



**CONCURSO INTERNACIONAL
ENSAYO**

Aníbal Quijano Obregón

**Jaime Rios
Editor**

ALAS
Asociación Latinoamericana de
Sociología



**CONCURSO INTERNACIONAL
ENSAYO**

Aníbal Quijano Obregón

**Jaime Rios
Editor**

ALAS
Asociación Latinoamericana de
Sociología

**CONCURSO INTERNACIONAL ENSAYO
ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN**

PRESIDENCIA ALAS:

Jaime Ríos Burga (Perú)

COMITÉ DIRECTIVO:

Dr. Federico Schuster (Argentina)
Dr. Breno Bringel (Brasil)
Dr. Milton Vidal (Chile)
Dr. Alexander Gamba (Colombia)
Dra. Angélica Cuéllar (México)
Dra. Briseida Barrantes (Panamá)
Dr. Eduardo Arroyo (Perú)
Dra. Marina Ortiz (República Dominicana)
Dr. Jesús Díaz (República Dominicana)

JURADO:

Dra. Nora Garita (Costa Rica)
Dr. César Germaná (Perú)
Dr. Jaime Preciado (México)

EDITADO POR:

© ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGÍA PERÚ
Jr. Alonso de Molina N° 1231, Dpto. 303 - Santiago de Surco
Lima-Perú

Libro electrónico disponible en:
<https://sociologia-alas.org/>

Primera edición digital, septiembre 2021.

Editor: Jaime Ríos Burga

Diseño de carátula: Leila Quevedo

Diseño y diagramación: Angelo Aguilar

Corrección: María del Carmen Alvarez

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú

ISBN: 978-612-5025-23-4

DERECHOS RESERVADOS ALAS ©

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	6
	<i>Jaime Rios (Perú)</i>
DICTAMEN FINAL DEL JURADO	18
	<i>Nora Garita (Costa Rica)</i> <i>César Germaná (Perú)</i> <i>Jaime Preciado (México)</i>
PRÓLOGO	24
	<i>César Germaná (Perú)</i>
COLONIALIDAD DEL PODER	30
De cómo fue tejido por Aníbal Quijano el concepto de colonialidad del poder	
	<i>José Gandarilla (México)</i>
Impactos de la Colonialidad del Poder en las Naciones Autóctonas de Abya-Yala	
	<i>Erick Gutiérrez (Venezuela)</i>
El nudo de la colonialidad del poder en las cuatro revoluciones industriales modernas	
	<i>Oscar Alonso (Nicaragua)</i>
TRAYECTORIA TEÓRICA	82
Sociología de la sospecha y descolonización epistemológica en el «Primer Quijano»	
	<i>Segundo Montoya (Perú)</i>
Rastros tropicales: la presencia de Brasil en Aníbal Quijano en las décadas de 1960 y 1970	
	<i>Deni Alfaro (Brasil)</i>
Aníbal Quijano, un pensamiento latinoamericano y crítico sobre la interdisciplinariedad	
	<i>María García (México)</i>

CULTURA Y SOCIEDAD

140

Aníbal Quijano y el proceso de cholificación en la sociedad urbana contemporánea

Luis Lazo (Perú)

Cimarrón que soy... Anudar las imágenes andino-caribeñas de la obra de Aníbal Quijano

Víctor Pacheco (México)

Colonialismo, eurocentrismo, dominante Estado y cultura ladina en la historia de la nación Ch'orti' y nación Miskitu

Marlon Howking (Nicaragua)

DESCOLONIALIDAD DEL PODER Y BUEN VIVIR

196

Des/colonialidad del poder, naturaleza y buen vivir.

Rossell Laberiano (Perú)

Entre el poder y la utopía: derechos humanos en el pensamiento de Aníbal Quijano

Francisco López (México)

SOBRE LOS AUTORES

231

PRESENTACIÓN

La primera vez que escuché el nombre de Aníbal Quijano fue el año 1972 cuando mi hermano mayor llegó a casa una tarde con la revista *Sociedad y Política*. Eran años en los que el gobierno militar presidido por el general Juan Velasco Alvarado llamaba a adherirse militantemente a su “Gobierno Revolucionario Institucional de las Fuerzas Armadas ni capitalista ni comunista sino humanista”. La “revolución” convocaba a todo/as lo/as intelectuales de izquierda, democracia cristiana y APRA a consolidar los cambios ante el fracaso y crisis final del poder oligárquico y de la Convivencia. Una sociedad en su conjunto que vivía profundas demandas de democratización teniendo a los movimientos campesinos, obreros y populares en el centro de sus reivindicaciones históricas.

Un mundo convulsionado de una nueva etapa de transnacionalización del capitalismo donde el gobierno de John F. Kennedy en los Estados Unidos buscaba enfrentarlo con su política de la Alianza para el Progreso en América Latina ante la influencia del comunismo y los movimientos de liberación nacional que agudizaban las contradicciones creadas por la Guerra Fría, la Revolución china, la Revolución cubana, la Guerra de Vietnam, los movimientos de los estudiantes universitarios en los Estados Unidos y el movimiento libertario de Mayo del 68 en París.

En este contexto ingresé a estudiar sociología el año 1973 a mi Alma Mater, la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Recuerdo mi primer día de clase en la ciudad universitaria caminando hacia el Pabellón de Letras; en la entrada nos esperaban los líderes de las organizaciones políticas para conocernos e integrarnos a sus grupos políticos tan igual como lo hacían en los tiempos de las dictaduras de Oscar R. Benavides o Manuel A. Odría en la gloriosa Casona de San Marcos del parque Universitario a los estudiantes de esa época. Formábamos nuestros primeros círculos de estudio en los que empezábamos a conocernos optando por integrarnos a uno u otro grupo político o manteniendo una relativa distancia de ellos prestando más atención a la vida académica.

Fue en ese escenario, como diría el célebre poeta sanmarquino Juan Gonzalo Rose, “San Marcos, nudo de inquietudes, plaza de victorias”, que con Ernesto Álvarez, compañero de clase, formamos un círculo de estudios para analizar *Sociedad y Política*. Un momento donde los debates interminables sobre el carácter de la sociedad y la revolución en el auditorio de letras duraban de seis a ocho horas en las cuales, más que reflexionar sobre la realidad, los debates se convertían en actos de fe y/o en una fiel repetición dogmática racionalista como discurso.

Esperábamos con interés la publicación de cada número de la revista. Seguíamos con atención el debate al que convocaba Carlos Delgado, delfín intelectual de Haya de la Torre y, en ese entonces, asesor principal del general Juan Velasco Alvarado, de unirse a la “revolución”. Convocatoria a la que Aníbal Quijano junto a Julio Cotler, entre otros destacados intelectuales, rechazaron, marcando sus diferencias sobre el carácter de la “revolución”, reformas en marcha, carácter y perspectivas que traía el desarrollo del capitalismo de Estado en la sociedad peruana como un todo. La reforma agraria y la reforma de la comunidad laboral que seguían tardíamente las recomendaciones de la CEPAL, agudizaban las contradicciones sociales acelerando su aplicación ante la creciente movilización social. Un momento, como diría en una entrevista de un periódico de la época el mismo general Velasco, en que los cambios tenían que hacerse porque si no, se venía una revolución.

Un mundo social diverso y políticamente polarizado en el que se fueron configurando dos imaginarios o caminos a seguir: el camino de la reforma o el camino de la revolución. Aníbal Quijano apostó por la revolución. Su apuesta teórica y de praxis seguía el pensamiento mariateguiano de construir el socialismo sin calco ni copia, sino como creación heroica. Fue en este escenario de plena movilización social que nace en junio de 1972 el primer número de *Sociedad y Política* en el que escribía:

Sociedad y Política es una revista que pertenece a la izquierda socialista revolucionaria. Nace ahora con la declarada ambición de contribuir a la profundización y al desarrollo del pensamiento y la práctica de la revolución socialista en el Perú.

Con ese propósito, la revista se propone cumplir dos tareas centrales: la crítica radical del capitalismo, y el estudio y presentación, críticos también, de la experiencia actual de construcción del socialismo y de la construcción del movimiento revolucionario contemporáneo. (Quijano, 2019)



Como estudiantes de sociología seguíamos con atención las problemáticas planteadas por Quijano junto a los aportes de la comunidad de *Sociedad y Política*. Como nos muestra un reciente evento de rescate de la rica memoria histórica, principalmente de la organización de la Comunidad Urbana de Villa el Salvador, realizado con el apoyo de la Presidencia de ALAS; destaca el trabajo militante colectivo de Aníbal Quijano unido al de uno de sus líderes históricos, Apolinario Rojas, donde se unían conocimientos y acciones de experiencias diferenciadas entre el líder obrero-popular y el intelectual, en el que no podemos dejar de destacar el papel clave de su esposa y compañera de lucha, Carmen Pimentel.

El golpe militar desde dentro contra las reformas de Velasco el año 1975 por parte del general Francisco Morales Bermúdez agudizó estas tendencias en un ambiente cada vez más ideologizado donde la fe o la retórica racionalista cobraba cada vez más fuerza predominante invisibilizando la crítica y organización transformadora de la sociedad. Se iniciaba así hasta hoy la hegemonía del modelo y política neoliberal.

Pero, el aporte creativo de Aníbal Quijano va más allá. Recoge reflexiva y críticamente en cada una de sus etapas lo mejor de las ciencias sociales y la sociología latinoamericana y mundial. Con una visión multidisciplinar cuestiona ya en la década del sesenta del siglo pasado los modelos teóricos funcionalistas y culturalistas planteando conocimientos que respondan a nuestras especificidades, pero sin salirnos del marco del capitalismo financiero como totalidad histórica. Vemos cómo transforma epistémica y conceptualmente el modelo de la herencia científica moderna de la simplicidad por un nuevo modelo de complejidad sociohistórica.

Su crítica en las décadas del 80-90 al economicismo neoliberal como racionalidad institucional hegemónica fue otro de sus grandes aportes. Cuestiona el economicismo rostowniano, sociologismo funcionalista parsoniano “meritocrático” y el capitalismo ideal que pensaba en una autodestrucción creadora de lo tradicional para imponer un Estado nación/capitalismo global homogéneo. En otros términos, la crítica radical a esa idea lineal evolutiva del “progreso” o el “desarrollo” como modelo y política de poder imperial como un único sistema administrativo burocrático.

Otro de sus aportes surge de su experiencia de diálogo con Raúl Prébisch y la Comisión Económica para América Latina (CEPAL). Esa ruptura metodológica de heterodoxia teórica que redefine la teoría del desarrollo funcionalista, como decía Enzo Faletto: “la intención de esta sociología crítica es proponer una transformación de la sociedad, concordante con los principios que le sirven de sustento”. Quijano junto con González Casanova, Frank, Marini, Cueva, Dos Santos, entre otros, van más allá de este esquema funcionalista sistémico estructural; transforman creativamente las categorías de *dependencia* y *heterogeneidad estructural* redefiniéndolas en el marco del capitalismo

mundial. Como destaca Quijano sobre la dependencia: “Hasta mediados de los años sesenta, ese término se refería únicamente a la subordinación de un país o de una nación respecto a algún poder exterior. Aludía a una relación externa y se apellidaba, propiamente, como dependencia externa” (Quijano, 1990).

Conceptos que en su historicidad van tomando presencia como parte esencial de un eje de articulación: el capital. Por lo tanto, se trata de aprender las relaciones como totalidad social en sus varias, contrapuestas y conflictivas “lógicas” en cada instancia, fenómeno, patrones, procesos y tendencias. La dialéctica histórica estructural-sistémica se abre camino en su pensamiento como metodología teórico-práctica transformadora superando el enfoque neopositivista estructural funcionalista.

Por otra parte, Quijano aporta tesis centrales al desarrollo de los enfoques de dependencia. Si bien esta no forma una teoría única, va construyendo un cuerpo de conceptos que lo van afirmando en común. En sus diálogos con Theotonio Dos Santos, Quijano concibe el desarrollo como una ruptura de la dependencia del sistema capitalista mundial, pero en un proceso profundo de democratización social. Definía el nuevo concepto de la dependencia en los siguientes términos:

En Latinoamérica, las sociedades nacionales que la integran, con todas sus específicas diferencias entre sí, son todas ellas sociedades dependientes dentro de lo que constituye el sistema económico-social del capitalismo contemporáneo parte, a su vez, del sistema capitalista mundial de interdependencia en desarrollo. Esto es, nuestras sociedades nacionales se caracterizan desde este punto de vista, por pertenecer a una determinada unidad de interdependencia, y dentro de ella, por ocupar una situación de dependencia respecto de otras dentro de esa misma unidad. (Quijano, 1977)

Esta situación lo lleva a plantear, siguiendo el pensamiento mariateguiano del socialismo, que este es el único camino de solución a los problemas históricos de nuestras sociedades. Escribe:

El socialismo, sin embargo, no es ya solo una posibilidad teórica. Ha iniciado ya su historia real en áreas decisivas del mundo, y a pesar de sus dificultades, de su estancamiento y deformación en algunos lugares, o de la certidumbre de su desarrollo en otros, es su presencia efectiva lo que también contará decisivamente en el desarrollo final de la crisis capitalista. (Quijano, 1974)

Otro de los aportes de Quijano a las ciencias sociales es su trabajo conjunto con Immanuel Wallerstein en el grupo de Binghamton para comprender los cambios históricos desde una mirada de larga duración del sistema mundo moderno/colonial. Superan los enfoques de la dependencia: el Estado Nación no es la categoría central para estudiar las condiciones del desarrollo, sino el sistema mundo moderno/colonial en toda la unidad y diferenciación de sus partes.

Una nueva teorización desde una mirada inter, multi y transdisciplinar de las ciencias, ciencias sociales (sociología, geografía, historia, economía, política, antropología, etc.) que da cuenta de los sistemas sociales en sus ciclos rítmicos y tendencias como centro, semiperiferia y periferia en su conjunto; pero en sus peculiares procesos de estructuración y construcción social como una totalidad histórica en sus continuidades y discontinuidades bajo la hegemonía material y simbólica del capital.

Este proceso histórico, en su herencia y continuidad de patrón de poder moderno/colonial, se construye bajo las siguientes bases:

La dominación es el requisito de la explotación y la raza es el más eficaz instrumento de dominación que asociado a la explotación, sirve como clasificador universal en el actual patrón mundial de poder capitalista. En términos de la cuestión nacional, solo a través de ese proceso de democratización de la sociedad puede ser posible y finalmente exitosa la construcción de un Estado-nación moderno, con

todas sus implicancias, incluyendo la ciudadanía y la representación política. (Quijano, 2001)

No podemos dejar de destacar su crítica al neoinstitucionalismo. Quijano sacó a la luz los artificios de este pensamiento hegemónico del capitalismo/neoliberalismo que elevó a rango de fe racionalista esta racionalidad hoy en crisis. Si para Alfred Marshall el desarrollo económico depende de la cantidad-calidad de bienes producidos de acuerdo con el capital-trabajo disponible; y, para Schumpeter-Galbraith, la utilidad marginal de la calidad de la inversión del capital acorde con su concentración tecnocientífica crea la riqueza, Quijano se adentra a comprender la racionalidad de valorización del capital en el marco de la financiarización/automatización del nuevo mundo del trabajo y formas de valorización del capital.

Es consciente de esta influencia en las ciencias sociales y sociología latinoamericana en planteamientos como los de José Medina Echevarría, para quien el desarrollo tenía que cumplir con aplicar requisitos de primer orden (instituciones económicas); y, luego de segundo orden (instituciones políticas, científicas, técnicas) integrando al capital las formas de racionalidad económica formal e informal. Quijano critica este discurso por su centralidad de poder imperial, pues trastoca y esconde los diversos nuevos procesos de estructuración social que trae el capitalismo financiero neoliberal (Quijano, 1998) en su impacto devastador sobre el conjunto de la vida social. Destaca:

Veinte años después, no hay dificultad de señalar que el proceso ha sido no solo una pérdida sino una auténtica catástrofe. Ciertamente, en primer lugar, para los explotados, los dominados, los discriminados. Pero esta vez el proceso ha ampliado largamente el universo de sus víctimas abarcando también a las capas medias urbanas de profesionales y tecnoburócratas y aun a los propios grupos de burguesía dependiente vinculados al mercado interno. Empero, la creciente marejada de resistencia mundial contra los efectos de la neoliberalización del capitalismo y de la reconcentración del control imperialista de la autoridad estatal, también tiene en América Latina

uno de sus espacios más activos. La polarización social que produce el capitalismo actual, sin pausa y sin retroceso posibles, arrastrando a la especie a una catástrofe demográfica y social sin precedentes y que ya está en curso en África, Asia y América Latina. (Quijano, 2005)

En esta situación, Aníbal Quijano, al igual que lo hiciera su generación, por ejemplo Pablo González Casanova en México, plantea la construcción de una democracia global socialista bajo los principios de pluralidad, reconocimiento, solidaridad y plena participación. Escribía:

Nuevos procesos donde la combinación de la cultura del poder con las tecnociencias y con las ciencias de la complejidad de los sistemas autorregulados, adaptativos y creadores son la base de las megatransformaciones que se realizan unidas a la manipulación de personas, grupos. Planteando a una nueva dinámica del poder donde los grupos dominantes en una redefinición de relaciones, estructuras, sistemas y contextos humanos y ecológicos que mejorarán las posiciones de fuerza, represión y negociación de las clases y países dominantes, y debilitarán la de los dominados y dominables. (González Casanova, 2009)

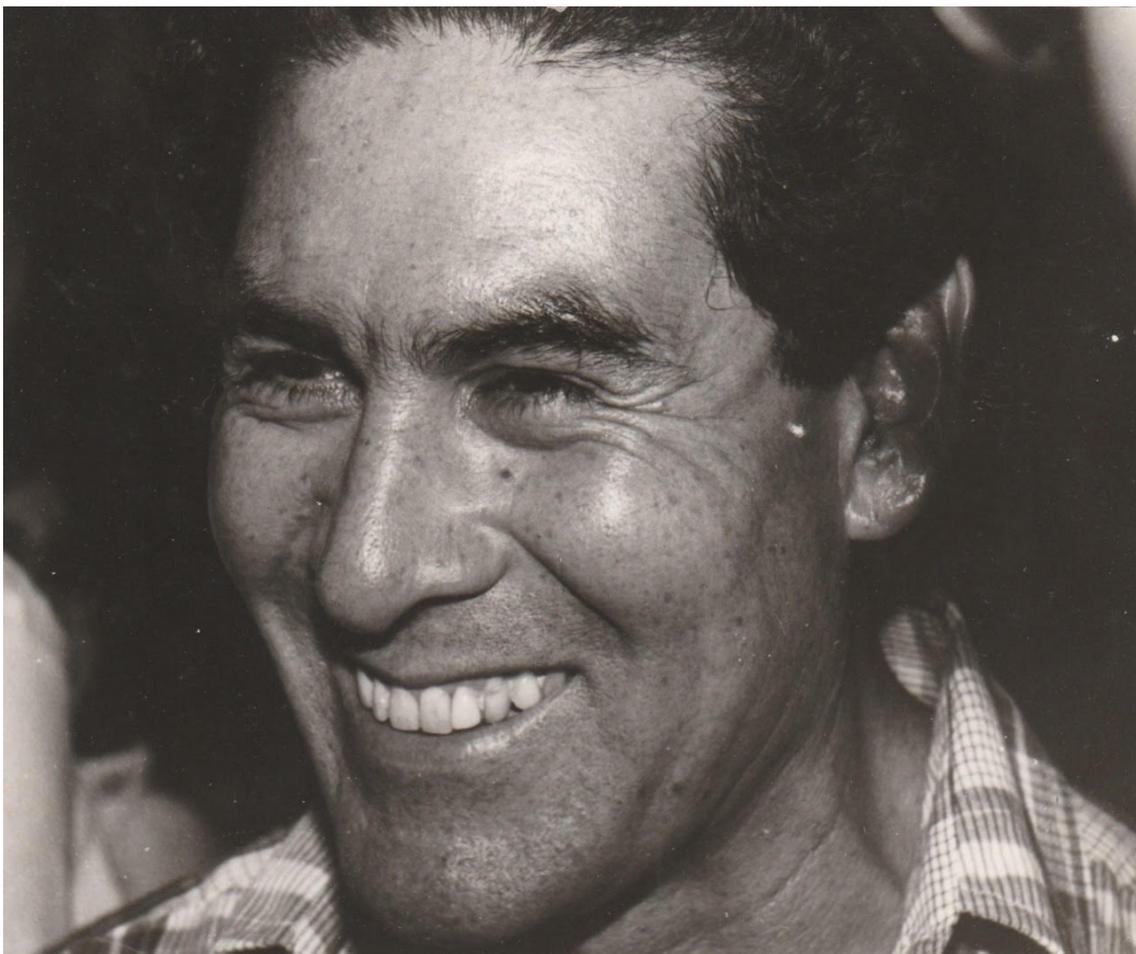
Esta es la rica herencia de vida, reflexiva y crítica, que nos legó Aníbal Quijano. Pero no podría concluir esta presentación sin resaltar su sentido de persona, ese élan vital que sin duda va más allá de toda su creatividad intelectual y que junto a su compañera Carmen Pimentel nos lo brindaron en el apoyo, consultas y conversaciones sobre las preocupaciones reales, en medio de su alegría de humor andino.

No olvido su asistencia a la presentación de mi libro: *La sociología en San Marcos. Hacia una revolución teórica del quehacer sociológico* el año 2001, en nuestra histórica Casona de San Marcos; al verlo, me acerqué muy emocionado para invitarlo a la Mesa de Honor. Me dijo: "Jaime, he venido como todos los que ahora te acompañan" y se sentó junto a ello/as. También recuerdo su visita a la clínica cuando estuve al borde de la muerte, deseándome una pronta recuperación. Y, cerca de dos años después, cuando

preparaba el lanzamiento de nuestro XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019, en el video que llevamos al XXXI Congreso ALAS Uruguay, plantear el siguiente desafío para las ciencias sociales y la sociología de América Latina, el Caribe y el mundo:

Una oportunidad realmente muy agradable, y tal vez una muy buena ocasión para enviar un mensaje de saludo a nuestros colegas y su Congreso de Montevideo, pero también para invitarlos con toda cordialidad a concurrir a la reunión próxima que será en Lima. Lo que tenemos, de un lado, es la crisis de horizonte de sentido histórico; pero, del otro lado, la urgencia de convocar a todos los colegas, a todas las sedes del mundo a ir produciendo un nuevo horizonte de sentido y es aquel horizonte al cual los próximos congresos de sociólogos de América Latina y el mundo son convocados. El que va a hacerse en Montevideo ahora y el que va a hacerse después en Lima tienen esa tarea grandiosa de discutir, de debatir, pero, sobre todo, de producir las nuevas cuestiones históricas a las que tenemos que aprender, indagar y contestar. (Aníbal Quijano, Video Uruguay 2017)

Quijano quería a la vida en todas sus dimensiones, a nuestro país y al mundo andino de todas las sangres bailando y cantando como lo hiciéramos en una ocasión reunidos en mi casa con el grupo de la Chinita de Aymaraes de Apurímac con arpa y violín gracias al amigo Pedro Pablo Ccopa. En una de las últimas reuniones antes de su fallecimiento, nos planteó el desafío de hacer nuevas preguntas que den cuenta de la realidad de hoy. Asimismo, lo vimos acariciar y hablarle meses antes de su muerte a uno de los árboles lleno de flores de su jardín haciéndose al espacio del hogar que lo albergó. Cómo olvidar la despedida entre lágrimas que le hicimos en la Casona del Parque Universitario acompañados del violín de Andrés “Chimango” Lares.



El pensamiento y acción de cada generación creativa alcanza los límites que el sistema le da en su estructuración, acción y significados simbólicos transformadores. En este curso, su aporte creativo ubica las problemáticas centrales de la crisis de horizonte de sentido histórico del sistema mundo moderno capitalista/colonial. Su praxis, una de las experiencias colectivas de autogestión democrática más importantes del mundo y América Latina en la comunidad de Villa El Salvador que los capitalismo desintegraron; pero que hoy en la universalidad del cambio histórico es clave evaluar para construir el nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización universal de vida. Pues como genialmente escribiera:

Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del eurocentrismo, esa forma

de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. (Quijano, 2008)

Un reconocimiento por parte de mi Presidencia a su contribución fecunda, invaluable y múltiple que va más allá de todo fundamentalismo étnico y/o de clase. Asimismo, destacar que este concurso surgió como idea creativa fruto de una reunión con el amigo y coordinador del Grupo de Medio Ambiente de Perú, Juan Delgado; y, toma vida hoy gracias a los brillantes ensayos que recogemos en este libro esencial que muestra su diversidad creativa. Finalmente, mi mayor agradecimiento al jurado del concurso, a la Dra. Nora Garita y al Dr. Jaime Preciado, expresidentes ALAS, y al Dr. César Germaná, miembro de nuestro Comité Científico del Congreso ALAS Perú 2019 por el esfuerzo en su selección. Los trabajos publicados del presente Concurso Internacional de Ensayos “Aníbal Quijano Obregón” son el mejor homenaje a su vida y obra, su pensamiento creador y praxis transformadora socialista que une lo que la modernidad/colonialidad separó: Lo verdadero con lo bueno y lo bello.

