyentes del eurocentrismo: una concepción de la evolución de la humanidad que tiene a Europa como punto de llegada; una concepción limitada del universalismo, donde los conocimientos producidos en Europa son verdades válidas para todo tiempo y lugar; y una concepción del progreso como un futuro necesario, determinado e ineludible⁶⁷.

La descolonización del saber de la hegemonía eurocéntrica se convierte en el mayor desafío para lograr una profunda reestructuración de la ciencia social que contribuya de manera efectiva a la lucha por alcanzar una sociedad más democrática y más igualitaria. Como ya hemos visto, un punto de referencia fundamental en esta perspectiva se encuentra en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y en la actualidad en diversos enfoques como los de A. Quijano, W. Mignolo, E. Lander, entre los más influyentes. Podemos resumir esta perspectiva epistemológica alrededor de cinco puntos que considero fundamentales.

En primer lugar, existe el creciente interés por superar los estrechos límites que han fracturado las ciencias sociales, que las convirtieron en compartimentos estancos. Se trata de la búsqueda de una creciente unificación de las disciplinas sociales en una única ciencia social. Se ha avanzado en esta dirección en los estudios interdisciplinarios o transdisciplinarios, pero esta perspectiva todavía sigue siendo insuficiente para dar cuenta de la complejidad de la vida social, pues la «ultraespecialización que la sociología y, de hecho, todas las demás ciencias sociales han estado padeciendo ha sido tanto inevitable como autodestructiva».⁶⁸ En este sentido, el reto central de la sociología y de las demás ciencias sociales es la construcción de una única ciencia social, donde la especialización sea trabajada por problemas y no como campos arbitrariamente definidos. Las segmentaciones con las que se constituyeron las ciencias sociales –pasado/presente, europeo-civilizado/no-europeo-no civilizado y mercado/estado/sociedad civil– no tienen en la actualidad ningún fundamento epistemológico o teórico válido. La epistemo-

66 A. Quijano, «Colonialidad del poder y clasificación social», *op. cit.*, p. 374.

67 Una presentación de los principales problemas en el debate del eurocentrismo se encuentra en: I. Wallerstein, «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, *op. cit.*

68 I. Wallerstein, *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad, p. 50.

logía de la complejidad, la teoría de los sistemas y la mundialización de las relaciones sociales llevan necesariamente a que solamente podamos comprender cabalmente la sociedad humana desde una perspectiva globalizante.

En segundo lugar, aparece el terreno de la ciencia social como el espacio que permite superar las «dos culturas»: la científica y la humanista. Lo verdadero ha sido patrimonio de la ciencia; lo bueno y lo bello de las humanidades. Una ciencia social renovada debe convertirse en el lugar de encuentro de las esferas de valor que la modernidad europea occidental ha diferenciado. Como señala Wallerstein: «Lo que había sido un campo centrífugo de fuerzas en el mundo del conocimiento se ha convertido en uno centrípeta, y la ciencia social es ahora central al conocimiento. Estamos en el proceso de superar las «dos culturas», de tratar de reunir en un solo ámbito la búsqueda de lo verdadero, lo bueno y lo bello. Esto es una causa para regocijarse, pero será una tarea ardua de acometer».⁶⁹ Así, la ciencia social superará la estéril neutralidad valorativa y se comprometerá con la búsqueda de una sociedad más justa, más democrática y más igualitaria. Esta es una perspectiva valiosa y prometedora para lograr el reencantamiento del mundo, sin caer en ninguna forma de fundamentalismo. De esta manera, podemos considerar que los debates en las ciencias sociales son a la vez intelectuales, morales y políticos. Como señala I. Wallerstein, se trata de «en primer lugar, evaluar intelectualmente hacia dónde nos estamos dirigiendo (nuestra trayectoria actual); en segundo lugar, evaluar moralmente hacia dónde queremos dirigirnos; y finalmente, evaluar políticamente cómo podríamos llegar más fácilmente adonde creemos que deberíamos dirigirnos».⁷⁰

En tercer lugar, la ciencia social busca integrar las reflexiones que desde diversas partes del Tercer Mundo y también en los países desarrollados se han venido llevando adelante desde la perspectiva de la crítica al eurocentrismo. «Son estas lecturas las que desde diversas partes del mundo realizan en forma muy heterogénea los «estudios subalternos»; el «análisis del discurso colonial» y la «teoría postcolonial» y el «afrocentrismo». Se trasciende en estas interpretaciones la noción eurocéntrica de la crisis de la modernidad y se exploran otros espacios, aparecen otras voces, historias y sujetos que no tenían cabida en el proyecto occidental universalizante»⁷¹. Ha sido fundamental, en esta perspectiva, la crítica radical del orientalismo que realizó Edward Said⁷².

69 Ibid., p. 57

70 I. Wallerstein, «Los intelectuales en una era de transición», en *Un mundo incierto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2002, p. 83.