Bibliografía referencial

González Casanova, P. (2009). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona: Anthropos.

González Casanova, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: Pensar América Latina en el siglo XXI (Antología)*. Marcos Roitman Rosenmann (Comp.). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Quijano, A. (1977). *Dependencia, urbanización y cambio social en Latinoamérica*. Lima: Mosca Azul Editores.

Quijano, A. (1979). *Imperialismo clases sociales y Estado en el Perú 1890-1930*. Lima: Mosca Azul Editores.

Quijano, A. (1990). “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”. En *Hueso Húmero* (26). Lima.

Quijano, A. (1995). *El Fujimorismo y el Perú*. Lima: SEDES.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Disponible en: <https://www.alainet.org/es/active/1382>.

Quijano, A. (2002). Entrevista. *Un nuevo imaginario anticapitalista*. Disponible en: <https://es.scribd.com/document/236385339/2002-02-08-QUIJANO-Anibal-Un-Nuevo-Imaginario-Anticapitalista-ENTREVISTA>.

Quijano, A. (2006). “El laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas?”. En *Revista del Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales*, IX, (14).

Quijano, A. (2007). *Eurocentrismo y ciencia social*, Discurso Inaugural del año académico de la Facultad de Ciencias Sociales, UNMSM.

Quijano, A. (2008). *Des/colonialidad del poder: El horizonte alternativo*.

Quijano, A. (2010). “Bien Vivir”: entre el “desarrollo” y la descolonialidad del poder. En *Boletín de OXFAM*. Lima.

Quijano, A. (2019). *Sociedad y Política 1972-1983*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial*. Madrid: Siglo XXI.

DICTAMEN FINAL DEL JURADO

Concurso Internacional de Ensayos “Aníbal Quijano Obregón”

Luego de una amplia deliberación que hizo el Jurado, en la que se revisaron los 32 trabajos presentados a este Concurso y de haber seguido un riguroso proceso de selección, constatamos que el interés por la obra de nuestro querido Amauta Aníbal Quijano sigue provocando acuciosas reflexiones sobre la sociología y las ciencias sociales que son pertinentes para construir colectivamente la transformación radical de la injusticia social, del racismo y de diversas formas de discriminación que producen y reproducen desigualdades sociales inaceptables.

El conjunto de trabajos analizados recoge las más variadas facetas desde las que se gesta la crítica a la modernidad-colonialidad del poder, del ser, del saber, del cuerpo y del género racializados. Los ensayos analizados ofrecen miradas críticas que también celebran a un intelectual creativo y gozoso del vivir bien, desde propuestas teóricas que conjugan ética y estética, amor por la vida sostenida en la naturaleza y proyecto revolucionario para ser procesado desde la interculturalidad de Nuestra América-Afro-Abya Yala.

Este Jurado reconoce la riqueza de los ensayos evaluados; así, siendo difícil la selección de los ensayos ganadores, determinó premiar a los siguientes trabajos:

PRIMER LUGAR COMPARTIDO

De cómo fue tejido por Aníbal Quijano el concepto de colonialidad del poder

José Guadalupe Gandarilla Salgado (México)

Además de apreciar la crítica al eurocentrismo, este ensayo organiza los planteamientos precursores del pensamiento social latinoamericano, magistralmente moldeados por el sociólogo peruano, en aras de construir otra historia que no se somete a las lógicas del nuevo patrón de poder

impuesto al planeta entero con el neoliberalismo. Un ensayo bien escrito, que explora un problema central para comprender el pensamiento de Aníbal Quijano. El ensayo es relevante porque realiza una especie de genealogía de la colonialidad del poder a lo largo de su obra, analizando su recorrido, donde el camino seguido es importante para develar el diálogo de Quijano con sus autorxs contemporáneos.

PRIMER LUGAR COMPARTIDO

Impactos de la colonialidad del poder en las Naciones Autóctonas de Abya-Yala

Erick Leonardo Gutiérrez García (Venezuela)

Este ensayo analiza, con cierto énfasis en material etnográfico, las consecuencias de la colonialidad del poder bajo dos ejes del análisis que se propone acotar: poder y naciones autóctonas. La voz del autor se hace sentir en la argumentación, la cual ilumina el diálogo con las obras consultadas de otros autorxs. Este ensayo muestra que la obra de Aníbal Quijano no es obra muerta, sino que continúa su desarrollo, y, además de reconocer la pertinencia de los ámbitos de existencia social señalados por A. Quijano, tiene la apertura teórica para considerar otros ámbitos de existencia social no desarrollados por él. Además, rescata el diálogo de las feministas descoloniales con la obra del intelectual peruano. Abre líneas de indagación a partir de la obra del maestro.

SEGUNDO LUGAR

Sociología de la sospecha y descolonización epistemológica en el «Primer Quijano»

Segundo Timoteo Montoya Huamaní (Perú)

El ensayo examina, con bastante rigurosidad, un problema que atraviesa toda la obra de Aníbal Quijano: el cuestionamiento al eurocentrismo en el pensamiento social, revisando la genealogía del proyecto de descolonización epistemológica en su obra desde sus raíces en los años 60. El autor teje la

argumentación con su propia voz, muestra dominio en el tema y buen conocimiento de los autores que cita. En su original planteamiento sobre la “sociología de la sospecha”, su ensayo no se conforma con el “Primer Quijano”, sino que establece etapas en sus desplazamientos epistemológicos, no vistos como rupturas. Sociología y ciencias sociales son escrutadas bajo la óptica de la descolonización epistemológica.

TERCER LUGAR

Aníbal Quijano y el proceso de cholificación en la sociedad urbana contemporánea

Luis Miguel Lazo López (Perú)

El ensayo tiene reflexiones muy sugestivas sobre los cambios culturales. Trabajo bien redactado que toma en cuenta uno de los tópicos culturales que muy bien identificó y explicó Quijano: la categoría “cholo” y el consecuente proceso de cholificación. Lo cual se trata en sus obras diversas desde los 70 hasta el año 2005. Este trabajo destaca la mirada no eurocéntrica de Aníbal Quijano para comprender las particularidades de los fenómenos urbanos en América Latina. Incluye la discusión desde las feministas de la India sobre la subalternidad. Aclara muy bien la distinción que hace Quijano entre la raza y los estilos de vida, en ese camino de movilidad social ascendente que representa la cholificación; además, el ensayo abre luces para analizar desde un ángulo original los procesos migratorios actuales en América Latina.

MENCIONES HONORÍFICAS

Rastros tropicales: la presencia de Brasil en Aníbal Quijano en las décadas de 1960 y 1970

Deni Ireneu Alfaro Rubbo (Brasil)

El ensayo nos ayuda a comprender un periodo importante en el desarrollo intelectual de Aníbal Quijano entre 1960 y 1970, a través del contacto académico y político que tuvo con intelectuales exiliados en Chile, lo cual posibilitó la difusión de parte de su producción entre brasileños en el exterior

y entre intelectuales que estaban en el país tropical. En ambos casos, un tema específico de la producción sociológica del autor peruano ganó relevancia: la marginalidad social y el proceso de urbanización, circunscripto en el área de la “sociología urbana”. En un marco que discute la circulación de conceptos y teorías sociológicas, este trabajo presenta nuevos interrogantes para pensar la relación entre la sociología brasileña y la latinoamericana.

Aníbal Quijano, un pensamiento latinoamericano y crítico sobre la interdisciplinarietà

María Haydeé García Bravo (México)

El concepto de totalidad compleja e histórica es central en el pensamiento de Aníbal Quijano. En consecuencia, el análisis de la realidad histórico-social requiere una perspectiva interdisciplinaria sobre la cual Quijano insiste. Pero los diálogos entre las ciencias sociales que ofrece su visión no consisten en una mezcla ecléctica e indiferenciada de parcelas del conocimiento, sino que requieren de un esfuerzo de síntesis. Este ensayo posee varias características dignas de destacar: está bien escrito, la discusión que plantea tiene alcance latinoamericano alrededor del pensamiento social crítico y, sobre todo, apunta hacia el debate y herencia crítica que Aníbal Quijano lega a los feminismos latinoamericanos. Un abordaje original que aporta mayor comprensión del conjunto de su obra.

Des/colonialidad del poder, naturaleza y buen vivir

Rosell Esteban Laberiano Agüero (Perú)

Es muy valiosa la reflexión sobre la colonialidad de la naturaleza que se discute en el ensayo. Se logra una buena articulación entre la genealogía del pensamiento de Quijano alrededor de los tres temas que se plantea, mediante un diálogo informado y bien documentado con lxs autorxs más relevantes del pensamiento latinoamericano en los tres ámbitos que analiza: el poder, la naturaleza y el buen vivir. Su muy bien lograda redacción, hace comprender la originalidad y la fuerza intelectual de Aníbal en temáticas contemporáneas

muy pertinentes. La idea de la des/colonialidad del poder se teje desde un entramado que le da un lugar especial a la resistencia organizada, así como a un imaginario ya en curso del buen vivir integrado con la naturaleza.

Entre el poder y la utopía: derechos humanos en el pensamiento de Aníbal Quijano

Francisco Octavio López López (México)

El tema del ensayo es novedoso y tiene el mérito de examinar una problemática aparentemente marginal en el pensamiento de Aníbal Quijano, pero, como el autor lo demuestra, es parte central de su pensamiento. Da un lugar importante a la obra del pensador peruano en el pensamiento crítico latinoamericano, a partir de ciertas intuiciones que Quijano esbozó en su breve texto: *Podery derechos humanos*. Ideas que el autor contrasta con otras visiones críticas *nuestramericanas* como las de Ignacio Ellacuría, Franz Hinkelammert y Arturo Rico Bovio. Toma distancia del uso instrumental, legitimador del autoritarismo de las políticas universales de los derechos humanos, reforzando el enfoque crítico que ofrece el pensamiento crítico latinoamericano.

Cimarrón que soy... Anudar las imágenes andino-caribeñas de la obra de Aníbal Quijano

Víctor Hugo Pacheco Chávez (México)

Desde una aproximación original, este ensayo estudia la escritura del sociólogo peruano que denomina, provocadoramente, andino-boricua. Con agudeza, el autor resalta lo no dicho en los textos escogidos, algunas ausencias que son aparentemente notorias, como la rica y gran tradición afrocaribeña. Sin embargo, ese mundo afrocaribeño es pilar constitutivo de la colonialidad que teoriza Quijano desde una variedad de temáticas que son comunes a los efectos de las prácticas coloniales entre América Latina y el Caribe, pero sin dejar de mostrar sus diferencias. El ensayo recurre al tema de la identidad desde varias aristas que tocan no solo cuestiones teóricas, sino

también existenciales como la música y el gusto por el baile de la biografía de Quijano.

El nudo de la colonialidad del poder, en las cuatro revoluciones industriales modernas

Oscar Arístides Alonso Castilla (Nicaragua)

Con acierto y originalidad, este ensayo actualiza las viejas prácticas de la colonialidad del poder, la manera como estas han evolucionado con métodos más sofisticados de implantación en el pensamiento, a través de cinco elementos constitutivos de la cuarta revolución industrial: la racialización digital, el capitalismo de plataformas, la permisividad del Estado-nación y la epistemología europea-norteamericana, como matriz del conocimiento hegemónico virtual. Cada una de las cuatro revoluciones industriales modernas, ha ido atando los nudos de la colonialidad del poder, apoyándose en la ficción de la raza y del eurocentrismo, junto con el sistema económico capitalista que da pie al Estado-nación de la modernidad que se critica.

Colonialismo, eurocentrismo, dominante Estado y cultura ladina en la historia de nación Ch'orti' y nación Miskitu

Marlon Humberto Howking Rodríguez (Nicaragua)

Desde la crítica de Quijano al eurocentrismo y la colonialidad del poder, este ensayo se enfoca en la supremacía cultural como aspecto central del poder social. Se deslinda de las ideas dominantes que naturalizan la división entre “razas superiores”: los europeos, y “razas inferiores”: los indígenas, pues la idea moderna de desarrollo niega la continuidad y los posibles nexos entre aquellas culturas que buscan su autonomía, y, en contrapartida, defiende una civilización homogénea “anglo-europea” capitalista. Los Estados de Guatemala y Nicaragua protegen y reproducen el neocolonialismo, sus desigualdades sociales y violación de derechos humanos en las naciones indígenas Ch'orti' y Miskitu. El ensayo apuesta por la descolonización de los derechos humanos y por un Estado plurinacional, multicultural e intercultural.

PRÓLOGO

LA REVOLUCIÓN EPISTEMOLÓGICA DE ANÍBAL QUIJANO

Ha sido un verdadero acierto la convocatoria, por parte de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), del *Concurso Internacional de Ensayos Aníbal Quijano Obregón*. Los ensayos que se publican en el presente libro son los trabajos que fueron premiados. Estos textos muestran la fecundidad de la epistemología y de la innovación teórica producida por el pensamiento de Aníbal Quijano. Con seguridad, ha permitido establecer otra mirada -otra manera de conocer-, opuesta a la perspectiva eurocéntrica, de la realidad histórico-social. Además, nos permite valorar la profundidad y el rigor de su pensamiento y apreciar su osadía intelectual para ir en contra de la corriente dominante en la teoría social. Se puede decir de la revolución epistemológica impulsada por Aníbal Quijano lo que él señaló sobre Huamán Poma de Ayala en la presentación de una nueva edición del libro *Nueva Crónica y buen gobierno*: el historiador indio -indicó- propone “un nuevo modo de mirar el mundo, un nuevo modo de producir conocimiento, un nuevo modo de producir imaginario, un nuevo modo de producir historia social” (Quijano, 2015). Teniendo como punto de partida los textos de Aníbal Quijano, me gustaría explorar algunos de los elementos principales de esta emergente episteme descolonial.

En la obra de Aníbal Quijano podemos encontrar una perspectiva cognitiva -una manera de conocer y producir conocimiento sobre la vida social de los seres humanos- que establece las bases de una profunda revolución epistemológica. Se puede considerar que el principio de la colonialidad del poder constituye un golpe de estado teórico capaz de llevar adelante una ruptura epistemológica con la episteme del eurocentrismo que se fue construyendo en Europa desde el siglo XVI y que se impuso como la perspectiva de conocimiento hegemónica en el sistema-mundo colonial/moderno. La episteme eurocéntrica tiene como núcleo central la racionalidad cognitivo-instrumental centrada en el principio cartesiano de la simplificación y en el principio newtoniano de la estabilidad de sistemas deterministas regidos por leyes válidas en todo tiempo y lugar. La episteme

descolonial -la configuración epistemológica que revela la obra de Aníbal Quijano- cuestiona los principios del eurocentrismo y establece los fundamentos de una nueva estructura de saber y de conocer.

Podemos considerar que la crítica del poder constituye el principio epistemológico sobre el cual se configura la episteme descolonial, en la medida en que el poder se presenta como el principio organizador de los diferentes ámbitos de la vida social. En la actualidad, cuando el pensamiento social corresponde a necesidades tecnocráticas y la educación deja de estar orientada al logro de la formación integral de seres humanos, para convertirse en el adiestramiento de “recursos humanos” o de “capital humano” de acuerdo con las necesidades del mercado, sacar a luz las relaciones de poder que determinan la convivencia social constituye el punto de partida para la construcción de un conocimiento descolonial. Porque una de las características más engañosas del poder es esconderse, presentarse como una cosa, cuando en realidad es un tramado de relaciones sociales. Como señala Quijano,

El poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación /dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: 1) el trabajo y sus productos; 2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. (Quijano, 2014a: 289)

Desde este punto de vista, lo que llamamos sociedad no puede ser considerada sino como una totalidad articulada por las relaciones de poder. En consecuencia, conocer sus procesos de organización y transformación implica develar la estructura de poder, esto es, establecer cómo se organizan las relaciones de dominación y conflicto.

Desde esta perspectiva, la categoría de totalidad es fundamental para poder aprehender la realidad histórico-social. Pero para que sea fructífero este concepto es necesario diferenciarlo tanto de la imagen sistémica del estructuralismo como de la imagen organicista del materialismo histórico. Se trata de considerarlo como una totalidad estructuralmente heterogénea e histórica. Quijano lo señala de manera precisa:

Una totalidad histórico-social es en un campo de relaciones estructurado por la articulación heterogénea y discontinua de diversos ámbitos de existencia social, cada uno de ellos a su vez estructurado con elementos históricamente heterogéneos, discontinuos en el tiempo y conflictivos. Eso quiere decir que las partes en un campo de relaciones de poder social no son solo “partes”; lo son respecto del conjunto del campo, de la totalidad que este constituye y, en consecuencia, se mueve dentro de la orientación general del conjunto; pero no lo son en su relación separada con cada una de las otras. Cada una de ellas es una unidad total en su propia configuración, porque igualmente tiene una constitución históricamente heterogénea. Cada elemento de una totalidad histórica es una particularidad y, al mismo tiempo, una especificidad, incluso, eventualmente, una singularidad. Todos ellos se mueven dentro de la tendencia general del conjunto, pero tienen o pueden tener una autonomía relativa y que puede ser, o llegar a ser, conflictiva con la del conjunto. En ello reside también la noción del cambio histórico-social. (Quijano, 2014a: 298-299)

Según Aníbal Quijano, esas totalidades estructuralmente heterogéneas e históricas forman patrones de poder puesto que el poder constituye la matriz que organiza la vida social. En consecuencia, el patrón de poder constituye un sistema social complejo e histórico. Es un sistema social complejo en la medida en que articula los diferentes ámbitos de las relaciones sociales que se interdefinen mutuamente y donde su desenvolvimiento es el resultado de la lucha -dominación y conflicto- de las diferentes fuerzas que buscan organizarlo para su propio beneficio. Y es histórico en cuanto tiene un momento en el que surge, después tiene un largo proceso de desarrollo y

consolidación, para finalmente llegar a un punto de bifurcación a partir del cual el sistema se hace inestable y caótico para desaparecer y dar paso a otro u otros patrones de poder.

En el examen de los patrones de poder es fundamental el principio de la especificación histórica de las relaciones sociales. Este principio permite comprender la especificidad del patrón de poder que surgió con la conquista ibérica del continente que será posteriormente denominado América. Lo distintivo de esta totalidad histórico-social es la colonialidad -entendida como la racialización de las relaciones sociales- que es el elemento constitutivo del patrón de poder mundial capitalista eurocentrado. En los análisis de Quijano, la noción de raza aparece como la naturalización de las relaciones de dominación que establecieron los conquistadores sobre las poblaciones nativas. Da cuenta de una alquimia social pues una relación de poder, por lo tanto social, se convierte en el imaginario dominante en un hecho biológico. En este sentido, la noción de raza se transforma en una categoría epistémica que permite dar cuenta del control de las formas de conocer y de producir conocimientos. Los saberes de los pueblos originarios, considerados racialmente inferiores, fueron marginados, reprimidos, subalternizados y se impuso el predominio de los saberes eurocéntricos.

Con la categoría de totalidad estructuralmente heterogénea e histórica es posible establecer la crítica del patrón de poder cuya especificidad está dada por la colonialidad. A partir de esta crítica, se pueden encontrar los elementos que configuran una episteme descolonial que tiene como núcleo central una racionalidad alternativa a la racionalidad cognitivo-instrumental del eurocentrismo. Se trata de una racionalidad de las relaciones sociales centradas en la solidaridad entre los seres humanos, libres e iguales, y de la armonía entre los seres humanos y la naturaleza. Si bien constituye un saber racional, también es cierto que esta naciente racionalidad posibilita establecer colaboraciones fructíferas entre los saberes académicos y los saberes populares y tradicionales de los pueblos originarios y afrodescendientes. Se trata de una racionalidad que apunta a la articulación del logos y el mito, como la concebía José Carlos Mariátegui.

Desde este punto de vista, es inconducente la arbitraria separación entre lo político, lo económico y lo sociocultural. Son ámbitos de la vida social que, más bien, constituyen momentos de una unidad compleja que es la totalidad histórica. Además, de acuerdo con esta hipótesis alternativa, no tendría ninguna justificación epistemológica la especialización en disciplinas del conocimiento social, tal como resultó de la construcción histórica de las ciencias sociales en Europa en el siglo XIX. La única especialización fructífera sería la que plantee problemáticas específicas o campos de investigación, que fundaría un saber transdisciplinario. Asimismo, la superación del saber eurocéntrico conlleva el rompimiento de los límites establecidos por las dos culturas: la cultura científica y la cultura humanística. Si el conocimiento científico se ha preocupado exclusivamente por la búsqueda de la verdad mediante procedimientos empíricos y el conocimiento humanístico ha discutido los valores éticos y estéticos, la perspectiva del análisis de la descolonialidad del poder plantea la necesidad de que el conocimiento, en el mismo proceso de su producción, sea a la vez verdadero, bueno y bello.

Además, la episteme descolonial corresponde a un pensamiento crítico utopístico porque busca examinar la realidad social desde el punto de vista de lo que debería ser otro mundo posible, cuyo desenvolvimiento se encuentra bloqueado por la actual estructura de poder global. No se trata de un pensamiento que busque construir una utopía sino de establecer un horizonte histórico de sentido basado en una racionalidad solidaria. Este horizonte se puede cristalizar en el proyecto del Bien vivir (suma qamaña o sumak kawsay): “Un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática” (Quijano, 2014b: 847), como lo define Quijano. Mariátegui entrevistó este proyecto y lo exploró con su propuesta del socialismo indo-americano donde planteaba la restitución del sentido histórico de la sociedad peruana (Germaná, 1995). No se trataba de una utopía, sino de un nuevo horizonte histórico de sentido. Expresaba las experiencias y el aprendizaje milenario que los pueblos indígenas han mantenido a pesar de tantos siglos de sometimiento y humillación e instauraba un proyecto para construir un orden social bueno,

verdadero y bello que llevaría al reencantamiento del mundo que la colonialidad/modernidad había desencantado.

La episteme descolonial, en consecuencia, establece una perspectiva de conocimiento a la vez intelectual, moral y política que, en aspectos fundamentales, constituye un proyecto poseedor de características prometedoras y que puede ser prolongado en diferentes direcciones para la elaboración de análisis generales o específicos. Los ensayos de este libro constituyen una muestra de la fecundidad de la perspectiva de la colonialidad/descolonialidad del poder de Aníbal Quijano.

Referencias

Quijano, A. (2014a). "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014b). "Entre el "desarrollo" y la des/colonialidad del poder". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2015). Presentación del libro *Nueva Crónica y Buen Gobierno de Huamán Poma de Ayala*, disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=SJL7zpmkzq8>.

Germaná, C. (1995). *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*.

Lima: Amauta.

COLONIALIDAD DEL PODER

De cómo fue tejido por Aníbal Quijano el concepto de colonialidad del poder

How the concept of coloniality of power was woven by Aníbal Quijano

José Gandarilla (México)

Resumen

Se ofrece en este ensayo una reconstrucción de buena parte de la obra del sociólogo peruano Aníbal Quijano, pero con el objetivo puesto en subrayar la originalidad del nuevo enfoque epistemológico de la modernidad/colonialidad, y de su concepto nuclear, la colonialidad del poder. Quedan así comprendidos los nuevos alcances de ciertos ensayos ofrecidos por Quijano a inicios de los años noventa del siglo pasado, y a comienzos de este milenio. Se pretende apreciar en ellos no solo la nueva escala obtenida en la crítica al eurocentrismo, sino cómo estos planteamientos son el resultado de otros planteamientos precursores del pensamiento social latinoamericano, que fueron magistralmente moldeados por el pensador peruano en aras de construir otra historia ya no sometida a las lógicas del nuevo patrón de poder impuesto al planeta entero con el neoliberalismo.

Abstract

This essay offers a reconstruction of a good part of the work of the Peruvian sociologist Aníbal Quijano, but with the aim of underlining the originality of the new epistemological approach to modernity/coloniality, and its core concept, the coloniality of power. Thus, the new scope of certain essays offered by Quijano at the beginning of the nineties of the last century, and at the beginning of this millennium, are thus understood. It is intended to appreciate in them not only the new scale obtained in the critique of Eurocentrism, but also how these approaches are the result of other precursor approaches to Latin American social thought, which were masterfully molded by the Peruvian thinker to build another history no longer submitted to the logic of the new pattern of power imposed on the entire planet with neoliberalism.

El texto que motiva el comienzo de nuestra reflexión "*Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*" fue publicado por Aníbal Quijano justo al inicio de este milenio, y nos permite dimensionar, a dos décadas de su inicial difusión, el impacto que esa renovación conceptual, y mudanza de enfoque, propició en las ciencias sociales y las humanidades ya no solo de América Latina sino del mundo entero; pero, al mismo tiempo (en su condición de pieza argumental de conjunto), nos deja ver en ella el arribo (como maduración) de una serie de planteamientos precursores que, en su mezcla o subsunción en el nuevo planteamiento sociológico de Quijano, adquirieron una nueva dosis de sentido al incorporarse en el cambio de perspectiva propuesto. Fue en dicha integración que ciertas exploraciones señeras de la ciencia social latinoamericana se adscriben con mérito en la construcción del nuevo programa latinoamericano de investigación sobre modernidad/colonialidad.

De no haber sido así, esas clarificaciones teóricas, decantaciones puntuales de "nuevos términos" y exploraciones conceptuales que se conducían hacia otros ejes de significación, hubiesen quedado quizás en forma de indicaciones geniales pero sin anidar o desatar la creación que estaba *in ovum*; el mérito del sociólogo peruano será detectar y seguir el rastro de esas aportaciones iniciales para abrir nuevos caminos de la reflexión, con lo cual ese bagaje, ya enfocado en el nuevo eje (epistemológico) de la modernidad/colonialidad, se cargó de una potencialidad explosiva que hoy le es reconocida, y respetada (pues ya no es justificable su omisión o minusvaloración desde la ciencia social y las teorías críticas del Norte global).

Un ensayo que dejó honda huella

"*Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*" es, sin duda alguna, el macizo filosófico más importante de una fase de creación muy fructífera de Aníbal Quijano, aquella con la que está cerrando el siglo XX, pero que en su itinerario significa la consumación del campo conceptual movilizado por la categoría de la Colonialidad del Poder. Por tal razón, luego de unas líneas iniciales sobre el impacto que este marco categorial desencadena a nivel de los repertorios analíticos en varios puntos del globo, nos proponemos hurgar

en una cierta ruta de proposiciones inmediatas que se agolpan como en cascada (Quijano, 1998, 1999, 2000a, 2000b, 2001). En unos cuantos años, hasta mediados de 2001, Quijano publica o expone, en muy importantes foros, cinco textos que, aun en algunas de sus reiteraciones, no encuentran desperdicio. En el medio de esa malla conceptual, y como cuerda que atraviesa al conjunto, se ubica el texto que comentamos; en zigzag le cruzan los temas del eurocentrismo, la clasificación social (por imposición de la lógica de racialización sobre las gentes colonizadas), el arco de instituciones (de la colonialidad), la globalización (y sus asimetrías) y la democracia (y sus insuficiencias). De ese manojito de textos, el primero es expuesto en la Colonia Tovar, a las afueras de Caracas, del 7 al 10 de julio de 1997, y el último que integramos en ese conjunto tiene pie de imprenta, en esa misma ciudad, por el Instituto de Altos Estudios Diplomáticos "Pedro Gual", con fecha 1º de junio de 2001, aunque el texto corresponde a la conferencia ofrecida, en esa dependencia del Ministerio de Relaciones Exteriores, en octubre de 2000. Una historia se teje también, en simultáneo, en ese suelo; unos meses después del evento en Colonia Tovar, se fundó el Movimiento V República, y al año siguiente comenzaría el mandato presidencial de Hugo Chávez que alcanzó un arrastre social impresionante y se constituyó, en los siguientes tres lustros, en el proceso político emergente más llamativo de la región.

La tarea de rastrear algunas proposiciones precursoras es importante, pues tal acervo pudiera estar expresando una mezcla de fermentos que encontraron su mejor fórmula en aquel ramaje expositivo. De ahí que ese largo ensayo se constituirá en bisagra, no únicamente de una nueva etapa del pensamiento de Quijano, sino que es marca inicial en la apertura de todo un movimiento agitador en las ciencias sociales y las humanidades, ya no solo de la América nuestra y del Caribe sino, por obra de las y los intelectuales latinos adscritos en la Academia del Norte y de otras y otros que frecuentan esos claustros, con impactos y germinaciones más globales.

La importancia de aquel texto se mide por ser eje aglutinador para un recomienzo del ejercicio del pensar, con y desde el evento constitutivo de América, la totalidad social compleja, abierta y conflictiva que se inaugura con

la modernidad/colonialidad. Un dato no menor es que estamos frente a la emergencia de un momento creativo de Quijano en la instancia de una plena madurez intelectual, a sus setenta años, como se dice (entre los filósofos y pensadores sociales) que es el momento de alcanzar la apertura de visión a problemas que se piensan en la síntesis de toda una trayectoria; es cierto que después se puede seguir creando, pero no es cierta la opción contraria, la que se nos quiere imponer con la incursión del modelo norteamericanizado de producción y evaluación del conocimiento, bajo el *dictum* de que a la mitad de esa edad, es decir, desde los treinta y cinco años (porque supuestamente así ocurre entre los “científicos”, según ciertas historias de la ciencia), se comienza el declive; según esa versión, quien no produjo algo hasta ahí verá obturada su posibilidad de inclusión en la comunidad científica.

“*Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina*”, editado en su versión definitiva en 2000 y lanzado como uno de los capítulos del quizá más consultado libro de CLACSO, había sido presentado originalmente en idioma español, un par de años antes, ante un foro convocado por la UNESCO; fue difundido de inmediato en inglés en la revista de la *International Sociological Association*, que es editada por Sage publications, y en el tercer fascículo de *Nepantla: Views from South*, revista publicada, del 2000 al 2003, por el Duke Center for Latin American and Caribbean Studies. El texto contó además, con traducción inmediata al francés, pues circuló un documento *mimeo* desde el mismo año 2000, y el año pasado, ha sido incorporado en un libro monográfico (Contarini, Joubert, Moura: 2019). De 2005 procede la versión en portugués, editada también por CLACSO; y en 2016 fue traducido al alemán. Habiendo ya cubierto un espectro lingüístico tan amplio en la circulación de los saberes académicos, no es de extrañar que el tema de la modernidad/colonialidad (ya en la discusión, pues habían pasado casi dos lustros de los desplazamientos metodológicos que avizorara Quijano, en sus ensayos de comienzos de los años noventa), y de un modo más detonador de la colonialidad del poder, se ofrezcan como el andamiaje categorial desde el que captar o recuperar la experiencia histórica en varios puntos de la geografía planetaria; como ejemplos pueden verse, para el sudeste asiático, el caso de Korea (Nak-chung, 2000 y 2015), o el de África (Ndlovu-Gatsheni, 2013),

y lo mismo el conjunto argumentativo se revela útil para desmitificar la bárbara Europa (Galcerán, 2016) que para exhibir la destrucción de la naturaleza (Alimonda, 2011) o denunciar el patriarcado y el feminicidio (Segato, 2016).

Una real mutación (contrarrevolución neoliberal) con la que se cierra el siglo XX histórico

Quijano, es bien sabido, en su completa trayectoria fue ubicando aportaciones en diversos temas que marcaron cesuras al seno del pensamiento social sobre la realidad latinoamericana. En los tempranos sesenta en sus investigaciones sobre urbanización, marginalidad y la emergencia político-cultural del fenómeno de “lo cholo” en el Perú; durante los años setenta, en sus proposiciones sobre la crisis imperialista y la dependencia histórico-estructural; en la segunda mitad de los años ochenta, en la toma de conciencia de la crisis de paradigma y su acercamiento inicial al tema de la modernidad, movilizados por la búsqueda de “otra racionalidad”; en el preciso inicio de los años noventa, con la vindicación del par explicativo de la modernidad/colonialidad y la puesta en discusión de la idea de “raza” y las movilizaciones indígenas; a fines de esa década (el período del que nos ocupamos más arriba), con la sistematización del arco explicativo de la colonialidad del poder. Nuestro autor todavía encontrará tiempo para abonar en dos arenas de discusión, posteriores a este momento de su producción; en primer lugar, en pleno inicio del milenio, sobre el regreso del futuro y el “nuevo imaginario histórico” de sentido, que se activa en la crisis de la noción de desarrollo; y, por último, con el inicio de la segunda década del 2000, en su involucramiento con el debate sobre el “bien vivir” y la des/colonialidad del poder.

De estos dos últimos escalones de su producción no hemos de ocuparnos aquí, pero con relación a los otros cuatro momentos de producción creemos que dejan las marcas de una cosecha que solo se levanta en el período del que hace parte el texto con que comenzamos (en el que cumplen un papel de puntales irrenunciables de las adquisiciones hasta ahí alcanzadas), y en tal virtud algo queda por decir de las rutas, inicialmente recorridas por otras

mentales y por otros personajes, y de los ensayos de mapeo de esos caminos, por el mismo Quijano, en otros momentos de su trayectoria, y que finalmente encontraron en esa redacción el punto de encuentro, la nueva brecha de la que se emprendieron otros viajes argumentativos.

Vamos a intentar abordar los tres elementos del artículo en modo inverso a su sitio en el título del trabajo de Quijano; los puntos a tratar han de hilar América Latina, eurocentrismo, colonialidad del poder. Como es fácil percibir, la cuestión del eurocentrismo conserva su lugar de eslabón, ancla de cuestiones volcadas hacia emergentes bloques dilemáticos.

La capa analítica en el itinerario intelectual de Quijano de la que hemos hecho referencia y en la que se ubica, como punto nodal, el texto del que nos ocupamos, está signada en el contexto internacional por tendencias que, en lecturas superficiales o sobrecargadas ideológicamente (Negri-Hardt, 2000), apuntan a una supuesta homogeneización de la vida moderna avalada en la intensificación de los flujos y circuitos de la globalización y en la que el único lugar que parece permitírsele a “la diferencia” es la opción del multiculturalismo o de la hibridación (“en la eurocéntrica propuesta de García Canclini”, como llegó a decir Quijano: 1997: 80), que no cuestionan sino apuntalan el orden neoliberal del mundo. Muy al contrario, Quijano ve en ese proceso una contrarrevolución capitalista a escala global, que ajusta la matriz de dominación/explotación/conflicto, de un lado, como “drástica reconcentración del control del poder en manos de los funcionarios del capital”; del otro, como “profunda y masiva modificación de la vida de todas las sociedades y de todas las gentes. Se trata de una real mutación ... La formación del bloque imperial ... es la otra cara de la desnacionalización de los Estados débilmente nacionalizados, de la desdemocratización de las sociedades donde la colonialidad del poder no fue, o no terminó de ser evacuada” (Quijano, 1998: 28).

Al cierre del siglo pasado está plenamente consolidada “la universalización de la civilización capitalista” (Quijano, 1998: 28), la pregunta básica será ¿cómo se arribó ahí? Desde nuestra región, un punto inmejorable de mira, el proceso encontró dos palancas de activación; una, en el plazo corto, inmediato, en su

sentido histórico; la otra, en un plazo largo, de dimensión profunda. De partida, sirvió distinguir *lo específico* del quiebre histórico; estamos en otro momento de aquella *pequeña época* de extremos: Cuba y su revolución de 1959, luego el golpe militar en contra de Allende en Chile, inicio y cierre, respectivamente: de querer eludir el paradigma modernista, el dualismo desarrollista, el populismo nacionalista, se recayó en los obstáculos de la dependencia histórico-estructural (Quijano, 1981a).

Esa intervención de los poderes heterónomos, y de sus aliados internos abrió, a escala continental, un período de reversión de las conquistas (tanto en la lucha social y política, como en el plano cognitivo); el punto inaugural, un 11 de septiembre (de 1973, Santiago de Chile), la primera avanzada de economistas neoliberales ocupa la región, “fuerza de tarea” que venía a completar el plan del Departamento de Estado de los EUA ejecutado por militares y fuerzas conservadoras; esa etapa se vería colmada en otro 11 de septiembre (de 2001, con la caída de las Torres Gemelas, en Nueva York). Otra vuelta de tuerca en el virtual Estado de excepción global que el imperio estadounidense decretaba. Los avances que hubo para el pensamiento social se vieron revertidos, la realidad era esquiva a su transformación y, freudianamente, nuestro intelecto seguía acumulando equívocos.

En el medio de esa fase neoliberal de contraofensiva global, ya desde mediados de los años ochenta, en una conferencia leída en la Universidad de Puerto Rico, Quijano distinguía las configuraciones más paralizantes o amenazantes para el pensamiento social; primero las advertía en un retorno del atomismo social, el funcionalismo, el empirismo, y en una naturalización del saber tecnocrático neoliberal, ya en obras posteriores las distingue en la engañosa máscara del refinamiento que, a fines de esa década, emitía los lamentos del pensamiento débil posmoderno o del pálido rostro metafísico al seno del marxismo, del que quedaban escombros en las versiones más eurocéntricas del materialismo histórico (críticas coincidentes fueron vertidas por Pablo González Casanova, 1982, 1991 y por Edgardo Lander, 1990). El mundo de la disputada y discontinua realidad colocó cuestiones en el año de 1989: al otro lado del mundo, la estrepitosa caída del socialismo real; en nuestro

hemisferio, la derrota de los sandinistas, el asesinato de los jesuitas en El Salvador y la denuncia de que los grupos dominantes obedecen un decálogo de medidas económicas designado como “Consenso de Washington”. Ya desde aquella exposición en el recinto de Río Piedras, el 18 de abril de 1986, Quijano esboza una imagen gramsciana: “hay un agotamiento de una problemática de todo un período ... sin que la problemática alternativa sea aún igualmente visible ... la investigación social latinoamericana está ... en crisis” (Quijano, 1988a: 158), “las categorías quedaban atrás de las preguntas” (Quijano, 1988a: 160), “se puede registrar una profunda victoria ideológica del neoliberalismo” (Quijano, 1988a: 163). No era sino otro instante de perplejidad en que la teoría (de que se dispone) parece quedarle corta a la política (que se requiere), la partida parecía ser ganada por el modo pragmatista de ver el mundo, por la socialdemocratización del pensamiento social, por la *“propensión a colocarse en la mediación entre capital y trabajo, entre dominación internacional y dominación nacional, a colocar todos los problemas en el borde de lo nacional, la propensión a considerar lo que reaparece no a cambiarlo”* (Quijano, 1988a: 163, cursivas añadidas), que no eran sino modos de plegarse al mandato inmediateista, cortoplacista, del orden capitalista, formas de sucumbir al lecho procustiano, al sentido común llamado funcionalismo, incapaz de avanzar más allá de un saber parcializado, ahistórico, conformista.

Pero ese no es el lugar del intelectual, ni de la investigación social, “en la realidad lo que importa no es lo que se ve, sino lo que no se ve” (Quijano, 1988a: 168); de ahí que el sociólogo peruano no ofrezca un mero pronóstico (“creo que estamos en el umbral de un nuevo debate en América Latina”, dirá en una parte de esa charla) sino que intente, gramscianamente también, comprometerse en un proyecto con “la temática latente que presiona” (Quijano, 1988a: 169) por activar, como diría Rosa Luxemburgo, “la chispa de la voluntad consciente” que nos saque del estado de pasmo en que nos sumía el triunfo del neoliberalismo, cuya ofensiva victoriosa solo era comparable, en sus efectos devastadores (los “síntomas mórbidos”, de los que también alertaba el comunista sardo), al período de conquista que arrasó con las culturas originarias. De ahí el necesario cambio de perspectiva, la orientación

de la mirada hacia el bloque entero de problemas que abrió la incursión, en aquella época, de fuerzas heterónomas semejantes, y que las personificaciones contemporáneas del poder llevaban aún en sus entrañas como lógicas constitutivas de su actuar, no visibles en primera instancia.

Lo que estaba en *latencia*, y le permitía, en el medio de esa derrota, cerrar su exposición en un tono esperanzado, era que “todos los mitos de origen eurocéntrico comienzan a desintegrarse. Y todo aquello que esa mitología construyó al nivel del paradigma, de la teoría de las clases sociales y su forma de conocimiento están desintegrándose. Lo que quede de ella será el núcleo fundante de la problemática que emerja de ahora en adelante” (Quijano, 1988a: 169). Vemos ya aquí cómo se asoma el nuevo programa de investigación. En un lustro, los planteamientos de Quijano alcanzan tal luminosidad que traspasan entresijos problemáticos en tres temas; en primer lugar, un modo no eurocéntrico para pensar el triángulo problemático de nuestras sociedades: modernidad, identidad y utopía (Quijano, 1988b); en segundo lugar, la crisis ya no del marxismo sino del paradigma de la ciencia social heredada, de la que el materialismo histórico es parte, y que obligan a visitar “la nueva heterogeneidad estructural” de la región (Quijano, 1989); en tercer lugar, las promesas de una razón liberadora solo podrán superar escollos de los nudos históricos ya conocidos si la razón histórica latinoamericana y del Caribe es capaz de desprenderse de la vinculación (engañosa) de la modernidad con la racionalidad y se encamina hacia un examen (desmitificador) de la vinculación civilizatoria de la modernidad con la colonialidad (Quijano, 1992, 1993). Esos tres registros no solo alumbran ciertos rincones; eran piezas para armarnos de una linterna en tiempos de oscuridad.

La importancia de los planteamientos precursores

Se han detectado gestos muy remotos, en Quijano, de sus reservas con relación a las perspectivas eurocéntricas (Pacheco, 2019: 204); sin embargo, lo que en un inicio era una estrategia de defensa para no incurrir ni en etnocentrismo ni en provincialismo, como lo hacía la versión científica de la sociología norteamericana al autoadjudicarse pretensión de universalidad,

tomará otro cariz al subrayar sus posiciones (y otras, no precisamente las que fueron más influyentes o que alcanzaron mayor fortuna editorial), que apuntaban a cuestiones muy pertinentes, nada menos que colocar como palanca que movilizara la nueva armazón cognoscitiva a un componente que venía sí desde los años sesenta, pero de otro afluente. No podían ser esas propuestas más distantes de la deriva higienizada del dependentismo (desarrollista, a lo Cardoso), o de la otra variante de ese linaje que elegía autoexiliarse en los claustros académicos, a la búsqueda de confirmar un estatuto teórico. Un nombre resulta clave en esta indagación, José Medina Echavarría, a quien Quijano conoció durante sus estudios de maestría en FLACSO; el transterrado español había llegado a Santiago procedente de Puerto Rico en 1952, y alcanzó a influenciar, en distintas direcciones, a toda una pléyade de autores (Gandarilla, 2020). Para lo que aquí interesa basta con decir que, para Medina Echavarría, “el desarrollo económico es un proceso social total” (Medina Echavarría, 1976: 29) que, en un sentido ontológico, para el sociólogo-filósofo (traductor de Weber al español) quería decir que *se es por lo que se ha sido*.

El problema de la sociedad enfocado de ese modo no consentía sino una perspectiva: “Lo primero que es preciso no olvidar cuando se considera este tema es la relativa heterogeneidad histórico-cultural de los dos grandes fragmentos de América Latina” (Medina Echavarría, 1976: 51). Fragmentos que, en líneas históricas de muy largo plazo, remiten a las cosmovisiones autóctonas precolombinas, y a los mundos trasplantados por el colonizador, desde el evento traumático de la conquista. Y la dinámica que les caracteriza no es la de una estructura estática dual sino de un magma de relaciones en permanente fusión, un complejo relacional resultado de “la yuxtaposición en un determinado país -por acción colonial muy en particular- de dos mundos técnico-económicos a infinita distancia uno de otro” (Medina Echavarría, 1976: 46-47). Algunas de las indicaciones que Medina Echavarría sugería en su trabajo (escrito entre 1961 y 1962, pero publicado, en su primera edición, hasta 1963) son desplegadas con un nivel de profundidad más exigente por algunos de sus antiguos alumnos o colaboradores (pues como ocurre con los grandes maestros, la nuez del nuevo planteamiento es adelantado, en la práctica

docente, con multitud de elementos problematizadores). Unos lustros después los ha de reencontrar como sus destacados interlocutores críticos, Medina Echavarría quien murió en 1977. Así pasó con Aníbal Quijano, que de haber analizado las cuestiones de la choleidad en el Perú de inicios de los años sesenta, y luego, con su exilio chileno y su participación al interior del ILPES, y desde sus trabajos (para la CEPAL) sobre el despliegue de los núcleos urbanos de la costa atlántica de América Latina, pasó a examinar las cuestiones de la marginalidad y los polos marginales, y esos nudos problemáticos han de ser desatados posteriormente a la luz de la *persistente y renovada heterogeneidad histórico-estructural de América Latina*.

La huella del maestro ahí se hacía perceptible, y hasta en el hecho de la relación establecida con Puerto Rico, una parte del mundo colonizado de las Antillas, al que Quijano volvió frecuentemente, y en el que, tras sus reiterados viajes en la segunda mitad de la década de los ochenta, apuntará a una veta que es la que funde la historia caribeña con el bloque continental latinoamericano, el enlazamiento de la clasificación racial de las gentes que trajo consigo el hecho colonial, y que hermanó la historia del sometimiento y la servidumbre del indio (y el intento de destrucción de sus entramados civilizatorios) con la indignación dispensada sobre la población africana a la que, bajo la trata negrera, se le impuso la esclavitud (que también sufrió el indígena latinoamericano).

La virtud del sociólogo peruano consistirá en nutrir la savia de aquellas intuiciones, y salvarlas del atolladero liberal en que recaería Medina Echavarría, con el fermento ganado en la increpación mariateguiana de los años 20 y 30 para “no someterse a la manera eurocentrista del uso de las categorías marxistas” (Quijano, 1981a: 241).

En nuestra opinión, también confluirán hacia el nuevo enfoque epistémico de Quijano y su categoría nuclear (Colonialidad del poder) otras tres trayectorias analíticas que, desde al menos dos décadas antes, habían sido anunciadas en nuestra región y que fueron configurando aproximaciones cada vez más esclarecedoras para la trayectoria histórica de las sociedades latinoamericanas; en primer lugar, la polarización centro-periferia que

explicaba, en el trabajo de Raúl Prébisch (1949), el deterioro sostenido de los términos del intercambio, pero que podría ser brújula para otras indagaciones (lo fue en el caso de la teoría del sistema-mundo en Wallerstein, por ejemplo); en segundo lugar, el esclarecimiento historiográfico, por parte de Sergio Bagú (1949), de que las lógicas principales de nuestra región se explican por nuestra inserción dentro del “capitalismo colonial”, término que Quijano ha de visitar con frecuencia en las indagaciones que luego maduraron hacia la noción de colonialidad del poder.

Hay otro planteamiento precursor que aquí apuntaremos, en tercer lugar, pero ello no significa que desmerezca ante los anteriores. Lo que es más, merece un comentario más puntual, toda vez que apunta a un hallazgo que hasta ahora no ha sido explorado. Es bien sabido que Aníbal Quijano volvió muchas veces sobre las cavilaciones que el Amauta dejó dispersas en su multifacética obra; no sería inusual que esas indagaciones las tratara de construir en interlocución con otros de los intérpretes de su compatriota marxista peruano. De hecho, en los tempranos noventa (Mariátegui, 1991), prepara para el Fondo de Cultura Económica una nueva Antología con textos básicos de Mariátegui, que le exigirán actualizar su anterior introducción (Quijano, 1981b) a la obra del Amauta y lo hará en la relectura que emprende ya en el nuevo piso analítico alcanzado, en momentos en que está dando esas renovadas torciones para tensar aún más su crítica al eurocentrismo. Es así que podríamos, sin arbitrariedad, sospechar que Quijano acudiera (de entre su archivo) a las exploraciones de otro latinoamericano que se ocupó en varias ocasiones del legado mariateguiano, siendo que, en una de esas veces, en su exilio mexicano, el historiador y ensayista, también oriundo de la zona andina, creador de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, Benjamín Carrión usó, justo en su estudio introductorio a una pequeña Antología sobre Mariátegui (Carrión, 1976), el término que le es atribuido a Quijano. El pensador ecuatoriano, en su intento por repensar lo que se ponía en juego con las tendencias del modernismo latinoamericano de inicios del siglo XX, y de cómo este movimiento (de vanguardias) se hacía cargo de que apuntábamos a una superación del colonialismo político, pero sin dejar atrás un cierto coloniaje. Por ello, elige señalar en la persona de Rubén Darío un programa con “poder

para la universalidad partiendo de lo suyo, nacional, continental, personal” (Carrión, 1976: 11); pero ahí no queda su intento; la obra del poeta nicaragüense se coloca en empatía con la de José Martí y con la elegía poética que fue la vida breve del Amauta, el verdadero precursor; desde esas huellas el escritor ecuatoriano detecta el reto que se abrió a nuestra región con la vida republicana, pero que no ha logrado plasmarse hasta hoy; ahí es que emite su sentencia, “Habíamos vencido ... el coloniaje político ... Pero, por malventura, nos habíamos sumido más hondamente en una *colonialidad cultural* dispar, tomando de aquí, de allá, de todas partes” (Carrión, 1976: 10, cursivas agregadas). Carrión falleció en 1979, y hasta sus últimos días siguió comprometido en esa crítica a todo aquello que se plegaba a la europeidad cultural que hereda el sello de la conquista; esa preocupación se podía sospechar hasta en el título de su obra póstuma: *América dada al diablo* (1981). Como se puede apreciar, este conjunto de aproximaciones sucesivas, que derivan de las preocupaciones de varios autores pertenecientes a un latinoamericanismo crítico, permitió que ciertas indagaciones que ya aventuraban la composición de una nueva red conceptual se tejieran por el sociólogo peruano; si aquellas conjeturas no daban aún con esa palabra o la llegaran a sugerir con atino al acechar ese término, ello no les resta su mérito. La genialidad de Quijano fue lograr una especie de tono sinfónico a esa composición, ya no solo de un cierto giro a ese atisbo conceptual, sino de hilvanar o entretejer con ello una epistemología otra; cumplirá ese cometido en su teoría sobre la colonialidad del poder.