71 E. Lander, «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en: R. Briceño-León y H. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1998, p. 92. Véase también de I. Wallerstein, «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales», en *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, op. cit

72 E. Said, *Orientalismo*, Barcelona, 2003.

En cuarto lugar, la reunificación organizativa de las disciplinas sociales. Para lograrlo será necesario replantear las estructuras universitarias. La facultad, como espacio académico donde se aíslan y especializan los saberes, se ha convertido en obsoleta y no da cuenta de la creciente interdependencia del conocimiento, tanto de las ciencias naturales, las ciencias sociales y las humanidades. Frente al profundo deterioro de la vida académica, una nueva reforma universitaria debe ser capaz de establecer estructuras con capacidad para impulsar programas de investigación y de estudio alrededor de problemáticas específicas y no de disciplinas. La universidad debe convertirse en un espacio para la producción intelectual y no solamente en una fábrica de profesionales.

En quinto lugar, la ciencia social necesita identificar ejes problemáticos que den cuenta de la nueva sociedad que magmáticamente está surgiendo delante de nosotros. El núcleo básico de esa problemática está dado por la investigación y el debate de la nueva estructura de poder que se está configurando en América Latina, su organización y sus tendencias de desarrollo. Ello implicará el estudio de la nueva heterogeneidad estructural, las nuevas formas de agrupamiento social que han surgido como consecuencia de la crisis de la estructura de clases del capital que estalló en los años setenta, la nueva institucionalidad política y la reconfiguración del Estado y la profunda reorganización del mundo intersubjetivo.⁷³

*

Quisiera concluir señalando el rol que deberían cumplir los científicos sociales en este complejo y conflictivo período de transición, para lo cual me gustaría citar nuevamente a I. Wallerstein: «El rol de las universidades y de los estudiosos-científicos es de clarificar las opciones verdaderas, las posibilidades verosímiles, de indicar sus preferencias morales, y de analizar las políticas que son más probables para llegar allá. Caminemos juntos, esforcémonos en hacer lo mejor posible, y no desesperemos. Nada que perder, todo por ganar».⁷⁴ Este, creo yo, es el reto más importante que enfrenta la ciencia social en el siglo XXI, en particular todos aquellos que estamos interesados en el desarrollo de un pensamiento social latinoamericano en la perspectiva de la autoconstrucción democrática de la sociedad.

73 Con relación al señalamiento de los elementos principales de una nueva problemática para investigación de América Latina, véase de A. Quijano, «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en *Hueso Húmero*, Lima, N° 26, febrero 1990.

74 I. Wallerstein, «Retos para la universidad del siglo XXI», Conferencia pronunciada con ocasión de la celebración del 453 aniversario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, *op. cit.*, p. 13.

BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Z.

2003 *Modernidad líquida*, México, FCE.

BECK, U.

1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo y respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.

BERMAN, M.

1988 *Todo lo sólido se desvanece en el Aire. La experiencia de la modernidad*, Madrid, Siglo XXI.

CASTORIADIS, C.

1975 *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.

CHAKRABARTY, D.

2001 «Postcolonialismo y el artificio de la historia: ¿quién habla por los pasados «indios»?», en: W. Mignolo (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.

DURKHEIM, E.

1959 *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Dédalo.

HABERMAS, J.

1989 «Modernidad, un proyecto incompleto», en: N. Casullo (Compilador), *El debate modernidad postmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur.

KHATIBI, A.

«Maghreb plural», en: W. Mignolo (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, op. cit.

LANDER, E.

2000 «Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos», en: E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.

1998 «Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano», en: R. Briceño-León y H. Sonntag (eds.), *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.

MIGNOLO, W.

2003 *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

- OFFE, C.
1992 «¿Es el trabajo una categoría sociológica clave?», en: *La sociedad del trabajo, Problemas estructurales y perspectivas de futuro*, Madrid, Alianza.
- QUIJANO, A.
1991 «Prólogo» a: José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- QUIJANO, A. y WALLERSTEIN, I.
1992 «Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System» en *International Journal of Social Sciences* (Paris), Nº 134, Nov.
- QUIJANO, A.
2000 «Colonialidad del poder y clasificación social», en *Journal of World-Systems Research*, Vol. XI, Nº 2, Summer/Fall.
2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
2000 «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en: E. Lander (Compilador), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
2001 «Colonialidad del poder: cultura y conocimiento en América Latina», en: W. Mignolo (Compilador), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
1991 «Colonialidad y Modernidad/Racionalidad» en *Perú Indígena* (Lima), Vol. 13, Nº 29.
1990 «La nueva heterogeneidad estructural de América Latina», en *Hueso Húmero*, Lima, Nº 26, febrero.
1998 *La economía popular y sus caminos en América latina*, Lima, Mosca Azul.
- SAID, E.
2003 *Orientalismo*, Barcelona.
- TOURAINÉ, A.
1969 *La sociedad post-industrial*, Barcelona, Ariel.
- WALLERSTEIN, I. (Coordinador)
1996 *Abrir las ciencias sociales: Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- WALLERSTEIN, I.
2002 «Los intelectuales en una era de transición», en *Un mundo incierto*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
2004 «Retos para la universidad del siglo XXI», Conferencia pronunciada con oca-

- sión de la celebración del 453 aniversario de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en: *Ciencias Sociales*, Año 3, N°5, junio.
- 2004 *Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo*, Madrid, Akal.
- 2001 *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México, Siglo XXI.
- 1999 *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad.
- El moderno sistema mundial*, México, Siglo XXI. 3 vol.
- 1998 *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, México, Siglo XXI.

WEBER, M.

1966 *El sabio y la política*, Córdoba, EUDUCOR.

1984 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, SARPE.