Conclusión

Un par de exigencias metodológicas de aquel balance de inicios de los años ochenta, que ya citábamos al comienzo, apuntaban en dirección de la nueva malla argumental, tal como lo dijimos. En primer lugar, “acabar con los linderos arbitrarios entre las disciplinas ... para acceder a un conocimiento integrado de los fenómenos sociales” (Quijano, 1981a: 241); en segundo lugar, “reconstruir la representación teórica de la historia previa de nuestras sociedades porque ella había sido ocupada totalmente por la perspectiva ideológica de las clases dominantes ... liberales y eurocentristas” (Quijano,

1981a: 243). Si en lo primero se escucha, en voz de fondo, un viejo planteamiento de Medina Echavarría y una vocación hacia perspectivas interdisciplinarias, en lo segundo hay un aire de familia con los enfoques subalternistas que, en simultáneo y en las puntas orientales del mundo, venían desarrollando Ranahit Guha y sus discípulos. Quijano se comprometió, desde la segunda mitad de los ochenta, en otra exploración del componente irremisible de historicidad, del que se desprendieron sus más importantes aportaciones (Quijano, 1989), y que ya se asomaba, en el arranque de los ochenta, como exigencia por:

Colocar en el primer plano del debate científico-social, las exigencias de una visión totalizadora, que desde luego incluye el pasado histórico y el presente igualmente histórico, y de donde proceden las interrogaciones significativas para la indagación de la realidad y para la producción de su conocimiento. (Quijano, 1981a: 243)

No existe algo así como el mundo o la historia; ambos son rehechos y reconstruidos en cada uno de los períodos en que nuestras sociedades disputan su horizonte de sentido. Hubo que dar vuelcos y retornar una y otra vez (los textos de Quijano de hace veinte años son verdaderos palimpsestos, y sus ensayos preparatorios revelan su archivo y emiten señales de los nuevos rastreos), para que ahora sí germinase por entero “el embrión del concepto de heterogeneidad histórico-estructural” (Quijano, 1989), como un haz de luz que atraviesa por completo el herramental teórico construido una década después: “otra racionalidad”, “modernidad/colonialidad”, “colonialidad del poder”, todas ellas son categorías incompletas si no están atravesadas por esa exigencia de historicidad que también revitaliza el *corpus* analítico marxista de la totalidad social (Gandarilla-Fierro, 2014). Y ahí sí, en todo derecho, Quijano (1997) pudo reclamar un grado de influencia significativo sobre la irradiación que para el análisis literario llevó a planos de exquisitez el uso por otro peruano, Antonio Cornejo-Polar, de los conceptos de la “heterogeneidad y totalidad contradictoria”. Basten estos planteamientos para entrar de nueva cuenta, dos décadas después, en el hontanar teórico que nos legó el sabio de Yanama, provincia de Yungay.

Bibliografía

Alimonda, H. (coord.). (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Bagú, S. (1992) [1949]. *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (CONACULTA)/Grijalbo.

Contarini, S.; Joubert, C. et Moura, J. M. (dirs.). (2019). *Penser la différence culturelle du colonial au mondial. Une anthologie transculturelle*. Paris: Université Paris Lumières-Éditions Mimésis.

Carrión, B. (1976). *José Carlos Mariátegui: el precursor, el anticipador, el suscitador*. México: Secretaría de Educación Pública, Colección SEP-Setentas.

Galcerán Huguet, M. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la descolonialidad*. Madrid: Traficantes de sueños.

Gandarilla Salgado, J. G. (2020). 'Coyunturas para el desarrollo y estructuras para la dependencia. El laberinto de la sociedad en América Latina'. En Grondona, Ana and Andrés Tzeiman (comps.), *Desarrollo y dependencia desde América Latina: problemas, debates y conceptos*. Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, pp. 29-45.

Gandarilla Salgado, J. G. y Fierro, E. (2014). "Visiones del poder y potencial utópico decolonial. Hacia el análisis de una nueva totalidad heterogénea". En Gandarilla Salgado, J. G. (Coord.). *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad*. Ciudad de México: CEIICH-UNAM, págs. 145-172.

González Casanova, P. (1982). *La nueva metafísica y el socialismo*. México: Siglo XXI.

González Casanova, P. (1991). "El socialismo como alternativa global (una perspectiva del sur)". En *El Socialismo del futuro: Revista de debate político*, N° 3, págs. 143-146.

Lander, E. (1990). Contribución a la crítica del marxismo realmente existente. *Verdad, ciencia y tecnología*. Caracas: UCV.

Mariátegui, J. C. (1991). *Textos Básicos* (Selección, prólogo, y notas introductorias de Aníbal Quijano). México: FCE.

Medina Echavarría, J. *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico en América Latina*. San José de Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), 1976 [1963].

Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. (2013). *Coloniality of Power in Postcolonial Africa. Myths of Decolonization*. Dakar: CODESRIA.

Negri, A. y Hardt, M. (2000). *Empire*. Mass: Harvard University Press.

Quijano, A. (1981a). Sociedad y sociología en América Latina (notas para una discusión). *Revista de Ciencias Sociales*, (1-2), 223-249. <https://revistas.upr.edu/index.php/racs/article/view/8665>

Quijano, A. (1981b). *Introducción a Mariátegui*. México: Era.

Quijano, A. (1988a). El estado actual de la investigación social en América Latina. *Revista de Ciencias Sociales*, (3-4), 155-169. <https://revistas.upr.edu/index.php/racs/article/view/8897>

Quijano, A. (1988b). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política ediciones.

Quijano, A. (1989). "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en Sonntag, H. R. (comp.) *¿Nuevos Temas, Nuevos Contenidos?* Caracas: UNESCO / Nueva Sociedad.

Quijano, A. (1992). "Colonialidad y modernidad/racionalidad". En *Perú Indígena*, vol. 13, no. 29, Lima, 11-20. [También en Bonilla, Heraclio (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Bogotá: Tercer mundo editores/FLACSO-Ecuador/Libri Mundi, 1992b, pp. 437-450].

Quijano, A. (1993). "A América Latina Sobreviverá?" En *Revista São Paulo em Perspectiva*, v.07/ n°.2/ Abr-Jun 1993

Quijano, A. (1997). "El silencio y la escritura". En *Quehacer* (Lima), núm. 107, pp. 79-81.

Quijano, A. (1998). "Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina". En Lima, *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, No. 9, pp. 113-122. Perú. Reproducido como "La Colonialidad del Poder y la experiencia cultural latinoamericana" en Roberto Briceño y Heinz Sonntag, (eds.). (1998). *Pueblo, Época Y Desarrollo*. Caracas: Nueva Sociedad y en *Dispositio*, vol. XXIV, No. 51, 137-148, Department of Romance Languages, University of Michigan, United States.

Quijano, A. (1999). "Coloniality of power and its institutions", Simposio sobre Colonialidad del poder y sus ámbitos sociales, Binghamton University, Binghamton, Nueva York, 22 a 24 de abril de 1999 (mimeo). Al parecer la versión en castellano corresponde a "Colonialidad y la cuestión del poder" (mimeo).

Disponible en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libreria/58.pdf>

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En Edgardo Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: UNESCO-CLACSO. En inglés en *International Sociology*, June. Vol. 15 (2): 217-234. Sage (London, Thousand Oaks, CA and New Delhi) y en *Nepantla: Views from South, Volume 1, Issue 3, 2000*, pp. 533-580 (traducción de Michael Ennis). En alemán *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien: Turia + Kant, 2016. (Traducción de Alke Jenss y Stefan Pimmer).

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". En *Journal of world-systems research*, vi, 2, summer/fall 2000, 342-386.

Quijano, A. (2001). "Colonialidad del poder, globalización y democracia". En *Tendencias básicas de nuestra época*. Caracas: Instituto de Estudios Internacionales Pedro Gual. Caracas, Venezuela, pp. 21-64.

Pacheco Chávez, V. Hugo. (2019). "Aníbal Quijano: la apuesta por una sociología crítica (1962-1980)". En *Nómadas 50*, abril de 2019 - Universidad Central - Colombia, pp. 197-211.

Paik, Nak-chung. (2000). "Coloniality in Korea and a South Korean Project for Overcoming Modernity". En *Interventions*, Vol. 2 (1), pp. 73-86.

Paik, Nak-chung. (2015). "El doble proyecto de la modernidad". En *New Left Review*, versión en español, Segunda Época, Núm. 95, nov. - dic. de 2015, págs. 71 - 86.

Prébisch, R. "El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas". (1949). En Gurrieri, Adolfo (comp.), *La obra de Prébisch en la CEPAL*, Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1982, pp. 99-143.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Impactos de la colonialidad del poder en las Naciones Autóctonas de Abya-Yala

Impacts of the coloniality of power in the Abya-Yala Indigenous Nations

Erick Gutiérrez (Venezuela)

Resumen

En estas reflexiones intentamos describir cómo la Colonialidad del Poder ha impactado en las configuraciones acerca del “Poder”, presentes en ciertos ámbitos de la existencia social de las Naciones autóctonas del continente abyayalense, a fin de proponer algunas líneas pertinentes de indagación en función de nuestras luchas por la descolonización transmoderna y la Des-Colonialidad.

Abstract

In these reflections we try to describe how the Coloniality of Power has impacted on the configurations about "Power", present in certain areas of the social existence of the autochthonous Nations of the Abyayalean continent, to propose some pertinent lines of inquiry based on our struggles for transmodern decolonization and De-Coloniality.

Planteamos como propuesta teórica, el ensayar una aproximación a la descripción de las formas como la *Colonialidad del Poder* ha impactado en las distintas *configuraciones acerca del “Poder”*, presentes en ciertos *Ámbitos de Existencia Social*¹ de las *Naciones autóctonas* de nuestro continente Abya-Yala. En ese sentido, utilizamos el concepto de *Naciones* -conscientes de la

¹ Aníbal Quijano ha desarrollado exhaustivamente, los siguientes *Ámbitos de Existencia Social*: 1) El trabajo y sus productos; 2) la “naturaleza” y sus recursos de producción; 3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; 4) la subjetividad y sus productos materiales e intersubjetivos; 5) la autoridad y sus instrumentos de coerción (Quijano: 2000: Colonialidad del poder y Clasificación Social, en: Quijano, Aníbal (2014) Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder, p. 289). Queremos profundizar dichos ámbitos, desarrollándolos o aportando otros ámbitos que consideramos refuerzan y complementan las investigaciones realizadas por Quijano.

génesis colonial y eurocéntrica del término²- para denominar a las *Civilizaciones autóctonas* de nuestro continente Abya-Yala, en el marco de las luchas del Sur Global que *remantizan* los viejos conceptos³ para su uso contrahegemónico⁴, apostando entonces a una radical redefinición de la categoría, para: “sacarla de su matriz eurocéntrica”(Quijano)⁵, en la búsqueda de la transformación estructural de los Estados -en sus fundamentos- en aras de la pluri-nacionalidad⁶.

Asimismo, partiendo de los aportes de Aníbal Quijano⁷, entendemos la *Colonialidad del Poder* como el control por parte de un “Patriarcado Blanco” (moderno-capitalista-global) de las formas de explotación no asalariadas, reservadas a las poblaciones *racializadas y subalternizadas* -en este caso “indios” o “indígenas”- , para asegurar la apropiación de sus productos en beneficio de las relaciones de asalariadas del Capitalismo, y para el sostenimiento de las relaciones de dominación/ explotación/ conflicto globales. Comprendemos aquí la noción de “Poder” como un *fenómeno*

² Ávila, Ramiro (2011) *El Neoconstitucionalismo Transformador. El Estado y el Derecho en la Constitución de 2008*, 1ª. Ed. Abya-Yala: Ecuador; p. 196.

³ Un ejemplo de *remantización inversa* del significado de un concepto en un contexto de luchas, lo señala Silvia Soriano para la región andina, con la palabra “Indio”: “*es un término que los pueblos se han apropiado y al que desean otorgarle el sentido de lucha que se comprueba con la siguiente frase expresada por los ecuatorianos: “Como indios nos explotaron, como indios nos liberaremos”*”: Soriano Silvia (2011) *Democracia y exclusión: una propuesta desde el movimiento indígena ecuatoriano*, *Nómadas* N° 34 (abril 2011), Universidad Central, Colombia, p.58.

⁴ De Santos, Boaventura, (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*, Ed. Trilce: Uruguay, p. 16.

⁵ Quijano, Aníbal (1992) ‘Raza’, ‘Etnia’ y ‘Nación’ en Mariátegui: *Cuestiones Abiertas*; en: Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, p. 773.

⁶ Quijano, Aníbal (2005) El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina, en: Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, p. 661; Quijano (2006) *Estado-nación y movimientos indígenas en la región Andina: cuestiones abiertas*, OSAL N°19 (ene-abr), Buenos Aires (Argentina), p. 21; Ávila, *Op.Cit.*, pp. 194-209.

⁷ Assis Clímaco, Danilo: Prólogo en: Quijano, Aníbal (2014) *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/ descolonialidad del poder*, p.28.

*multidimensional*⁸ procurando acotar su despliegue en los distintos “Ámbitos de existencia social” (Quijano) -considerando su heterogeneidad estructural-, descritas desde “su hablar” (*pensamiento fronterizo*) o interpretando *comprometidamente*⁹ (desde nuestra propia subjetividad y vivencia indodescendiente) -mediante un *cosmopolitismo crítico*¹⁰-, los registros etnográficos manejados.

Antes de presentar nuestra proposición teórica conviene señalar dos precisiones: en primer lugar, que *cada Nación* autóctona tiene su propia forma *distinta* de comprender, configurar y *denominar* aquello que entendemos como “Poder”, y en segundo lugar, que toda separación en ámbitos es de interés analítico fecundo, pero luce arbitraria en/para culturas que poseen una: “*racionalidad donde la realidad es considerada como una Totalidad*”¹¹. Tomando como apertura teórica los “*ámbitos*” establecidos por Aníbal Quijano, consideramos que el “Poder” se despliega en otros -no desarrollados por dicho autor-, *adicionando* entonces los siguientes ámbitos:

1) Identitario: concepción de *sí mismo*. En las culturas de diversas Naciones autóctonas, el “Yo” -tal como se entiende en “Occidente”- no existe o es irrelevante, porque forma parte indivisa de una Totalidad, cuyos *arraigos* derivan de múltiples sentidos de pertenencia¹²: prevalece *El Nosotros*. Desde

⁸ Quijano: (1992), *Op.Cit.*, p. 767.

⁹ Como apunta Rafael Echeverría: “*cada vez que ejecutamos un acto lingüístico adquirimos un compromiso y debemos aceptar la responsabilidad social de lo que decimos. El hablar nunca es un acto inocente. Cada acto lingüístico se caracteriza por involucrar compromisos sociales diferentes. Cuando afirmamos algo nos comprometemos con la veracidad de nuestras afirmaciones ante la comunidad que nos escucha...o, en su defecto, de cumplir con cualquier otro procedimiento que, en la comunidad a la que pertenecemos, se acepte como evidencia*”: Echeverría, Rafael (2003) *Ontología del Lenguaje*, 6ª. Ed., Lom Ediciones: Chile, p. 44.

¹⁰ Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010) *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, 1ª. Ed., Ed. Universidad del Cauca: Colombia, p. 167.

¹¹ Germana, César (2010) Una Epistemología Otra: el proyecto de Aníbal Quijano, *Nómadas* 32 (abril), Universidad Central, p. 214.

¹² Así, para la cultura *Jotí*, la persona es la biosfera: “*la humanidad actual está construida con fragmentos orgánicos esenciales: los componentes tangibles e intangibles de la gente están fabricados a partir de una variedad de especies. La humanidad es otra*

el punto de vista filosófico, para algunos (Kusch) esta “Identidad” también define un *Estar siendo* como modalidad de lo humano de este continente (distinta al *Ser alguien* eurocentrista)¹³. Incluso en algunas culturas de este Continente (*Jotí, Pemón, Yanomami*) -así como de otros (India, Melanesia, Nueva Guinea)- el “individuo” no es tal: la gente es “partible”: son *dividuos*, no *individuos*¹⁴. Como consecuencia de tales concepciones, se deriva una comprensión acerca del “Poder”¹⁵ desde relaciones *no jerárquicas*.

Impactos de la Colonialidad: las “Identidades” de quienes integran las Naciones autóctonas son exteriormente “fijadas”, reificadas y *reducidas* a una categoría, erradicando las propias “epistemes” autorreferenciales, excluyendo en dicha construcción exógena toda la heterogeneidad relacional constitutiva endógena (que contienen las concepciones espacio-temporales-corporales autóctonas). A partir de allí empieza el proceso de *sujetificación* (Lugones)¹⁶ donde todas las múltiples pertenencias (o *relacionamientos*) son cognitivamente “apropiadas”, ocluyendo a tal “persona” en una

manera mediante la cual el universo se materializa” (Zent, Egleé: 2014: Ecogonía III. Jkyojkwaini: la Filosofía del Cuidado de la Vida de los Jotí del Amazonas venezolano, Etnoecológica 10 (8) septiembre, pp. 18-20). En la cultura Iroquesa: “*nuestra vida existe con la vida del árbol, que nuestro bienestar depende del bienestar de la Vida Vegetal, que nosotros somos los parientes más cercanos de los seres de cuatro patas*” (Haudenosaunee: 1988: Llamada de La Vida a la Conciencia: Mensaje del Consejo de la Liga de las Seis Naciones Iroquesas al Mundo Occidental. Ed. Miraguano.p. 12). Y en la cultura Aymara: “*Ciertamente, en el Ayllú la gente tiene nombre. Pero es irrelevante. El nombrado se pone el nombre de algo que habla de su psicología general: nombra a un animal, a un tipo de planta, etcétera. Pero es de todos modos irrelevante*” (Reynaga, Ramiro: 1994: Filosofía Indianista del indígena aymara Wankar, “El Viejo Topo” N° 72, Febrero).

¹³ Maturo, Graciela: 2007: Rodolfo Kusch: la búsqueda del Sí-mismo a través del encuentro con el Otro, Revista venezolana de información, Tecnológica y Conocimiento, 4 (3) Septiembre-diciembre, p. 16.

¹⁴ En la cosmovisión *Jotí*, las personas “no parecen concebirse como *individuos*, sino como *dividuos*, es decir divisibles...No están atados en uno en el sentido occidental, como totalidades intactas, unificadas, al contrario, son partibles, divisibles y dividuos” (Zent: *Op.Cit.*:12).

¹⁵ Filósofo aymara Wankar: “*somos aire, somos lluvia, somos tierra y sol trabajando en comunidad. Cuando esta persona que ves enfrente tuyo “muera”, volverá a ser esos elementos. La pluma del ave de hoy es la hoja del árbol de mañana. Lo inmóvil es el individualismo. El individuo es el coágulo en la vena que no permite el fluir de las cosas. No lo permite ni lo respeta. Lo propio del movimiento es ser plural, como lo propio del Cosmos es ser comunal*” (Reynaga: 1994).

¹⁶ Lugones, María (2010); Hacia un feminismo descolonial; Hypatia 25 (4), Traducido por Gabriela Castellanos.

Individualidad. Luego el proceso de *fijación y reducción* “ontológica” puede derivar -identitariamente-: en una exclusión (o anulación), o en una segregación: en el primer caso, dado lo “indigerible” del contenido “esencializado” de la persona o colectivo (“pueblo” o “comunidad”), se procede a su eliminación (exterminio físico o cultural); en el segundo caso, a su absorción *racializada* (en las categorías “indio” o “indígena”) y asimilación utilitaria (en posición tutelar de “inferioridad”), sea por la vía “tradicional” moderna de la “integración homogeneizante”, o sea por la vía postmoderna de la *etnofagia multicultural* o la *fagocitación* social. En este proceso, el patrón de poder capitalista no solo produce *subjetividades* que son *absorbidas* jerárquicamente en la *estructura de clase, sexo y trabajo* de la sociedad moderno-colonial hegemónica, sino que también *inocula esta* dentro de las propias Naciones autóctonas. Dentro de esta estructuración -de relaciones de explotación / dominación / conflicto- se darán múltiples y heterogéneas respuestas: desde la *imitación* “voluntaria”, las distintas expresiones de desarraigo¹⁷, los “limbos culturales” y fronterizaciones, hasta las distintas formas de resistencia e insurgencia.

2) Territorial: cómo conciben el “territorio”. En muchas culturas de distintas Naciones autóctonas, lo que “Occidente” denomina “Territorio” no se comprende “ontológicamente” separado del “Ambiente”¹⁸. Por otra parte, en muchas de sus culturas la palabra «Naturaleza» es inexistente, ya que ella:

*Forma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no-humanas)
... tienen dentro de sí la noción holística de diversidad dentro de la*

¹⁷ En relación con la subjetividad colonizada -por modelos educativos foráneos-, un “indígena” de la nación Pemón lo describe así: “*Y poco a poco fui aprendiendo. Yo creo que dejé de ser Pemón con los pocos conocimientos que aprendí. Comencé a pensar no como Pemón sino como criollo...y sentía vergüenza de hablar mi propio idioma y que me identificaran como indígena*”: Figueroa, Carlos: 2005: Pataamunaanü nin. Nuestras Tierras son de Nosotros (autobiografía), AVEC: Ciudad Bolívar-Venezuela, p. 20.

¹⁸ Así, para la Nación Pemón el “Ambiente” es entendido desde lo “Territorial”: “*Pia es el supremo creador de todas las cosas. Es el creador de Nono [territorio-ambiente] determinante para el equilibrio de nuestra sociedad Pemón, por eso tenemos que protegerlos*” (FIB- Federación Indígena del Estado Bolívar: 2005: Aproximación Pemón para la Elaboración de Políticas Públicas; Caracas, p.25).

*unicidad (...) y todos estamos al interior del mismo como formas de vida interdependientes que co-existen entre sí*¹⁹ .

En la cosmovisión de tales Naciones, los demás elementos del “Cosmos” *tienen Vida y Conciencia*: lo que incluye a las aguas, las montañas, y las piedras²⁰. Igualmente, *forman parte* del Territorio -como seres que allí viven y son sus “dueños”- otros seres intangibles o espirituales, no necesariamente antropomórficos²¹.

Impactos de la Colonialidad: el “Territorio” es una condición necesaria para la edificación eficaz de patrón de poder capitalista: es *fundacional*, ya que para el control “*del trabajo y sus productos; y de la “naturaleza” y sus recursos de producción*”, debía lograrse previamente “emancipar” a las Naciones

¹⁹ Grosfoguel, Ramón: 2016: Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo, Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.24: 123-143, enero-junio 2016, p. 129.

²⁰ En la cultura Mamo, Zeukukuy Kankurwa Manchukua señala que: “*el hombre ignora que todas las cosas tienen su espíritu, inclusive las plantas, las piedras, todo esto conforma un pensamiento que va al universo, unido todo como un respiro, como un aliento. Este es un pensamiento que no lo he inventado yo, sino que tiene miles de años*” (Salmon, Tiphanie: 2018: Memoria y vida cotidiana: aproximación a la comprensión del pensamiento ancestral Wíntukua en las relaciones interétnicas e interculturales de la Sierra Nevada de Santa Marta, Universidad François-Rabelais de Tours (Francia) y la Universidad Nacional de Colombia, p.17). En ese sentido, las Naciones Iroquesas declaran que: “*nosotros creemos que todas las cosas son seres espirituales. Las enseñanzas originales nos ordenan que nosotros, los que caminamos sobre La Tierra, expresemos un gran respeto, afecto y gratitud hacia todos los espíritus que crean y mantienen la Vida. Nosotros caminamos sobre La Tierra con gran respeto ya que ella es un lugar sagrado. El suelo se enriquece con los huesos de miles de nuestras generaciones. Hasta hoy, los territorios que aun mantenemos, están poblados de árboles, animales y otros dones de La Creación. En estos lugares aun recibimos nuestro sustento de la Madre Tierra*” (Haudenosaunee: *Op.Cit.*: 10).

²¹ Así para la cultura Pemón: “*el ser Pemón está fundamentado en la relación de respeto hacia los espíritus y seres con quienes conviven: Tumenkaron, que vive en las aguas, ríos y quebradas; Imavari, espíritu de las montañas; Piaimü, guardián de los animales silvestres...*” (MECD:2001: Guía Pedagógica Pemón para la Educación Intercultural Bilingüe; DAI: Caracas, p.23). “*El aire tiene su dueño, los bosques tienen su dueño, los ríos tienen su dueño, aves de cacería tienen su dueño, el Tigre tiene su dueño que es Mayikök, hay cerros sagrados porque están los espíritus de los cerros, los dueños de los pozos (Rató o culebra de agua) y son intocables*” (Figueroa, Carlos: 2005: *Op.Cit.*, pp. 31, 53,70). En la cultura de la nación Puinave existen en su “territorio” seres que: “*no tienen diferenciados los ojos, la boca, la nariz. Tienen un solo órgano para ver, oler, respirar y comer. Comen pepas rojas y hacen muchos daños por ahí*”: Melicio Cayapu Dagua, en: Sánchez, Esther (1992) Antropología Jurídica. Normas formales: costumbres legales en Colombia, Sociedad Antropológica de Colombia: Bogotá (Colombia), p.14.

autóctonas de su imbricada relación (o *materialidad*) con el “Territorio” (y simultánea y concordantemente, con su “No-Religión” autóctona). Ello, en virtud de que en la *cosmovisión ancestral* autóctona, el resto de los seres vivientes están en planos de igualdad con las poblaciones humanas. Por ello, *antes o después* (estratégicamente), es ineludible para el Proyecto moderno-colonial: la “apropiación” material de las “tierras” (previa *cosificación*), o la *naturalización* del *Eurocentrismo*; como condiciones para asegurar la “apropiación” (des-autonomizante) del modo de vida y de la cosmovisión de las Civilizaciones autóctonas -y concomitantemente, de *las Vidas* de sus miembros-, a fin de consolidar la Dominación estructural del Capitalismo, en/con todas sus modalidades.

El *impacto* generado por la *Colonialidad del Poder* en las Naciones autóctonas, las ha conducido a renunciar gradualmente a su *propia* economía -ritualmente vinculada con su *espiritualidad* ancestral-, para asumir la *antropocéntrica* visión “irrespetuosa” del Patriarcado “Occidental”, basado en el ilimitado *extractivismo* de los *ambientalmente* llamados “recursos naturales”. Este proceso es un “*plus*”²² patriarcal, que impacta radicalmente -como *Colonialidad del Saber*- tanto en el orden igualitario o armónico establecido entre todos los seres en la cosmovisión autóctona, como en la “Naturaleza” misma. Ello “implanta” en el “Territorio indígena” (corporal, cognitivo; social, cultural) la *Colonialidad de la Naturaleza*, que -como bien lo han denunciado las Naciones Iroquesas- forma parte de un proceso de dominación *que conduce a la destrucción de toda la Vida* (humana y natural) en nuestro Planeta²³.

3) Género: en las Naciones autóctonas del Continente abyayalense existe una gran variedad de situaciones respecto a la *situación de género*: desde

²² “*Plus*”: particularidad añadida a las características previas de una entidad o fenómeno.

²³ Por ello, las Naciones Iroquesas advierten que: “*La gente que vive en este planeta necesita romper con el concepto estrecho de “liberación del hombre” y empezar a ver el proceso de liberación como algo que necesita ser entendido en el conjunto del Mundo Natural. Lo que se necesita es la liberación de todas las cosas que mantienen La Vida -el aire, las aguas, los árboles-, todas las cosas que mantienen la Sagrada Trama de La Vida*”: Haudenosaunee: *Op.Cit.* 30.

Naciones con organización “matriarcal” (Wayuu), hasta otras (“Karaives”) con “patriarcados ancestrales”(denominados también “de baja intensidad”) contentivos de un *Sistema-género “igualitario”*(Rita Segato)²⁴, o con *Complementariedad de género* mediante sistema de pares (Julieta Paredes)²⁵; con familias extendidas de tradicional matriz *matrifocal* o *matrilineal*. También existen otras donde se practica la *poligamia* y/o la *poliginia*. Asimismo, existen culturas que contienen una *diversidad género-sexual*, al considerar que ambos “sexos” son el resultado de elementos femeninos y masculinos. Derivado de ello, han existido prácticas homoeróticas entre personas, las cuales eran valoradas por tener el poder de dos espíritus (uno femenino y otro masculino) dentro de sus cuerpos, dotándolos así de facultades espirituales²⁶.

Impactos de la Colonialidad: la praxis cotidiana de las Naciones autóctonas (previa a la intrusión moderno-colonial) pasa a ser intervenida por las *condiciones instauradas* por la imposición *endocolonial*, siendo *absorbidas* como Totalidad por el *binarismo* de las lógicas *dicotómicas*, imponiendo su *enyesamiento* en la matriz heterosexual de la Modernidad (Segato),

²⁴ Segato Rita Laura (2010); Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial; Lima.

²⁵ Paredes, Julieta (2010); Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario; Comunidad Mujeres Creando Comunidad; La Paz (Bolivia).

²⁶ Martínez, Tania: 2010: Orientaciones sexuales diversas en sociedades indígenas: una revisión conceptual y del estado del arte sobre un tema poco conocido del género amazónico, Universidad Nacional de Colombia: Leticia (Colombia), pp. 45, 46. En la cultura de la Nación Warao existen los *Tida-Wina*: personas de sexo masculino que social e individualmente son percibidos e identificados como mujeres, quienes pueden desempeñarse como segundas esposas, manteniendo relaciones sexuales exclusivas y estables con sus cónyuges. Antonio (hombre Warao): “*un Tida-Wina como esposa era algo bueno para la esposa mujer y para el hombre, porque el Tida-Wina hace trabajo de mujer, pero con fuerza de hombre*” (Gottopo, Luis Felipe:2016: Patrones culturales vigentes del pueblo indígena Warao en materia de Salud sexual y reproductiva, desde la perspectiva de los Derechos Humanos de los Pueblos indígenas, y recomendaciones para las Políticas de prevención del VIH/SIDA, ITS y Embarazo en adolescentes; Defensoría del Pueblo/ UNICEF: Caracas, pp. 52-53).

instituyéndose como *mecanismo de subalternidad* (Nash)²⁷. La *misión civilizadora* utiliza como juicio la *dicotomía jerárquica de género* (Lugones)²⁸, constituyéndose mutuamente tanto la *Colonialidad del Poder* como el *Sistema de Género*. Siendo que la participación femenina constituye el eje motor del ambiente socio-económico en una *economía No-capitalista*, la penetración endocolonial de la economía capitalista la busca desplazar, a fin de imponer una oferta laboral *exclusivamente masculina*, que junto a un fuerte *proceso de aculturación* endocolonial va derrumbando la matriz cultural de su economía *cooperativa*, “canibalizándola” hacia una economía asalariada *individualizante*, derivando -a su vez- en un aumento exponencial de la dependencia económica de las mujeres respecto de los hombres. Los Naciones autóctonas pasan entonces a *acentuar sus rasgos patriarcales previos* (Rivera)²⁹, modificándose en ellos el “equilibrio de género” e *inoculándose* el sistema de *Clases*.

Igualmente, las condiciones de *colonialismo interno* del Patriarcado “occidental”, aportan un “*plus*”, que puede haber variado la orientación previa de las opresiones patriarcales *ya existentes* hacia grados de “exacerbación” deshumanizante, culturalmente *impropia*. De este modo, se genera la *convergencia* de distintas Opresiones³⁰, que -arraigadas en la “*Razón patriarcal*”- se adicionan por “apropiación cultural” a una *Patriarcalidad* preexistente en las Naciones autóctonas.

Como resultado de estos procesos: a) la *familia tradicional* (extendida) es ubicada *marginalmente* respecto al modelo de *familia capitalista* (nuclear)

²⁷ Nash, Mary (s/f); “Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina” Revista CIDOB d’Afers Internacionals, núm. 73-74, pp. 39-57.

²⁸ Lugones, María (2010); *Op.Cit.*

²⁹ Rivera Cusicanqui, Silvia (2010); *Violencias (Re) Encubiertas en Bolivia*; Edit. Piedra Rota; La Paz (Bolivia)

³⁰ Las opresiones *machista, clasista, étnico-racial, heteronormativista, antropocentrista*; cada una de las cuales refleja algún tipo de *Colonialidad*: del ser, del poder, de género, del saber, de la naturaleza.

impuesta posteriormente³¹; b) es probable que -a nivel del *proceso de Subjetivación*- los hombres “indígenas” asumieran (en el contexto endocolonial) que *modernizarse* -entendido como “progresar” socialmente- significa asumir la *masculinidad hegemónica*; c) la *misión civilizadora* occidental se encargó de erradicar o marginalizar toda forma de “identidad” transgénero, lo cual constituye un ‘*plus*’ *heteronormativo* del Patriarcado occidental impuesto, que busca eliminar toda existencia de *diversidad género-sexual* tradicional en las Naciones autóctonas. El resultado en tanto *efecto de poder*, ocasiona la *subalternización* de las mujeres y transgéneros “indígenas”: de sus *subjetividades* bajo los discursos de la Colonialidad del Ser, y bajo las representaciones (identitarias, sociales, culturales) de la Colonialidad del Saber y de la Naturaleza, a las cuales se enfrentarán constantemente.

Por todo lo anterior, los determinantes de Clase del “Patriarcado Blanco” se articulan interseccionalmente junto con los de género, los étnico-raciales y los ecoambientales, para subalternizar -dentro del sistema de Colonialismo Interno: a las Naciones autóctonas, a las mujeres de dichas naciones y a su entorno ecológico; subordinándolos a una dinámica exógena donde -en conjunto- pierden autodeterminación, autonomía y complementariedades, jerarquizándose las diferencias.

4) Político: en un importante número de las Naciones autóctonas de Abya-Laya, podemos observar lo que denominamos “*Política propia*”, manifestada por todas aquellas *prácticas ancestrales de organización* que asentadas en “comunidades” poseedoras de fuertes arraigos culturales, desarrollan acciones y toma de decisiones con modalidades asamblearias (de naturaleza horizontal y consensual), que tienen fundamento en su cosmovisión civilizatoria, representando múltiples expresiones de *demo-diversidad*³². Una consecuencia importante de esta “*Política propia*”, es su

³¹ El *Patriarcado occidental* procura transformar la *familia extendida* (usualmente *matrifocal*) -donde las mujeres indígenas tienen funciones social y políticamente relevantes- *reduciéndola* a una *familia nuclear* (*patrifocal*).

³² Suelen encontrarse estas *prácticas* en la “periferia” política y/o en las fronteras geográficas de cada “Estado-Nación”, o en asentamientos fronterizos sumamente inaccesibles, o con un relativo grado de “aislamiento” cultural respecto a la sociedad dominante. Se caracterizan por la existencia de “liderazgos” sometidos a un

difícil *traducibilidad* a los “códigos políticos” de la sociedad hegemónica y/o del Estado-Nación, por lo que son *políticamente invisibles* (no son percibidos como *actores políticos activos*), siendo así permanentemente excluidos de la toma de decisiones de los asuntos que los afectan³³. Así, muchas Naciones autóctonas de Abya-Yala *carecen de jerarquías verticales ni de “poderes coercitivos”*³⁴, *y/o son políticamente descentralizadas*³⁵. Existen investigaciones que señalan que la *Democracia Directa* tiene en estas matrices culturales, fuentes vigentes (tanto ancestrales como actuales)³⁶. Así, estas configuraciones políticas albergan: *“tradiciones de prácticas democráticas y de reciprocidad en el trabajo, confluyentes con las prácticas de muchos otros pueblos explotados en el período contemporáneo, pero con un grado mayor de institucionalización social y una mayor capacidad presente y futura de cohesión social”*³⁷.

Impactos de la Colonialidad: producto de las condiciones generadas por la *Colonialidad del Poder*, las Naciones autóctonas reciben presiones seculares

estricto *control ético* por parte de las “comunidades”. Se caracterizan por lo general, por el mantenimiento de posiciones políticas inflexibles por motivos *éticos y culturales*.

³³ En este sentido, el filósofo aymara Wankar nos explica que: *“la forma tradicional de ponerse de acuerdo en el Ayllú, [es] mediante la conversación. Conversar y convencer. Eso ha funcionado muchísimos miles de años. No hay votaciones. Lo que hay es consenso. Cuando en el Ayllú alguien quiere ser jefe o quiere dirigir, por ese mismo hecho se le inhabilita como jefe* (Reynaga: 1994). Nos consta que muchas *decisiones fundamentales* (individuales y colectivas) se sustentan en *Sueños* o “revelaciones” nocturnas.

³⁴ En la nación Eñepá no existe ninguna palabra que equivalga a “Jefe” ni ningún rol dirigente, en la nación Pumé ni el acto de “mandar” ni el de “obedecer” tienen equivalencias en su idioma, lo que puede existir en todo caso es un *Ote Hini Tynemene* (“un anciano o anciana que pide que le escuche”), solo existen personas con cierta “Autoridad” moral.

³⁵ En la nación Pemón no existen estatus políticos significativos ni grupos corporativos más allá del grupo habitacional o de parentesco, solo existe una organización política mínima *autónoma*.

³⁶ Las Naciones Iroquesas afirman haber inspirado -con su configuración política, contenida en las 117 artículos de su “Gran Ley que Vincula” (o *Gran Ley de la Paz*)- la conformación teórica tanto de las Democracias “modernas” como del “socialismo marxista”, cuestión que algunas investigaciones avalan. Cuéllar, Guillermo (2013) Haudenosaunee: Los principios indígenas de la Democracia, Ciencia, Cultura y Sociedad 1 (1), Enero-junio: 29-40.

³⁷ Assis Clímaco, Danilo: *Op.Cit.*, p.42.

que las han buscado dividir *entre sí* e *internamente*³⁸, por lo que sus situaciones actuales son sumamente heterogéneas e inclusive *contradictorias*. Como consecuencia de ello, observamos -además de la “*Política propia*”- la presencia de otras manifestaciones de lo que denominamos “*Política indianista*”. Esta a su vez puede tener *dos* orientaciones diferentes (que pueden llegar a ser opuestas): a) “*Política indianista oficialista*”, lo que viene a englobar a todas aquellas formas político-organizativas de (o para) “los indígenas”, desarrolladas bajo la égida de instituciones del Estado-nación y demás instituciones políticas (partidos políticos, misiones religiosas). Podrían englobarse aquí, a muchas de las “organizaciones indígenas” surgidas en décadas pasadas bajo el control de los Partidos políticos; lo cual también incluye -en las “Democracias liberales” (de mayor o menor tendencia *multiculturalista*), y según el contexto *racial* particular de cada Estado- a los *indígenas electos* a raíz de postulaciones (hechas partidistamente) para cargos de “representación” popular; y, b) “*Política indianista independiente*”, que viene a estar representada por individualidades, asociaciones, y redes de “organizaciones indígenas”, que tienen en común la búsqueda de una identidad política propia, distinta -pero no desvinculada- tanto del *modo ancestral de hacer política*, como de *las estructuras partidistas* del mundo “occidental”³⁹. La *consecuencia directa* más importante de *ambas* maneras de ejercer “la política” es *el reconocimiento* a estas organizaciones -por parte de los Estado-nación- como “interlocutores válidos” de los “Pueblos Indígenas” a quienes “representan” (son *actores políticos activos*), por lo que son políticamente *visibles*. Se caracterizan: a) por una actitud política flexible hacia la *introducción de cambios sociales y culturales* en sus Naciones autóctonas, y b) por estar “radicados” en los *centros urbanos*, corren el riesgo de perder (o han perdido) gran parte de su *arraigo político y cultural* con sus comunidades y Naciones de origen. Esta *Política indianista* ha derivado en el surgimiento y desarrollo

³⁸ Ver: Declaración de Barbados II: *Indianidad y Descolonización en América Latina*. 28 de Julio de 1977.

³⁹ En los contextos de los Estado-nación del continente, actualmente coexisten por lo menos *las tres formas* de ejercer “la política” mencionadas.

de los llamados “Movimientos Indígenas”, cuya *destreza política* les ha permitido aprovechar ciertas oportunidades para impulsar y conquistar determinadas reivindicaciones, sean *coyunturales* (como la instauración o deposición de Gobiernos “progresistas”) como *estructurales* (tales como las reformas constitucionales o procesos constituyentes). Sin embargo, la configuración política no ha estado *subjetivamente* exenta de deslealtades, contradicciones y enervantes pugnacidades internas⁴⁰.

5) Jurídico: el “Derecho indígena” se fundamenta en *principios de equilibrio, interrelación y armonía* que se aplican en las relaciones sociales. El conflicto entre personas causa un desequilibrio, la justicia indígena busca entonces *restablecer la armonía perdida* (Sanación). Así: “*el inculpado, el denunciante, la autoridad y la comunidad juegan un rol importante en la restauración de este equilibrio*”⁴¹. Desde la concepción autóctona, los “caídos en desgracia” están poseídos por malas energías, por lo que procede una serie de *Ritos de Sanación* (ortigada, latigazos, baño con agua fría, y cargar materiales de la *Pachamama*)⁴². El ser humano es *cuerpo físico-espiritual-*

⁴⁰ Al respecto, señala el filósofo aymara Wankar: “...es cierto que nosotros no tenemos defensas naturales contra muchas enfermedades. Ni mucho menos contra la peor enfermedad de todas: el Egoísmo. Por eso, cuando un indio cae infestado por esa enfermedad, al no tener defensas naturales contra ella, se vuelve tremendamente ambicioso. Apenas un indio tiene ambición, es útil al Blanco. El Blanco podrá hacer ya lo que quiera con el indio o la india infectados con ese virus. El rasgo más grande e inmediato de la enfermedad del Ego es la idolatría del nombre propio” (Reynaga: 1994).

⁴¹ Gregor Barié, Cletus: 2008: Derecho Indígena y Medios Alternativos de Resolución de Conflictos, Urvio, Revista Latinoamericana de Seguridad Ciudadana 3, Enero: Quito, p. 113.

⁴² Desde esa concepción: “*la ortigada, el látigo y el agua fría permiten regular de los canales energéticos del cuerpo físico para armonizar con el cuerpo espiritual y astral. El perdón permite la paz con la familia y comunidad; y cargar los materiales de la Pachamama, permite conciliar con ella. Todos estos ritos logran recuperar la dignidad humana. Asociado a la concepción de la dignidad humana, no existe en la comunidad la privación de la libertad como “sanción”* (Lásag, Raúl: Justicia indígena: ¿delito o construcción de la plurinacionalidad?: La Cocha, en: Santos, Boaventura y Grijalva, Agustín: 2012: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador Abya-Yala: Ecuador, pp. 341-342). Señalando algunos “casos”, en la comunidad de Chico (Ecuador): “*se juzgó un robo de una camioneta (pick up) a un indígena que vivía del transporte de mercancías, los victimarios reconocieron su responsabilidad, pidieron disculpas, se obligaron a devolver lo robado y se los reinsertó en la comunidad*”. En la comunidad de La Cocha (Ecuador): “*se juzgó a una persona que había dado muerte a otra, el victimario fue sancionado a recibir “ortigazos”, cargar una piedra alrededor del territorio de la comunidad, pedir perdón y pagar una suma de dinero a la madre de la víctima.(...) La persona que había dado muerte a un comunero,*

astral, y también pertenece a una *familia- comunidad-“naturaleza”*. Así, un ser humano es *digno* en la medida en que recupere su capacidad de articular su cuerpo físico- espiritual-*astral*, para que le permita vivir en paz con su familia-comunidad-*Pachamama*.

Impactos de la Colonialidad: la *Colonialidad Jurídica* tiene múltiples formas de expresión concreta, desde los Racismos *institucional, epistémico y social*; hasta la propia *Racialización de la Justicia autóctona*: que opera cuando la justicia estatal pretende imponer una suerte de *Tutelaje patriarcal* (o “Patriarcado Blanco”) sobre las condiciones de ejercicio de la autonomía jurídica indígena, que reproducen *la subjetivación* de matriz eurocéntrica. En el ámbito jurídico de los Estado-nación de nuestro continente, se impone el discurso jurídico dominante, reflejando formas de *racismo epistémico* que evidencian la *Diferencia colonial*⁴³.

El *impacto* generado por esa *Diferencia* entre el sistema jurídico dominante y los “sistemas jurídicos” autóctonos conlleva una jerarquización que se traduce como *efecto de poder* en una *Inferioridad social, política y epistémica*: un sistema jurídico pretende subordinar a todos los demás que sean *distintos* y que *le rivalicen* en un mismo contexto territorial. Sin embargo, esta diferenciación *epistemológico-racial* está enmarcada también en el terreno *político*, ya que las divergencias entre ambos sistemas -de justicia autóctona, y estatal- son producto del posicionamiento asimétrico de las Naciones autóctonas (estratificadas como *clases subalternas*), donde se

después de haber cumplido la pena dentro de la comunidad, cuatro años más tarde fue elegida dirigente de la comuna” (Ávila, Ramiro: ¿Debe aprender el derecho penal estatal de la justicia indígena?, en: Santos, Boaventura y Grijalva, Agustín :2012: Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador Abya-Yala: Ecuador, pp. 298, 300).

⁴³ El sistema jurídico dominante se convierte entonces en el *dispositivo* que permite disolver la *Diferencia indígena*, asegurando su hegemonía jurídico-cultural. De este modo, como señala Hamel: “*en las leyes se cristalizan y se expresan las relaciones de poder existentes en una sociedad*” (Hamel, Enrique: “Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo” en: Stavenghagen, Rodolfo e Iturralde, Diego: 1990: Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina. México: Instituto Indigenista Latinoamericano).

evidencian profundos nexos entre la *dominación política* (patriarcal) y la *dominación económica* (capitalista) nacional e internacional.

En consecuencia, desde el *positivismo jurídico* dominante los “sistemas jurídicos” autóctonos son *negados o estigmatizados* -al no estar sujetos a las “formas” dominantes de conocimiento: registro escrito, abstracción lógico-formal, separación de otros ámbitos “meta-jurídicos” (lo moral, lo religioso)-, *recusándose* su carácter jurídico. La *asimetría de poder* se fundamenta en el *etnocentrismo eurocéntrico*, que pretende *expropiar, absorber o presionar*⁴⁴ la capacidad de las Naciones autóctonas para determinar por sí mismas qué es “derecho”, que -en tanto *sujetos* (de derecho)- determinan autónomamente la “arquitectura” de su propio sistema jurídico (autonomía jurídica), siendo *reducidos* a la condición jurídica de *objetos* (de derecho). De esta manera, la *Colonialidad del Poder* emparenta con la *Colonialidad del Saber*: “la omnisciencia que caracteriza normalmente nuestro sistema jurídico, radica en el influjo de un derecho que encasillado bajo un tipo de legislaciones y normatividades, excluye otras, pertenecientes a sistemas de conocimiento completamente diferentes, que entrañan también racionalizaciones distintas”⁴⁵. Por ende, la hegemonía política y cultural del sistema jurídico hegemónico, le lleva a presentarse socioculturalmente como el *único* existente, y que en la práctica imperará en la aplicación (*previa o posterior*) de “La Justicia” a los *sujetos racializados*. Cuando el Estado interviene: “*lo hace para desconocer la justicia indígena y para agravar los conflictos, bajo la premisa de que es justicia “salvaje” o “primitiva” y que viola los derechos humanos*”⁴⁶, pero -“paradójicamente”- termina siendo el Estado-nación quien los termina violentando: los *Ritos de Sanación* son interpretados

⁴⁴ Sobre las diferentes *presiones* que un Estado-nación -y su sistema judicial- pueden ejercer sobre una justicia autóctona, logrando su *subalternización e invisibilización*, pero sin obtener su total *anulación*, ver: Gutiérrez, Erick (2015) *Desafíos de la justicia indígena en Venezuela: el caso Sabino Romero*; Biblioteca CLACSO: Buenos Aires. llamas?

llaya

⁴⁵ Sánchez, Esther: 1992: Peritazgo antropológico: una forma de conocimiento; en: revista *El Otro Derecho* N° 12; ILSA; Bogotá, octubre, p. 83.

⁴⁶ Ávila: *Op.Cit.*: 297

por los cánones cognitivos (eurocéntricos) de los operadores de la “justicia” estatal, como “violatorios de la dignidad humana”, considerada *-siempre individualmente*⁴⁷.

Para concluir nuestras reflexiones, consideramos que la inducida *erosión* de las culturas de las Naciones autóctonas -con el concomitante *proceso de subalternización-* *promueve* su pretendida “inviabilidad” (por *vergüenza étnica*) y una “fronterización” impuesta en la construcción social de sus “Identidades”, generando diversas violencias y desarraigos asimilatorios; cuyas subjetividades *sexuadas y racializadas se construyen situadas* -según las *asimetrías de poder* circulantes- en cada uno de los heterogéneos contextos discriminantes y *clasistas* del *Capitalismo*. El “plus” resultante de este contexto de *Dominación étnica*, es la pretensión *endocolonial* de la subordinación *racial* de la Totalidad del *universo civilizatorio* de las Naciones autóctonas, mediante diversos y cambiantes *mecanismos de subalternidad*.

A partir de las reflexiones teóricas expuestas, finalmente, deseamos plantear algunas *líneas* pertinentes de indagación, en función de nuestras luchas a favor de la *descolonización transmoderna* y la *Des-Colonialidad*: a) convendría intentar *detallar* en próximas indagaciones, la configuración de los *Modos de estructuración* de las distintas *Colonialidades* en los distintos *Ámbitos de existencia social* de las Naciones autóctonas, así como sus *dinámicas*; b) *se considera relevante incorporar* también en futuras

⁴⁷ Así, en la comunidad de Chico. “*el acto de juzgamiento comunitario fue considerado (vale decir), por los “medios de comunicación”- como un linchamiento*”. Al intervenir la justicia estatal las consecuencias fueron: a) encerraron a uno de los victimarios, que algunos años más tarde salió de la cárcel sin sentencia y adicto a la cocaína, b) la víctima no pudo obtener lo prometido, c) el dinero para comprar la camioneta se destinó al pago de honorarios del abogado y el defensor y d) la víctima no pudo reinsertarse en la comunidad (Ávila: *Op.Cit.*: 341). De igual modo, en la comunidad de La Cocha:” *el acto de juzgamiento (también) fue considerado como un linchamiento y el victimario fue presentado por los “medios de comunicación” como una víctima. Con la excusa de la “violación” de los derechos humanos del victimario, Al intervenir la justicia estatal -para liberarlo “de los salvajes indígenas”-* las consecuencias fueron: a) desconocieron lo decidido por la justicia autóctona, b) encerraron tanto al victimario como a las autoridades indígenas, y c) el caso se encuentra dentro de un procedimiento penal estatal, siendo que: “*lo más seguro es que las personas saldrán después de algunos años sin condena, con todos los efectos que genera el “padecimiento” carcelario y el daño y reparación a las víctimas será completamente ignorado*” (Ávila: *Op.Cit.*: 298).

*investigaciones, el rol decisivo que en estos procesos del Proyecto moderno-colonial (sean endocoloniales, neocoloniales, etc.) han jugado -y juegan- las Religiones, sus "Instituciones" y sus agentes (comprendidas tanto en el contexto nacional como geopolítico) en la implantación, adaptación y perpetuación de las diferentes Colonialidades; c) considerando cada elemento específico -de los Ámbitos de existencia social- como una "Variable", y definiendo posibles "Indicadores", se puede proponer impulsar mediante la deliberación teórica, la edificación de métodos de Evaluación de los Impactos de un Modelo civilizatorio- en este caso, el contenido en el Proyecto moderno-colonial- sobre el de las Civilizaciones de las Naciones autóctonas, tanto en sentido diacrónico como sincrónico; d) las Naciones autóctonas también atraviesan heterogéneos y conflictivos procesos de cambio debido a una multiplicidad de factores, de los cuales tan solo conviene aquí citar dos que nos parecen centrales: a. los procesos de migración (especialmente de la juventud) quienes aspirando a "incluirse" en la sociedad moderna se trasladan a la ciudad ("letrada"), retornando luego a sus comunidades conteniendo o promoviendo "nuevas" posiciones o perspectivas; y b. la presencia en la "territorialidad" de las Naciones autóctonas -o de las "comunidades indígenas"- de empresas extractivas que exploran y explotan los "recursos naturales" allí existentes, forzando el desplazamiento migratorio y/o imponiendo procesos locales -directos o indirectos- de degradación ecoambiental, social y cultural, coartando la materialidad de su sustentación civilizatoria; e) se plantea la necesidad política de apoyar interculturalmente las luchas de las Naciones autóctonas, destinadas a recuperar los elementos liberadores (o autonomizadores) de su cultural ancestral, y defender la posibilidad de (re)construcción de su propia **condición humana** arrebatada en todos los contextos por todos los Patriarcados. También lo ocurrido estructuralmente con las Naciones abyayalenses, nos conduce a la necesidad de incorporar -en defensa de todas las autonomías y como suma para el debate- los planteamientos y agendas del Indosocialismo y el Postcapitalismo, como parte de la Agenda decolonial y transmoderna.*

El nudo de la colonialidad del poder en las cuatro revoluciones industriales modernas

The knot of the coloniality of power, in the four modern industrial revolutions

Oscar Alonso (Nicaragua)

Resumen

La ficción de la raza, el eurocentrismo, junto con el sistema económico capitalista y el Estado nación, en cada una de las cuatro revoluciones industriales modernas, ha ido atando los nudos de la colonialidad del poder, a lo largo de los últimos doscientos años; teniendo su máxima expresión global, en la cuarta revolución industrial moderna.

Las viejas prácticas de la colonialidad del poder, han evolucionado con métodos más sofisticados de baja intensidad, propios de la cuarta revolución industrial y sus cinco elementos constitutivos: la racialización digital, el capitalismo de plataformas, la permisividad del Estado-nación y la epistemología europea-norteamericana, como génesis del conocimiento hegemónico virtual.

Palabras claves

Colonialidad del poder, cuarta revolución industrial, capitalismo de plataforma.

Summary

The fiction of race, Eurocentrism, together with the capitalist economic system and the nation state, in each of the four modern industrial revolutions, has been tying the knots of the coloniality of power, over the last two hundred years; having its highest global expression, in the fourth modern industrial revolution.

The old practices of the coloniality of power have evolved with more sophisticated low-intensity methods, typical of the fourth industrial revolution

and its five constituent elements: digital racialization, platform capitalism, the permissiveness of the nation-state and European-American epistemology, as the genesis of virtual hegemonic knowledge.

Keywords

Coloniality of power, fourth industrial revolution, platform capitalism.

A lo largo de quinientos años de modernidad, el nudo gordiano⁴⁸ junto con la colonialidad como cara oculta de lo moderno, ha venido atando submundos y subdesarrollos, subhumanos y subculturas, transformando la subjetividad del ser, de un espacio físico a una realidad digital.

La modernidad y sus viejas prácticas (invasión, conquista y colonialismo), trae consigo nuevos métodos del ejercicio del poder, construidos en los últimos doscientos años de relaciones sociales productivas, industrializadas. Este nuevo ejercicio de la colonialidad del poder, se fundamenta en las cuatro grandes transformaciones industriales modernas⁴⁹, cada una desarrollada en diferentes etapas y circunstancias históricas. Sin embargo, de manera preponderante, en la cuarta revolución industrial, el nudo de la colonialidad del poder evoluciona a una colonialidad binaria, es decir una colonialidad digitalizada.

Esta colonialidad del poder digitalizada, tal como expresaría Quijano, "parte desde adentro y desde afuera". Desde adentro, con la colonialidad del ser digital trastocando las subjetividades, y desde afuera, con la cuarta revolución industrial y su modelo económico capitalista y extractivista global.

Descolonizar al ser digital, desatar ese nudo digital de la colonialidad del poder y sus nuevas formas, representa un camino inmenso a superar. Por tal razón,

⁴⁸ El nudo Arguediano trata de los problemas de identidad, modernidad y democracia, como los principales problemas de los últimos doscientos años. El nudo Arguediano no puede desatarse uno tras otro. "Porque ningún Gordio ha podido cortarlo aún y porque es probable que ningún latinoamericano ilustre lo haya vivido y morido (no se diría lo mismo con muerto) con más intensidad que el peruano José María Arguedas, creo que solamente es pertinente llamarlo el nudo Arguediano" (Quijano 2006) En "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina".

⁴⁹ Las cuatro transformaciones industriales son: 1) Mecanización de la producción, 2) Energía eléctrica y la producción en serie de productos, 3) Informática y electrónica en la automatización de procesos, digitalización de los procesos productivos y las subjetividades basadas en datos; 4) "Internet industrial".

ante estos desafíos, “ desde adentro y desde afuera ”, resulta necesario discutir las siguientes interrogantes: ¿Cómo se configura el nudo de la colonialidad del poder en la cuarta revolución industrial moderna? y ¿cuáles son los principales retos y desafíos para superar, desatar el nudo en la colonialidad digital?

Para ello, en un primer momento, abordaré el tema de la colonialidad del poder desde las viejas prácticas, y cómo estas prácticas han atado el nudo, cada vez con más fuerza. Seguidamente, se realizará un breve recorrido histórico por las cuatro revoluciones industriales modernas, con el objetivo de comprender su contexto histórico, y los nuevos lazos que atan el nudo en la colonialidad del poder. Por último, a manera de discusión, se plantearán los principales retos y desafíos a superar para desatar el nudo de la colonialidad del poder, (el cual en nuestro contexto) evoluciona a un poder digital moderno.

Colonialidad del poder: viejas prácticas

La colonialidad del poder es parte de uno de los elementos indispensables del poder capitalista mundial. Se impone a través de la clasificación racial y étnica de la población mundial, operando en cada uno de los ámbitos y dimensiones materiales y subjetivas, tanto de la existencia social cotidiana e individual, como a escala social (Quijano, 2007).

La colonialidad del poder, es producto de la modernidad colonialista surgida en 1492 como parte del proceso de invasión, conquista y colonización de América. Consiste en las distintas formas en las que tanto el trabajo, la autoridad, el conocimiento y las relaciones intersubjetivas, se articulan perfectamente con el mercado capitalista mundial controlado por las potencias occidentales. (Quintero, 2010).

Históricamente, el poder de la colonialidad ocupa un espacio dentro de las relaciones sociales basadas en la explotación, dominación y conflicto. Estos tres elementos constitutivos del poder operan bajo el siguiente aspecto: 1) el trabajo y sus productos; 2) la naturaleza y sus recursos; 3) el sexo y la

reproducción de la especie; 4) el conocimiento y 5) la autoridad y sus instrumentos de coerción⁵⁰ (Quijano, 2014).

Según Quijano (2000), bajo estas lógicas del poder, se “produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así, términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también [...] una connotación racial”.

A diferencia del colonialismo, la colonialidad del poder sobrevive a partir de las subjetividades, tratando de agradar y acariciarlas de manera sutil, a tal punto, que el propio ser termina predisponiéndose a las diferentes estructuras del poder que a lo largo de quinientos años aún mantiene sus viejas prácticas: 1) la idea de racialización; 2) el capitalismo como modelo económico global; 3) el eurocentrismo como modo de producción y control del conocimiento (subjetividades) y 4) el papel hegemónico del Estado a partir del siglo XVIII bajo un sistema de generación y control de poblaciones racialmente clasificadas como “inferiores” (Quijano, 2006).

Durante el siglo XX y durante el transcurso del siglo XXI, la colonialidad del poder se oculta con la máscara de la retórica moderna y cambiante, bajo los estandartes de salvación, progreso, desarrollo y felicidad a través de: 1) la gestión y el control de las subjetividades por medio de la educación, los museos, universidades, medios de comunicación y campañas publicitarias; 2) el control de la autoridad internacional con instituciones como Interpol, el ejército estadounidense; 3) la gestión y el control de la economía por medio de organismos de financiación internacionales como el Banco Mundial y el FMI; 4) la gestión y el control del conocimiento, por ejemplo con el derecho internacional euro-estadounidense bajo sus cánones y principios epistemológicos, los cuales desautorizan otros tipos de saberes no europeos o estadounidenses (Mignolo, 2001).

En los últimos doscientos años, la colonialidad del poder ha evolucionado constantemente. Esta se desarrolla y se multiplica de manera global, con

⁵⁰ Al respecto puede consultar “Colonialidad del poder y clasificación social” p. 289 en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

nuevos métodos, nuevas formas de explotación y dominación surgidas hace dos siglos, principalmente con las cuatro revoluciones industriales modernas.

Colonialidad del poder: nuevos métodos

La colonialidad del poder ha evolucionado de un modelo colonialista primario a un modelo industrializado, sustentado en el modelo económico de la modernidad: el capitalismo y sus cuatro revoluciones industriales.

De esta manera, inicia lo que Dussel (2000) denominó "La segunda etapa de la "Modernidad", la de la revolución industrial del siglo XVIII y de la Ilustración". De 1800 a 1945, Inglaterra reemplaza a España como potencia hegemónica, y se posiciona en la punta de lanza de la colonialidad, imponiendo nuevas relaciones sociales de producción (la fábrica, sus máquinas, patrones y obreros) como nuevo modelo del ejercicio del poder.

Estas nuevas relaciones sociales de producción se fundamentaron, principalmente, bajo un conjunto de innovaciones técnicas y tecnológicas (que propiciaron nuevas máquinas y fuentes de energía), la implementación de las rutas marítimas y el comercio internacional colonialista (trayendo consigo nuevos beneficios mundiales y el incremento de capitales globales), y el aumento de la población mundial (producto de transformaciones agrarias que propiciaron migraciones poblacionales del campo a la ciudad); iniciando así, la primera revolución industrial inglesa: la mecanización de la producción⁵¹.

El ferrocarril y las máquinas a vapor hicieron que los tiempos de transporte se redujeran considerablemente, a la vez que multiplicó la producción agrícola. Esto hizo que la sociedad rural europea, sustentada principalmente por el comercio colonial, se transformara en una economía urbana basada en la industria y la mecanización. Sin embargo, continuarían conservando sus viejas prácticas eurocéntricas, raciales, y se fortalecería el Estado-nación y el sistema capitalista, como modelo económico de la modernidad.

⁵¹ La mecanización de la producción (empezó a finales del siglo XVIII y concluye a mediados del siglo XIX).

El pensador eurocéntrico Ernest Renan (1823-1892) en pleno auge industrial, resalta explícitamente la colonialidad del poder y su visión del mundo.

Aspiramos, no a la igualdad sino a la dominación. El país de raza extranjera deberá ser de nuevo un país de siervos, de jornaleros agrícolas o de trabajadores industriales. No se trata de suprimir las desigualdades entre los hombres, sino de ampliarlas y hacer de ellas una ley. [...] La regeneración de las razas inferiores o bastardas por las razas superiores está en el orden providencial de la humanidad. [...] una raza de trabajadores de la tierra es el negro [...]; una raza de amos y de soldados, es la raza europea [...] Que cada uno haga aquello para lo que está preparado, y todo irá bien⁵². (Citado por Fernández Retamar, 2016)

Mientras Europa consolidaba su poder colonial, en América Latina los recientes Estados-nación, aún mantenían una sociedad organizada según las estructuras coloniales y su poder. De tal manera que los pueblos originarios y afrodescendientes junto a la nueva sociedad mestiza negadas, estaban socialmente y legalmente ubicados en la zona del no ser, sin participación ni representación en la construcción del nuevo estado independiente (Quijano 2011).

La segunda revolución industrial se desarrolla a finales del siglo XIX y mediados del siglo XX. Geográficamente, se extendería por Europa, EE. UU. y Japón, teniendo grandes avances científicos y tecnológicos en la industria del acero, la electricidad, la química industrial y el petróleo. Poco a poco, se fueron implementando el transporte de combustión interna y los viajes por avión, haciendo que los espacios y los tiempos de comercialización se reduzcan; permitiendo un creciente dinamismo de mercancías y productos, intercambios de informaciones y migraciones internacionales entre personas.

Por su parte, el cine y la radio terminarían siendo los primeros instrumentos globales al servicio de la legitimización de la colonialidad del poder, por medio de la oralidad y las representaciones simbólicas, ambas, construidas desde

⁵² Citado por Fernández Retamar, en Casa de las Américas, N° 68, septiembre-octubre de 1971.

una visión eurocéntrica, con la variante naciente de EE. UU., quien posteriormente utilizaría métodos más sofisticados de dominación mediática, perfeccionando el nudo de la modernidad.

A mediados del siglo XX y en los primeros quince años del siglo XXI, la tercera revolución industrial toma un giro en los siguientes tipos de industrias: la microelectrónica, la informática y la biotecnología. En un primer momento, estas tecnologías fueron puestas lejos del acceso de los países no industrializados; sin embargo, de manera gradual, fueron puestas a disposición global con un sentido meramente mercantilista. Con la televisión y las primeras computadoras, Europa y EE. UU. impusieron sus propios conocimientos y significados en todos los aspectos de la vida cotidiana.

La idea de superioridad racial y los roles de género, no solo estaban implícitamente constituidos en el imaginario colectivo de las sociedades dominantes; ahora estaban representados y reproducidos gráficamente en imágenes, videos y audios emitidos por la televisión, la radio y el cine a nivel global. Estos avances tecnológicos, se terminarían consolidando como el instrumento estructural de dominación.

En pocos años, la radio, el cine y la televisión, lograron romper con el espacio geográfico de la cultura, creando nuevas formas modernas de generar, recibir y transmitir conocimientos, supeditadas a los mismos intereses hegemónicos-mundiales en donde la cultura es mediatizada y transnacional (Castro-Gómez 1998).

De acuerdo con Quijano (1991), "Mas allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción". La idea de ser como "el otro" y seguir reproduciendo los patrones de comportamiento "del otro", se convirtió en un seductivo y aspiracional sentimiento de pertenencia y aceptación, por parte de las sociedades no consideradas europeas o norteamericanas. El sueño "americano" y "la modernidad europea civilizada", se convirtieron en los puntos centrales y mediáticos de la colonialidad del poder, enfocándose en las subjetividades, de los aún llamados subpueblos y subculturas.

Por otra parte, el capitalismo a través de la publicidad y el márketing, implementaba nuevas formas de dominación subjetiva, hacia una naciente y “próspera” sociedad de consumo, a quien, por un lado, el capital le creaba oferta y satisfacía demanda. Sin embargo, el capitalismo también creaba 1) la tecnificación, 2) la precariedad laboral, y 3) demandaba la flexibilidad del Estado ante los derechos de los trabajadores (aún no legitimados).

Bajo estos tres aspectos, la colonialidad del poder dentro de la tercera revolución industrial, terminó atando los nudos de las brechas salariales entre hombres y mujeres, la preponderancia de los altos puestos directivos a cargo de la masculinidad, la clasificación y aprobación de mano de obra calificada de acuerdo con el origen de procedencia y color de piel.

De igual manera, los Estados-nación, aprovecharían estos recursos tecnológicos para invisibilizar las demandas de las grandes mayorías. La invisibilización de las realidades de los pueblos originarios, afrodescendientes, mestizos y minorías étnicas, (a través de la propaganda política y la retórica mediática), terminarían legitimando dictaduras e imponiendo verdades absolutas, atando una vez el nudo de la colonialidad del poder.

Colonialidad del poder en la cuarta revolución industrial

La cuarta revolución industrial, también denominada “Internet industrial” se refiere a los avances tecnológicos en el campo de la robótica, la inteligencia artificial, el Internet de las cosas, las computadoras cuánticas e impresoras 3D, biotecnología y nanotecnología; sustentados en la conectividad de las personas a través de redes informáticas (Internet). Se trata de un proceso que va más allá de la automatización, más bien, tiene que ver con la digitalización del proceso de producción y del trabajo. (Presta, 2020).

Durante las primeras décadas del siglo XXI, estos avances tecnológicos tienen como protagonista, primeramente, a EE. UU. y Europa; posteriormente, a países como China, India, Corea y Japón. Tal como hemos visto, en cada una de las revoluciones industriales, se van integrando nuevos actores. Sin embargo, Estados Unidos es quien ejerce la hegemonía del capitalismo mundial, inclusive por encima de Europa Occidental y los países asiáticos

antes mencionados, transnacionalizando la productividad del capital. (Dussel, 1998).

La colonialidad del poder, tal cual se venía gestando en las últimas tres revoluciones industriales, aún mantiene sus viejas prácticas atando cada vez más el nudo, aplicando nuevos métodos sofisticados. Estos nuevos métodos, se apalancan en cinco aspectos principales que marcarían el rumbo de la transformación digital a niveles productivos y a escala global: Computación en la nube, análisis de grandes cantidades de datos (Big data), internet de las cosas, inteligencia artificial y redes sociales⁵³.

Bajo estos métodos, la colonialidad del poder se transformaría en una colonialidad digital, incentivada por el capitalismo de plataformas⁵⁴. Evolucionando de un espacio físico a un espacio digital hiper conectado con la acción "voluntaria" de miles de millones de individuos y colectivos digitales, los cuales terminan alimentando una colonia digital, la cual genera millones de datos e información personal, a disposición de clásicas y modernas potencias occidentales.

Con aproximadamente el 53% de la población mundial, es decir unos 4,100 millones de personas conectadas a Internet (ITU, 2019⁵⁵), la colonialidad digital mantiene sus antiguas líneas coloniales, que incluyen la explotación y la expropiación, en este caso de los datos y de la información personal, con un pleno sentido mercantilista de las subjetividades, convirtiendo y clasificando a la humanidad en números, en datos.

⁵³ **Computación en la nube:** Son los centros de datos e información disponibles desde cualquier lugar del mundo para las personas que utilizan internet.

Análisis de grandes cantidades de datos (Big data): Se refiere a la recolección, almacenamiento, tratamiento y análisis de grandes volúmenes de información producida por miles de millones de usuarios en internet.

Internet de las cosas: Es la conexión de objetos cotidianos (como una refrigeradora) con internet. Generando datos e interacción entre usuarios y objetos.

Inteligencia artificial: Inteligencia artificial es la creación de algoritmos para que las máquinas aprendan de la experiencia de los seres humanos.

Redes sociales: Permiten la comunicación instantánea, líquida y la interacción entre miles de millones de usuarios alrededor del mundo.

⁵⁴ Capitalismo de plataformas de Nick Srnicek (2018) es un ensayo que estudia la articulación entre el sistema capitalista y las nuevas plataformas digitales surgidas con el internet (Facebook, wasap, Amazon, Google).

⁵⁵ Datos del año 2019. ITU, (Unión Internacional de Telecomunicaciones) organismo especializado en telecomunicaciones de la Organización de las Naciones Unidas, encargado de regular las telecomunicaciones a nivel internacional.

La idea de racialización se constituye desde el discurso moderno tal cual lo plantearía (Quijano, 2011) como " [...] una idea de igualdad social, de reciprocidad o solidaridad y de libertad y de autonomía del individuo". Bajo este discurso moderno, en la cuarta revolución industrial se termina creando una racialización digital basada en individualidades domésticas; es decir, un usuario de cualquier parte del mundo puede publicar e incentivar comentarios racistas en las diferentes redes sociales, con total impunidad. Dichos comentarios quedan sujetos a las normas y las políticas impuestas por los denominados CEO (directores ejecutivos) en tecnología, los cuales a su vez en su totalidad son hombres, eurocentristas y con una formación moderna.

Por su parte, el capitalismo opera desde el capitalismo de plataformas basando su modelo mercantilista en los datos como materia prima. Las plataformas son empresas digitales que proporcionan una infraestructura digital con millones de usuarios. (Amarilla, L., 2020). Cada uno de estos usuarios digitales, por cada clic, por cada video reproducido, por cada "me gusta" y por cada segundo que observa una fotografía, está generando datos, los cuales son analizados con metodologías Big datas e inteligencia artificial, encargada de clasificar los gustos, intereses, motivaciones y significados de los usuarios, dentro de estas plataformas.

De acuerdo con estas clasificaciones, los datos de los usuarios son ofertados al mercado mundial. Por ejemplo, si una empresa quisiera promocionar un nuevo producto diseñado para poblaciones no latinoamericanas, la empresa compra las subjetividades de los usuarios guardadas, almacenadas y procesadas en las diferentes plataformas; de esta manera, puede vender de una forma más "segmentada" su producto y a su vez excluir comercialmente a minorías étnicas o "subpoblaciones".

La colonialidad del poder digital, se vuelve más estructural cuando la segmentación y la clasificación no viene de la empresa que quiere vender un producto, sino desde el código de programación elaborado por las empresas dueñas de estas plataformas. Por ejemplo, en el año 2015 se hizo público que el código de programación y la inteligencia artificial en Google fotos, identificaba a personas afrodescendientes como gorilas y simios. También,

son de escrutinio público los casos en donde las cámaras de las webcams HP, no identificaban ni seguían otros rostros que no fueran de color blanco.

De esta manera, la colonialidad del poder digital, a través de la biologización y el reconocimiento facial, junto al código de programación, opera desde la exclusión y la clasificación tanto de los usuarios como de sus datos digitales, afianzando el nudo de la colonialidad en la era digital.

Por otro lado, el Estado-nación, no solo figura o se muestra al servicio de los clásicos poderes occidentales, sino que utiliza los mismos métodos de la colonialidad del poder para afianzar su modelo. Esta labor, la realiza desde la permisividad en materia de regulación y protección de datos en sus ciudadanos, haciendo que el extractivismo de los datos, opere de la misma manera en que lo hace el extractivismo de las materias primas en los mismos Estados-nación. También, la falta de políticas públicas en materia de ciencia, tecnología e innovación, generan una codependencia regional en productos tecnológicos y plataformas digitales operadas desde EE. UU. y Europa.

El caso de Cambridge Analytica⁵⁶ es otro ejemplo, en el cual, la colonialidad del poder utiliza los datos de la colonia digital para incidir en la política de los pueblos a través de campañas de márketing político, en contra de candidatos populares. De esta manera, al frente de las representaciones institucionales de los Estados, el poder lo mantienen ejerciendo los grupos sociales de antaño; poniendo los intereses de "otros" en lugar de los suyos.

Desde la epistemología del conocimiento, tanto en las universidades como en los centros de educación técnica y educación básica, se continúa enseñando desde los cánones europeos y de EE. UU.

Aún se enseña que Colón descubrió América y que la historia se divide en historia antigua, edad media y edad moderna, negando completamente toda cosmovisión y conocimiento histórico diferente a este. Trasladando esta realidad a la producción de conocimiento y ciencia, el idioma predominante es el inglés. De las veinte revistas científicas "mejor calificadas" del mundo,

⁵⁶ Fue una compañía inglesa, especialista en utilizar big data y minería de datos para incidir en las elecciones de países como México, Argentina, Jamaica, Sri Lanka, Kenia, Nigeria, India.

dieciséis son de EE. UU. y cuatro de Europa⁵⁷. Cualquier valoración internacional sobre las mejores universidades del mundo, también ubica en los primeros veinte puestos a universidades de EE. UU. y Europa.

Hasta este punto, se ha hecho un recorrido general por los diferentes nudos de las cuatro revoluciones industriales modernas, a lo largo de doscientos años. Es de resaltar que el nudo de la colonialidad del poder, dentro de la cuarta revolución industrial, dominada completamente por las tecnologías de la información y el procesamiento de datos personalizados, termina desarrollando e instaurando las clásicas formas de dominación, pero desde nuevos métodos hegemónicos, como: 1) la racialización digital, 2) el capitalismo de plataformas y el mercantilismo de los datos, 3) el Estado-nación como estructura normativa y permisiva al servicio de los intereses occidentales, y 4) la hegemonía del conocimiento por parte de Europa y EE. UU. como estándar epistemológico internacional.

Comentarios y discusión

Dicho lo anterior, conlleva retomar las principales interrogantes que suscitaron este escrito, ¿cómo se configura el nudo de la colonialidad del poder en la cuarta revolución industrial moderna? De acuerdo con Quijano (2006), el nudo de la colonialidad del poder se ha venido configurando durante quinientos años de modernidad/colonialidad, bajo las viejas prácticas del poder sustentadas en la idea de raza, el capitalismo como modelo económico global, el eurocentrismo como centro del conocimiento, y el Estado como medio de control y autoridad colectiva.

El nudo de la colonialidad evolucionó de un modelo colonialista primario a un modelo industrializado, sustentado en el modelo económico de la modernidad: el capitalismo y sus cuatro revoluciones industriales.

En la cuarta revolución industrial, la colonialidad del poder se configura a partir de los siguientes elementos constitutivos: 1) la racialización digital, 2) el

⁵⁷ Essential Science Indicators (ESI) organización que revela tendencias científicas emergentes, así como personas, instituciones, artículos, revistas y países influyentes en su campo de investigación. <https://clarivate.com/webofsciencegroup/>

capitalismo de plataformas, 3) la permisividad del Estado-nación respecto a políticas de privacidad de datos, y 4) la epistemología europea – norteamericana, como génesis y estándar del conocimiento hegemónico mundial.

La otra interrogante planteada es: ¿cuáles son los principales retos y desafíos a superar para desatar el nudo en la colonialidad digital?

Según Quijano (1991),

Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogró las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial.

Para destruir la racialización digital es necesario ejercer presión tanto estatal, como individual, a cada una de las grandes compañías tecnológicas. Para ello, la permisividad del Estado tiene que ser abandonada y puesta en marcha en pro de la ciudadanía; esto se podría lograr con la formulación de leyes nacionales y regionales que garanticen una vigilancia epistemológica en el código de programación y una política nacional de protección de datos de millones de personas.

En el caso del capitalismo de plataforma, día a día evoluciona con métodos más sofisticados en la mercantilización de los datos. Este tiene la capacidad de evadir responsabilidades internacionales y comprar votos políticos que garanticen su sistema. El problema también pasa por la falta de regulación que tienen las grandes compañías como Google, Facebook, Uber y Amazon, en cada uno de los países de la colonia digital. Estas compañías, si bien tienen un mercado global, solo responden a sus legislaciones nacionales, en este caso las legislaciones de EE. UU. y Europa.

El Estado-nación podría desatar el nudo de la colonialidad digital, promoviendo políticas públicas de ciencia, tecnología, innovación y desarrollo al servicio del pueblo. Es decir, incentivando la innovación y el desarrollo de

sus propias tecnologías para, poco a poco, tener una autonomía científica, digital y tecnológica.

Ahora bien, para desatar el nudo del conocimiento hegemónico occidental, según Enrique Dussel, esto se realizaría "descolonizando la pedagogía", "descolonizando la educación", a través de una transformación educativa.

Para ello, es imprescindible transformar el currículo educativo en los tres sistemas de educación formal: nivel básico, técnico y universitario a nivel regional y global, cambiando los contenidos curriculares, tomando como referencia las propias interpretaciones del mundo para así, tal como diría Aníbal Quijano, "dejar de ser lo que no somos".

Bibliografía

Amarilla, L. (2020). *Capitalismo de Plataformas*. 1st ed. Montevideo: Inmediaciones de la comunicación, p.220.

Castro-Gómez, S. & Mendieta, E. (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Edit. Miguel Ángel Porrúa.

Dussel, E. (1996). *Filosofía de la liberación* [Ebook] (1st ed., p. 221). Bogotá: Nueva América.

Dussel, E., 1998. *Ética de la Liberación*. 1st ed. México: Universidad Autónoma del estado de México, p.76.

Dussel, E. (2000). Europa, modernidad y eurocentrismo. In *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (1st ed., p. 28). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Fernández Retamar, R. (2016). *Pensamiento anticolonial de nuestra América / prólogo de Aurelio Alonso*. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2016. 392 p. - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Gentili, Pablo).

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120227024607/filosofia.pdf>

Mignolo, W. (2001). *El trasfondo de la Modernidad* (1st ed., p. 1). Barcelona: Cosmópolis.

Presta, S., (2020). *Neoliberalismo, Procesos de Subjetivación y Mutaciones Sociotécnicas. Reflexiones a Partir de un Estudio de Caso*. 2nd ed. Londrina, Brazil: Universidade Estadual de Londrina, Depto. de Ciências Sociais, pp.321-338.

Quijano, A. (1991) “Colonialidad y modernidad / racionalidad” en *Perú Indígena (Lima)*, Vol. 13, N° 29.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En el libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246.

Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

Quijano, A. (2006). El "Movimiento indígena" y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos (México, D.F.)*, 19(50), 51-77. Recuperado el 15 de octubre de 2020, de:

http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952006000100003&lng=es&tlng=es.

Quijano, A. (2007). “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, Bogotá (págs. 93-126).

Quijano, A. (2011). *Centenario de José María Arguedas: Sociedad, Nación y Literatura*. 1st ed. Lima: Universidad Ricardo Palma, Departamento Académico de Humanidades: Editorial Universitaria, pp.115-116.

Quijano, A. (2014). *Colonialidad del poder y clasificación social* [Ebook] (1st ed., pp. pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO. Retrieved from <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>.

Quintero, P. (2010). *Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina* (1st ed.). Argentina: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

Unión Internacional de Telecomunicaciones ITU. (2019). *Statistics*. [online] Itu.int. Disponible en: <<https://www.itu.int/en/ITU->

TRAYECTORIA TEÓRICA

Sociología de la sospecha y descolonización epistemológica en el «Primer Quijano»

Sociology of spystemological suspicion and decolonization in the «First Quijano»

Segundo Montoya (Perú)

Resumen

El ensayo pretende mostrar que el «primer Quijano» de los años 60 adoptó una actitud de sospecha frente al sesgo ideológico de las ciencias sociales norteamericanas que se implementaban en las universidades de los países del «Tercer Mundo», en el contexto de la institucionalización de la sociología como disciplina científica portadora de la promesa de cambio social. Esta actitud de sospecha se tradujo en el uso de la noción marxiana de «ideología», como herramienta de crítica a la orientación colonial/imperialista de las ciencias sociales. Lo cual sugiere y pone en evidencia cierta «unidad temática» ligada a un tipo de sociología que denominamos «sociología de la sospecha». Dicha sociología tiene un carácter preparatorio y se desarrolla entre 1962 y 1965. Sin embargo, se prolonga y reaparece en otros contextos, pues se inscribe en un proyecto teórico más amplio de «descolonización epistemológica», propuesta por el «último Quijano», en los años 90.

Palabras clave

Quijano, Mills, ciencia social, sociología, sospecha, ideología, Tercer Mundo, Norteamérica, etnocentrismo, norte-américa-centrismo, euro-centrismo, totalidad-social.

Abstract

The essay aims to show that the «first Quijano» of the 1960s adopted an attitude of suspicion in the face of the ideological bias of the North American social sciences that were implemented in the universities of the «Third World» countries, in the context of the institutionalization of sociology as a scientific discipline that carries the promise of social change. This attitude of suspicion

was translated into the use of the Marxian notion of "ideology" as a tool for criticizing the colonial / imperialist orientation of the social sciences. Which suggests and reveals a certain "thematic unity" linked to a type of sociology that we call the "sociology of suspicion." This sociology has a preparatory character and was developed between 1962 and 1965. However, it was prolonged and reappeared in other contexts, as it was part of a broader theoretical project of "epistemological decolonization", proposed by the "last Quijano" in the 90's.

Keywords

Quijano, Mills, social science, sociology, suspicion, ideology, Third World, North America, ethnocentrism, north-america-centrism, euro-centrism, social-totality.

1. El norte-américa-centrismo a modo de introducción

A comienzos de 1962, Aníbal Quijano (1928-1918) regresaba a Lima con el grado de magister en sociología otorgado por FLACSO en Chile. Ese mismo año ingresó a trabajar como profesor y director del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Agraria de La Molina y, también, como profesor de sociología en la Facultad de Letras de San Marcos. Realizó una labor docente impecable, suscitando interés y entusiasmo entre sus alumnos (Clímaco, 2014; Valladares, 2019). En este periodo retoma sus estudios sobre la realidad peruana, provisto de un rigor metodológico excepcional. Sin embargo, el rigor metodológico no lo es todo en la investigación científico social; era necesario asumir compromisos y adoptar una posición crítica frente a la «visión distorsionada» de la realidad nacional y mundial (Quijano, 1962; 1971[1965]; 1978; Germaná, 2014; Valladares, 2019; Rochabrún, 2015).

Precisamente, culminada la Segunda Guerra Mundial, se reestructura el sistema-mundo capitalista bajo la hegemonía, centralidad y liderazgo imperial de los Estados Unidos (Wallerstein, 1996; 2005; Quijano, 1990; 1991; 1992; 2000). Convirtiéndose en modelo de sociedad capitalista industrial-financiera debido, en gran parte, a la revolución científico-tecnológica

(Hobsbawm, 2008). De este modo, la centralidad de Europa o el etnocentrismo europeo en tanto primer etnocentrismo mundial se desplaza hacia Norteamérica, después de la postguerra, y logra imponer los valores de su civilización al mundo entero (Santos-Herceg, 2010). Es decir, *universalidad* y *norteamericanismo* se identifican, dando origen al «norte-américa-centrismo». Sin embargo, sabemos que «el eurocentrismo es el único etnocentrismo mundial que conoce la historia» (Dussel, 2006, p.66). En consecuencia, es comprensible que Quijano (1988; 1991; 1992) hable de «euro-norte-américa-centrismo» para referirse al predominio y confluencia de dos tipos de etnocentrismo mundial: el europeo y el norteamericano.

Estos cambios *geo-político-culturales* también afectan al sistema educativo universitario norteamericano, que pasó a convertirse en el más influyente, lógicamente porque la universidad es una «institución disciplinaria» que impone un régimen político del conocimiento acerca de los objetos y métodos de estudio (Foucault, 2012). Por consiguiente, las ciencias sociales se enfrentaron a nuevos retos. Por ejemplo: surgen los «estudios de área» que, debido a su gran acogida en el sistema universitario, se implementan en todo el mundo; y con ella surge también el concepto de «desarrollo» (Wallerstein, 1996; 1999; 2005). Se emplea el concepto de «desarrollo» y, por ende, el discurso desarrollista neoclásico desde 1945, para explicar que todas las sociedades avanzan por la misma vía pero a velocidades y ritmos distintos (Quijano, 1978; 1991; 2000). Lo cual implica que la sociedad «más desarrollada» -como los Estados Unidos- se exhibiera como el patrón universal digno de emulación para las sociedades «menos desarrolladas» (Wallerstein, 1996; 2005; Quijano, 2000). El anhelo de desarrollo se hizo mundial, convirtiéndose en una idea-fuerza. Los debates sobre el desarrollo en América Latina derivaron en el enfrentamiento de dos vertientes: 1) la «teoría de la modernización» asociada al estructural-funcionalismo de origen norteamericano, 2) la «teoría del imperialismo capitalista» asociada al materialismo histórico de origen europeo (Quijano, 2000). De este modo, se introduce una herramienta conceptual e ideológica de gran utilidad para el sistema económico y político de los Estados Unidos (Wallerstein, 1996; 2005). Por esa razón, Quijano (1971[1965]; 1981) sospecha, analiza y denuncia las severas *distorsiones*

ideológicas provocadas por el «norte-américa-centrismo» en el plano de la *conciencia* de los hombres dedicados a las ciencias sociales.

No olvidemos que la impronta eurocéntrica acompaña a las ciencias sociales desde sus modestos orígenes históricos e institucionales. Para 1945, las ciencias sociales estaban ubicadas en cinco países del mundo: Francia, Gran Bretaña, Alemania, Italia y, por supuesto, los Estados Unidos (Wallerstein, 2001). Sin embargo, después de 1945, por efecto de la desintegración del colonialismo en Asia y África, y la toma de conciencia de los pueblos del mundo no occidental, se produjo un cambio fundamental en el ámbito de la geopolítica del conocimiento: el cuestionamiento al eurocentrismo de las ciencias sociales y la cultura en general (Wallerstein, 1996; 2001; Quijano, 1971[1965]).

Paralelamente a la hegemonía y centralidad estadounidense se forja la *autoafirmación* de los países denominados «satélites», «periféricos» o «Tercer Mundo». Es decir, América Latina y los países de China, India, Argelia, Vietnam y en algunos lugares del África se convierten en escenario de conflictos socio-políticos en busca de su afirmación como pueblos libres (Quijano, 2000). Sus luchas por acabar con el colonialismo, en algunos casos, adquieren matices rupturistas con el modelo capitalista (Wallerstein, 1996; 2006). Naturalmente, eran tiempos de convulsión, subversión y efervescencia revolucionaria: en las Antillas del mar Caribe, la Revolución cubana (1959); en el Perú, las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (1962-1965), el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (1962-1965), los movimientos campesinos en La Convención y Lares (bajo el liderazgo de Hugo Blanco). En estas circunstancias, el año 1962 en la biografía intelectual de Quijano, coincide con su «paso a la escritura académica» de ensayos y artículos de corta extensión, pero de notable riqueza intuitiva y propedéutica (Clímaco, 2014; Valladares, 2019). En efecto, entre 1962 y 1965 Quijano redacta y publica los siguientes textos: «*Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas*» (1962); «*La poesía: una praxis*» (1964); «*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*» (1964); «*Imagen saintsimoniana de la sociedad industrial*» (1964); «*Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana*» (1965). La lectura de

estos textos -a excepción del artículo sobre poesía- sugiere una problemática común de investigación («unidad temática») definida por su *doble carácter*: exploratorio-conceptual y crítico a la ideologización de las ciencias sociales norteamericanas, en contextos de institucionalización de la sociología en los países del «Tercer Mundo». Asimismo, cabe aclarar que el ensayo sobre el «grupo cholo» tiene una introducción que guarda sintonía con la «unidad temática» (Quijano, 1980[1964]). Pero, lo esencial del ensayo radica en explicar el *cambio de la sociedad peruana* en términos de «transición»: «sociedad en transición» y «sociedad de transición». La primera figura describe una transición homogénea, universal, definida y cerrada de la *tradición* (subdesarrollo) a la *modernidad* (desarrollo); la segunda figura describe un proceso heterogéneo, particular, indefinido, abierto y conflictivo del cual emerge un grupo intermedio (entre la *tradición* y la *modernidad*) denominado «cholo» (Quijano, 1980[1964]; Rochabrún, 2015; Pacheco, 2019). Dichas reflexiones corresponden a una subetapa denominada «sociología culturalista», que Quijano (1980[1979]; 1991) reconoce con disimulado rubor y del que se aparta autocríticamente en los años 70. Finalmente, nuestro ensayo se centra en el análisis y discusión de estos primeros textos y de otros -en la medida- que comparten la «unidad temática».

2. Sociología de la sospecha

Denominamos «sociología de la sospecha» a un tipo de sociología que, en la obra de Quijano, representó un importante momento preparatorio de ulteriores y fecundos desarrollos teórico-sociológicos. Siendo específicos, se trata de una hipótesis de trabajo sobre una subetapa en el pensamiento teórico-social del «primer Quijano», ubicada cronológicamente entre 1962 y 1965, aunque se prolonga y reaparece en otros contextos. Ciertamente, la «sociología de la sospecha» se inscribe en un proyecto teórico más amplio de «descolonización epistemológica» de las ciencias sociales frente al euro-norteamérica-centrismo, propuesta por Quijano (1992) en los años 90. Por esa razón las cronologías son desbordadas por las «unidades temáticas». Esto implica apoyarse en un *marco temático-cronológico de periodización* distinto del que hasta ahora conocemos. Por ejemplo: estudiar las etapas y subetapas de la

obra de Quijano no como «rupturas epistemológicas», sino como «desplazamientos epistemológicos» que describen procesos graduales de relevos, coexistencias y agotamientos entre las «unidades temáticas». Concretamente, en el «primer Quijano» planteamos la siguiente *periodización*: el pensamiento «no escrito» (1956-1962), la sociología de la sospecha (1962-1965), la sociología culturalista (1964-1966), la sociología de la dependencia (1965-1972). De este modo cuestionamos el afán de simplificación y captamos los detalles del complejo e inadvertido movimiento de sus reflexiones teórico-sociológicas.

Tomamos prestada la noción de «sospecha» del filósofo francés Paul Ricoeur, formulada a propósito de su conocida interpretación acerca de Marx, Freud y Nietzsche como «filósofos de la sospecha». En efecto, son «pensadores de la sospecha» porque los tres critican la «falsa conciencia», es decir, los tres dudan, cuestionan y atacan «la ilusión de la conciencia de sí» (Ricoeur, 2003, p.139). Ciertamente, la conciencia y sus contenidos no siempre son evidencias claras y distintas, a pesar de que Descartes haya planteado que «sentido y conciencia del sentido coincidirían» (2003, p.139). En consecuencia, hemos aprendido de los «maestros de la sospecha» que la «conciencia» se nos presenta frecuentemente «invertida», «mistificada», «fetichizada», «torcida» por intereses de clase (Marx y Engels, 1968; 1978; Eagleton, 1997) y voluntades de poder (Nietzsche) o móviles inconscientes (Freud).

Pues bien, en los análisis teórico-sociológicos del «primer Quijano» encontramos permanentes y sintomáticos ejercicios de *vigilancia* y *sospecha* epistemológica frente al sesgo ideológico de las ciencias sociales producido por los países desarrollados del «Primer Mundo». Específicamente, adquiere centralidad un tipo de sociología en tanto *ciencia de la oposición* a la *visión distorsionante* y *alienante* de la sociología norteamericana (Quijano, 1981). Por esa razón, siguiendo a Mills, Quijano (1962; 1971[1965]; 1973; 1977; 1981) hace uso de la noción marxiana de «ideología», como herramienta de crítica, que define en los siguientes términos: «falsa conciencia», «falseamiento de la realidad social», «imágenes alimentadas de mitos», «visión deformante», «imágenes engañosas», «mitos populares», «preconcepciones sociales», «falta de

conciencia de sí misma», «manipulación de la opinión», «participación ilusoria de la sociedad», «fabricación de estereotipos», «alienaciones sociales», etcétera. En efecto, con la *ideologización* de las ciencias sociales se busca *falsear la realidad*, de los países subdesarrollados del «Tercer Mundo» a través de un perverso «contrabando epistemológico», pues se intenta pasar por *científico* lo *ideológico* (Quijano, 1973). De este modo el «primer Quijano», después de haber transitado por el APRA en los años 50, se orienta hacia el marxismo (Rochabrún, 2015; Valladares, 2019; Pacheco, 2019) y desarrolla una «sociología de la sospecha», es decir, una *sociología negativa, escéptica y crítica* de la «falsa conciencia». Leamos lo que dice:

Una difundida falsa conciencia de la realidad social ha nutrido la mayor parte de la voluminosa investigación empírica llevada a cabo, con un atuendo técnico verdaderamente impresionante, por los sociólogos de los Estados Unidos. Más aún, semejante orientación ha ganado un considerable terreno en sociedades menos desarrolladas. (Quijano, 1962, p.305)

La presencia de estos «constructos-deformantes» del conocimiento científico de las sociedades «periféricas» se debe principalmente a dos factores: 1) la difusión e implementación de enfoques, metodologías y sistemas teórico-sociológicos como consecuencia de una geopolítica del conocimiento norteamérica-centrista, cuyo tráfico de saberes va del Norte al Sur; 2) la compleja relación dialéctica centro-periferia, en tanto proceso histórico unitario, que produce por un lado subdesarrollo y dependencia en la periferia de América Latina, y por otro lado, desarrollo y hegemonía en el centro del sistema-mundo moderno capitalista, Estados Unidos y Europa (Wallerstein, 1996; 2005; Stavenhagen, 1981; Sotelo, 1972). Como bien señala Quijano:

La introducción de conceptos, técnicas de investigación desarrolladas para realidades largamente diferentes sin ninguna duda acerca de su validez universal y de su capacidad para dar cuenta de nuestra propia realidad sociocultural, es uno de los frutos viejos de esta dependencia. (1971[1965], p. 14)

Ciertamente, *en y desde* Norteamérica, un sector académico conservador y legitimador del *establishment* estaba produciendo y exportando ciencias sociales y sociología a su medida. Por tanto, para Quijano (1962; 1971[1965]; 1977), el «norte-américa-centrismo» de las ciencias sociales es, sin lugar a dudas, una ideología del capitalismo colonial/imperialista (Amín, 1989). Sin embargo, Quijano (2009) no se detiene en la mera constatación del *poder alienante* que ejercen estas ideologías imperialistas a través del «colonialismo mental» de los científicos sociales latinoamericanos. Él ejerce una crítica radical a sus fundamentos etnocéntricos y, por ende, se sitúa en una tradición contra-hegemónica al etnocentrismo-europeísta que se remonta al marxismo de Mariátegui (Quijano, 2009; Valladares, 2019; Germaná, 2014). Dado que a partir del «re-descubrimiento de Mariátegui», Quijano desarrolla una «racionalidad alternativa» al eurocentrismo (Montoya, 2018, p. 97). Además, Quijano reconoce que el «norte-américa-centrismo», «eurocentrismo» o «euro-norte-américa-centrismo» son, en realidad, tipos o modos de ser del «etnocentrismo». Por eso aclara enfáticamente:

Para nadie es ahora oculto, el hecho que las ciencias sociales elaboradas en las sociedades industrializadas, y de manera especial en los Estados Unidos, contienen proporciones dominantes de etnocentrismo y, lo que no es otro modo de denominar lo mismo, de provincianismo. No pueden ser admitidas en su pretensión de universalidad, sin una firme y cuidadosa criba. (Quijano, 1971 [1965], p.13)

Por otro lado, Quijano muestra cómo, en la producción de conocimiento científico-social, un país «local» y «provinciano» (Estados Unidos) se eleva indebidamente a la categoría de centro y patrón universal de la producción de verdades científicas válidas para todo espacio-tiempo-histórico. Ciertamente, «las ciencias sociales han sido acusadas de ser eurocéntricas en la medida en que eran particularistas» (Wallerstein, 2001, pp.29-30). Pero no se trata solo de las disciplinas científico-sociales, sino de las prácticas, saberes y valores de una cultura que sospechosamente pasa de su condición *particular* a una condición *universal* privilegiada. Por tanto, estamos frente a una «planetarización de la cultura» o «culturalismo» (Quijano, 1977; Amín, 1989).

Finalmente, Quijano advierte que para aceptar la validez epistemológica del andamiaje categorial y procedimental de dicho paradigma, esta tiene que pasar primero por un proceso de *tamizaje* y *re-significación*. En tal virtud plantea:

[...] la necesidad aguda de un replanteamiento del aparato conceptual y metodológico elaborado para sociedades distintas, con el propósito de utilizar lo que es realmente adecuado para dar cuenta de nuestra propia realidad, de retener y desarrollar lo que puede tener validez universal efectiva testado en esta realidad y en otras, de reformular, ampliar y enriquecer la elaboración científica alcanzada hasta aquí, y de rechazar resueltamente lo que un examen teórico minucioso y cauto y la investigación efectiva revelen como inadmisibles. (Quijano, 1971 [1965], p. 31)

Aquí podemos reconocer, claramente, cómo Quijano (1990; 1994a) se distancia de las posturas «latinoamericantistas», que rechazan todo aporte teórico-social-moderno norteamericano o europeo.

3. Wright Mills y la tradición de sociología crítica norteamericana

El 20 de marzo de 1962 fallece el sociólogo norteamericano Wright Mills. En su homenaje, Quijano escribe el ensayo «C. Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas». En dicho ensayo caracteriza a Mills como un hombre de temperamento rebelde, intelectual severamente crítico, apasionado y lúcido, en suma, una figura excepcional en la sociología norteamericana (p.305-307). De modo parecido opinan los siguientes sociólogos: Immanuel Wallerstein (1975) advierte que se trata «un rebelde contra el *establishment* de las ciencias sociales» (pp. 132-134); Pablo González Casanova (1969) recuerda la importancia de Mills para el desarrollo de una nueva sociología en México; Rodolfo Stavenhagen (1981) enfatiza el activismo intelectual de Mills en el proceso de «deselitización» y «desmitificación» de las ciencias sociales. A estas caracterizaciones positivas y elogiosas habría que agregar el hecho, no menos importante, de que Mills se interesa por el marxismo y los problemas del «Tercer Mundo» a fines de los años 50. Este interés, en los últimos años de su

vida, se traduce en la publicación de dos textos: *Escucha, yanqui: La revolución cubana* (1959) y *Los marxistas* (1962).

Quijano demuestra ser un conocedor de la obra de Mills, pues hace una breve reseña de sus libros más importantes, por ejemplo: *El cuello blanco: Las clases medias estadounidenses* de 1951, *Élite del poder* de 1956, *La imaginación sociológica* de 1959, entre otros. Además, Quijano (1962) sabe que, en la historia del pensamiento crítico-social estadounidense de los años 50 y 60, Mills se inscribe en la tradición vebleniana. Thorstein Bunde Veblen (1857-1929) fue un sociólogo y economista estadounidense que describió con mordaz ironía el consumo ostensible de un sector de la sociedad norteamericana en su libro *La teoría de la clase ociosa* (Quijano, 1962). Aunque hay que reconocer, a decir de Quijano (1962): «que Wright Mills fue bastante más lejos que Veblen en este camino» (p.309). Dicha tradición de sociología crítica norteamericana está conformada por una *tríada de científicos sociales*, contestatarios e impugnadores del *establishment*: Veblen (1857-1929), Mills (1916-1962) y Gouldner (1920-1980). De los tres, Mills es cercano al marxismo, pero no es del todo marxista, quizá marxista-weberiano. Es decir, se interesó por desarrollar la tradición Marx-Weber, aceptando los dos replanteamientos más relevantes que Weber hizo de Marx, a saber: 1) «la extensión del concepto del determinismo económico a un determinismo social más amplio», 2) «el “perfeccionamiento” de la idea de clase mediante la adición de la categoría de estatus o prestigio» (Wallerstein, 1975, pp.132-134).

Ciertamente, Quijano admira, lee y cita a esta tríada de sociólogos en esta y en posteriores publicaciones. Sin embargo, faltaría Immanuel Wallerstein (1930-2019), un notable e influyente sociólogo e historiador norteamericano de los últimos tiempos, que entabló una amistad y un diálogo intelectual fructífero con Quijano desde los años 80 hasta su muerte. Wallerstein (1992; 1996; 1999; 2005) provocó un cambio radical de perspectiva con su teoría del «sistema-mundo moderno», pues propone *impensar las ciencias sociales* a través de los conceptos: «desarrollo», «tiempo-espacio», «larga duración», «americanidad», etcétera. Sobre sus aportes, Quijano (2004) destaca los siguientes aspectos: 1) fundar una nueva perspectiva totalizadora de la

estructura del poder capitalista; 2) ser pionero en el debate sobre globalización; 3) ser un crítico de las epistemologías eurocéntricas dominantes; 4) promover y ser un ejemplo de trabajo interdisciplinario.

Por otro lado, notamos que Quijano adopta las críticas que Mills (1997) dirige al modelo estructural-funcionalista del sociólogo norteamericano Talcott Parsons (1902-1979). De hecho, la mayoría de sociólogos estaban «más familiarizados con la crítica de Mills que con los detalles de la obra de Parsons.» (Ritzer, 1993, p.80). Quijano (1962) no es la excepción, pues -basándose en Mills- sostiene que el error del modelo parsoniano radica en creer que el poder social se determina por el *consenso* de los miembros de la sociedad que promueven la *estabilidad* y la defensa del *orden social capitalista*. Por consiguiente, la repartición del poder no es resultado del consenso sino de *contradicciones* que producen *cambios* en la estructura social:

El propio Parsons, comentando “The Power Elite”, calificó de “zerosum” a esta concepción del poder, alegando que la integración de toda la sociedad es una condición indispensable. Pero parece ser más verdadero [...] que las sociedades no se mantienen integradas tanto sobre la base del consenso de sus miembros, es decir, por la satisfacción general del orden establecido [...]. No es, pues, el consenso de la sociedad lo que está en la base de la distribución jerárquica del poder y la marcha real de la sociedad, es el resultado de una situación constante de tensión y conflicto (Quijano, 1962, p.312).

Cabe señalar que el ingreso del marxismo en los planes curriculares de los departamentos de sociología norteamericana coincide con los ataques al estructural-funcionalismo de Talcott Parsons (Quijano, 1981). Se le acusaba de ser políticamente conservador e interesarse únicamente en «estructuras estáticas», descuidando el análisis del conflicto social (Ritzer, 1993). No debe sorprendernos el hecho que «desde Comte, pasando por Pareto y Durkheim, hasta el contemporáneo Parsons, el afán principal de la sociología, ha sido contribuir al esclarecimiento de los mecanismos de equilibrio social.» (Sotelo, 1972, p.21). Esta situación propició el esfuerzo de un grupo de sociólogos por *articular* los conceptos de «función», «estructura» y «conflicto» (Ritzer, 1993). Este trabajo desembocó en el desarrollo de una «teoría del conflicto» sintética

y alternativa al «funcionalismo-estructural» de la mano de Lewis Coser (1913-2003), Ralf Dahrendorf (1929-2009) y Randall Collins (1941). Como era de esperarse, estos esfuerzos fracasaron porque carecían de lo más importante: «un anclaje coherente en la teoría marxista» (Ritzer, 1993, p.80). En efecto, la enseñanza de un enfoque abiertamente marxista no era todavía aceptado en los departamentos y facultades de sociología estadounidense de los años cincuenta y sesenta.

Cuadro comparativo de la tradición de la sociología crítica norteamericana

Tradición de la sociología crítica norteamericana	Thorstein B. Veblen (1857-1929)	Wright C. Mills (1916-1962)	Alvin W. Gouldner (1920-1980)
Textos citados por Quijano.	<i>La teoría de la clase ociosa</i> (1899).	<i>El cuello blanco: Las clases medias estadounidenses</i> (1951); <i>Élite del poder</i> (1956); <i>La imaginación sociológica</i> (1959); <i>Escucha, yanqui</i> (1960).	«Antiminotauro» (1963); <i>La crisis de la sociología occidental</i> (1970).
Aportes o tesis más relevantes según la lectura de Quijano.	Aborda un aspecto particular de la vida de la clase ociosa dominante en los Estados Unidos y de los efectos de su estilo de vida en la economía	En la <i>Élite del poder</i> , Mills realiza un estudio profundo de los aspectos más significativos de la clase dominante de su país, a través de un coherente enfoque teórico penetra en la	En «Antiminotauro» explica cómo la idea de una ciencia social libre de valores se convierte en uno de los mitos e ideologías más difundidos y aceptados en la

	de la sociedad, en un determinado tiempo histórico.	estructura básica de la sociedad.	sociología contemporánea.
--	---	-----------------------------------	---------------------------

4. La noción de totalidad-social y las tareas del sociólogo en el Tercer Mundo

La «totalidad» es una categoría filosófica. Los filósofos, de todas las culturas del mundo, se han esforzado por producir una imagen del universo como totalidad, a la cual denominan: *weltanschauung*, cosmovisión, concepción del mundo, etcétera. Su aplicación a las ciencias sociales produjo marcadas diferencias según como se interprete el concepto (Lefebvre, 2011). Ciertamente, en la jerga sociológica, la noción de «totalidad-social» o de la «sociedad como totalidad» estuvo genética e históricamente ligada al nacimiento de las ciencias sociales europeas en calidad de presupuesto filosófico-científico -desde la segunda mitad del siglo XIX hasta fines del siglo XX- a través de pensadores como Hegel, Saint-Simon, Marx, Lukács, Horkheimer, Adorno, entre otros (Quijano, 1964b; 1994b; Lefebvre, 2011; Gambarotta, 2012).

Quijano aborda la noción de «totalidad-social» en su ensayo «*Imagen saintsimoniana de la sociedad industrial*» de 1964. El ensayo se compone de una introducción y cuatro breves capítulos. Se trata de un trabajo exploratorio -elaborado quizá como material de clase para sus alumnos- sobre las ideas sociales, económicas, políticas y filosóficas de Saint-Simon. No obstante, la importancia del texto es enorme dado que encontramos las *primeras matrices* teórico-sociológicas del pensamiento de Quijano en proceso de *formación*. Es decir, de un pensamiento que se enriquece a través de un permanente ejercicio de diálogo, apropiación crítica y recreación de las categorías de análisis social, que luego incorpora a su programa de investigación sociológico. Me refiero a la noción de «totalidad-social» de procedencia saintsimoniana-marxiana, según la interpretación de Quijano:

[...] Es por primera vez en la historia del pensamiento occidental, que aparece con Saint-Simon la idea de Sociedad, como una totalidad cambiante, [...] formada por elementos dialécticamente interdependientes entre sí y con el conjunto, y cuya presencia en nuestro actual aparato conceptual, está en la base de la más grande revolución intelectual de nuestro tiempo. [...] No es extraño que haya sido así, teniendo en cuenta que esas sociedades son construidas bajo la influencia directa de las ideas sainsimonianas incorporadas al marxismo. (1964b, p. 50-83)

No podemos perder de vista la noción «totalidad-social» en el pensamiento de Quijano, pues adquiere un *carácter esencial* que atraviesa el movimiento de todas sus reflexiones e incluso es *condición de posibilidad* de otras. Por ejemplo, cuando Quijano (1980[1964]) estudia la emergencia del grupo «cholo» presupone, en todo momento, la idea de «sociedad» como «totalidad»; asimismo, en sus definiciones de la sociología como disciplina científica, Quijano (1971[1965]; 1977) señaló que su objeto de estudio era la «totalidad-social»; además escribió un ensayo, íntegramente dedicado a esta noción, bajo el título «*Líneas de investigación prioritarias para América Latina*» (1994b). Por último, la noción de «totalidad-social» -desde mediados de 1960 hasta los años 2000- va adquiriendo gradualmente la condición de substrato y horizonte teórico en el que se integran y cobran sentido sus múltiples reflexiones sobre: «dependencia», «urbanización», «modernización», «marginalidad», «desarrollo desigual y combinado», «socialización del poder», «heterogeneidad-estructural», «dependencia histórico-estructural», «heterogeneidad histórico-estructural», «racionalidad/modernidad», «descolonización epistemológica», «razón histórica», «racionalidad alternativa», «re-originalización cultural», «eurocentrismo», «clasificación social», «colonialidad del poder», «descolonialidad», «bien vivir», etcétera (Quijano, 1973; 1977; 1988;1990; 1991;1992; 1994b; 2004; 2009).

Por otra parte, Quijano publica en 1965 el ensayo «*Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana*». El ensayo, en líneas generales, gira en torno a cuatro cuestiones principales: 1) el proceso de institucionalización de

la sociología en la sociedad peruana; 2) el carácter científico de la sociología; 3) los estereotipos y el perfil profesional del sociólogo; y, 4) el papel del sociólogo como intelectual comprometido con el cambio de las sociedades del «Tercer Mundo» (1971[1965]). Quijano empieza caracterizando la sociedad peruana como «dependiente», «subdesarrollada» y «alienada culturalmente» (1971[1965], p. 2-14). Situación que permite la «implantación mecánica y burdamente imitativa» de perspectivas teóricas, metodologías, agendas y problemas provenientes de sociedades del «Primer Mundo» (pp.12-13). En efecto, la sociología peruana y latinoamericana de los años 60 se estableció a partir de trasplantes, importaciones, sucursales y aplicaciones de la teoría sociológica norteamericana a nuestras regiones (Sotelo, 1972). Lo cual evidencia la orientación colonial/imperialista de las ciencias sociales vinculadas a la tendencia sociológica predominante del estructural-funcionalismo de Talcott Parsons, que presenta tres rasgos esenciales cuestionados por Quijano, a saber: 1) su perspectiva tecnicista; 2) su ahistoricidad; y 3) su neutralidad valorativa (1971[1965]). Por tanto, sostenemos que el euro-norte-américa-centrismo es, sin lugar a dudas, una ideología del sistema capitalista mundial en tanto en cuanto constituye la «prolongación de un colonialismo cultural» que permea la totalidad de nuestras prácticas de vida, falseando nuestra comprensión de la realidad social (pp.14-15). He aquí un remoto y explícito antecedente de la noción de «colonialidad» que introduce Quijano en los años 90, como la «prolongación de un colonialismo cultural» (1971 [1965], p.14). Es decir, liquidado el colonialismo, en tanto sistema de dominación económico-político-militar, surge otro modo de dominación global, sutil y duradero: la «colonización del imaginario de los dominados» (1992, p. 12). A esta continua y prolongada colonización cultural europeo-norteamericana, Quijano (1992) la denomina «colonialidad», «colonialidad cultural» y, más adelante, «colonialidad del poder» (p.12-14).

Finalmente, frente al «colonialismo cultural» que *pervierte* el carácter *cognoscitivo* y *liberador* de la sociología en las sociedades del «Tercer Mundo», Quijano (1971[1965]) propone -siguiendo a Mills- un proceso denominado «desalienación cultural», basado en el lenguaje convencional de la época, en función a determinadas tareas. A este mismo proceso, Quijano (1992) lo

nombra, en los años 90, «descolonización epistemológica» (p.19). En síntesis, Quijano (1971[1965]) propone seis tareas: 1) *reorientar* la investigación sociológica en función de las *estructuras y tendencias* de la sociedad; 2) *desarrollar* la sociología *desde y para* nuestra propia realidad; 3) evitar cualquier tipo de *etnocentrismo* (norte-américa-centrismo, euro-centrismo, latino-américa-centrismo, África-centrismo, etcétera); 4) elaborar *conceptos nuevos* a partir de fenómenos nuevos; 5) promover el estudio *interdisciplinario* de la sociología; y, 6) *replantear el aparato conceptual y metodológico* de las teorías sociológicas norteamericanas y europeas.

5. Consideraciones finales

Somos conscientes del gran interés que despierta la obra del sociólogo peruano Aníbal Quijano, sobre todo *su última etapa* de los años 90 en adelante. Sin embargo, estamos olvidando que el complejo e inadvertido *movimiento de sus reflexiones* se fue gestando desde los años 50 y 60. Es en este contexto que el «primer Quijano» desarrolla intuiciones, descubre conceptos, formula críticas y expone argumentos que reflejan un pensamiento teórico-social *prefigurador y potente*. Me refiero, en primer lugar, al uso de la noción marxiana de «ideología» como herramienta de crítica a la orientación colonial/imperialista de las ciencias sociales norteamericancentristas; y, en segundo lugar, al descubrimiento de la noción saint-simoniana-marxiana de «totalidad social». Movidio por estas inquietudes, a modo de coordenadas, escribimos este ensayo sobre la «sociología de la sospecha», como parte de un proyecto teórico más amplio de «descolonización epistemológica», en el «primer Quijano». Es decir, una *sociología en tanto ciencia de la oposición*, que niega la «falsa conciencia», acerca de los contenidos, enfoques, métodos y técnicas de investigación en la sociología y las ciencias sociales provenientes de otras realidades. Por último, la «sociología de la sospecha» a pesar de representar una subetapa preparatoria en el «primer Quijano» (1962-1965), reaparece con fuerza en otros contextos. Por ejemplo: en las críticas de Quijano (1973; 1981; 1990; 1991) a la idea de que América Latina *puede y debe* ser estudiada como si fuera Europa (*perspectiva euro-centrista*), así como también en sus críticas a las múltiples

versiones eurocéntricas de las teorías filosóficas, políticas y sociales: marxismo (y sus variantes), positivismo, neopositivismo, liberalismo, pragmatismo, posestructuralismo, postmodernismo, etcétera.

Referencias bibliográficas

Amín, S. (1989). *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. México: Siglo XXI.

Clímaco, D. (2014). «Prólogo». En Aníbal Quijano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp.13-53.

Dussel, E. (2006). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trota.

Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2012). *Vigilar y castigar*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Gambarotta, E. (2012). *Totalidad, utopía y dialéctica aporética: las potencialidades para una crítica de las perspectivas teóricas de Lukács, Horkheimer y Adorno*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

Germaná, C. (2014). «Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina». En *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

González Casanova, P.; Frank, A. G. y Real de Azúa, C. (1969). «La nueva sociología y la crisis de América Latina». En *La sociología subdesarrollante*. Montevideo: Editorial Aportes.

Hobsbawm, E. (2008). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.

Lefebvre, H. (2011). «La noción de totalidad en las ciencias sociales». En *Telos*, vol. 13, núm. 1, enero-abril, pp.105-124. Venezuela: Universidad Privada Dr. Rafael Belloso.

Marx, C. y Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

- (1978). *Obras Escogidas*. Tomo III, Moscú: Editorial Progreso.
- Mills, W. (1997). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, S. (1918). *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores.
- Pacheco, V. (2019). «Aníbal Quijano: la apuesta por una sociología crítica (1962-1980)». En *Nómadas*, núm. 50, abril, Universidad Central de Colombia, pp.197-211.
- Quijano, A. (1962). «C. Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas». En *Revista del Museo Nacional*, Lima, T. XXXI, 305-313.
- (1964a). «La poesía: una praxis». En *Harawi*, año1, enero, núm. 2.
- (1964b). «La imagen saintsimoniana de la sociedad industrial». En *Revista de Sociología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- (1971[1965]). «Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana». En vol. 2 de *Preparando la Convención de Ciencias Sociales*, Lima:
- (1973). «Alternativas de las ciencias sociales en América Latina». En *Revista del Instituto de Ciencias Económicas*, Universidad Central del Ecuador, vol. 59, p. 50-58.
- (1977). *Imperialismo y «marginalidad» en América Latina*. Lima: Mosca Azul.
- (1978). «Comentario a la ponencia de Orlando Fals Borda». En *Crítica y Política en Ciencias Sociales*. Bogotá: Punta de Lanza, pp.261-169.
- (1980 [1964]). «Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú». En *Dominación y cultura*. Lima: Mosca Azul.
- (1980 [1979]). «Introducción». En *Dominación y cultura*, Lima: Mosca Azul.
- (1981). «Sociedad y sociología en América Latina». En *Revista de Ciencias Sociales*, vol. XXIII, marzo-junio. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
- (1988). *Identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.

(1990). «Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina». En *Revista de Sociología*, vol.6, núm.7, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1991). «La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día». Entrevista de Nora Velarde, *ILLA, Revista del Centro de Educación y Cultura*, núm.10, pp. 42-57.

(1992). «Colonialidad y modernidad/racionalidad». En *Revista del Instituto Perú Indígena*, vol. 13, núm. 29, Lima.

(1994a). «El sueño dogmático» (prólogo). En *Mariátegui o la experiencia del Otro*, Osvaldo Fernández. Lima: Editora Amauta.

(1994b). «Líneas de investigación prioritarias para América Latina». En *Instituto de Investigaciones Sociales*, vol. II. Ecuador: Universidad del Cuenca.

(2000). «El fantasma del desarrollo en América Latina». En *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol. 6, núm. 2, mayo-agosto. Venezuela.

(2004). «Immanuel Wallerstein: instancias y trazos». En *Documentos*.

(2009). «Las paradojas de la colonial/modernidad/eurocentrada» (A la memoria de André Gunder Frank). En *Hueso húmero*, abril, núm. 53. Lima.

Quijano, A., y Wallerstein, I, (1992). «Americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial». En *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, pp. 583-591.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ritzer, G. (1993). *Teoría sociológica contemporánea*. México: McGraw-Hill.

Rochabrún, G. (2015). «La reinención de Aníbal Quijano». En *Hueso húmero*, núm. 64, septiembre, Lima, p.3-16.

Santos Herceg, J. (2010). *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Stavenhagen, R. (1981). *Sociología y subdesarrollo*. México: Nuestro Tiempo.

Sotelo, I. (1972). *Sociología de América Latina. Estructuras y problemas*. Madrid: Tecnos.

Valladares, M. (2019). «Aníbal Quijano y su tiempo (1930-2018)». En *Discursos Del Sur*, n°3, enero/junio, pp.9-36.

Wallerstein, I. (1975). «Mills C. Wright». En *La Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 7, Madrid: Aguilar.

(1996). «La reestructuración capitalista y el sistema-mundo». En *Anuario mariateguiano*, vol. VIII, núm.8. Lima: Editora Amauta.

(1999). *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI.

(2001). «El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales». En *Revista de Sociología*, N° 15, p. 27-39.

(2005). *Análisis del sistema-mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.

Rastros tropicales: la presencia de Brasil en Aníbal Quijano en las décadas de 1960 y 1970

Tropical traces: Brazil's presence in Aníbal Quijano in the 1960s and 1970s

Deni Alfaro (Brasil)

Resumen

Este artículo pretende ofrecer una contribución sociológica a la historia de las ciencias sociales en América Latina, investigando aspectos de la trayectoria intelectual de Aníbal Quijano y de sus cruces con Brasil durante las décadas de 1960 y 1970. El contacto académico y político de Quijano con intelectuales exiliados en Chile posibilitó la difusión, aunque restringida, de parte de su producción entre brasileños en el exterior y también entre intelectuales que estaban en el país tropical. En ambos casos, un tema específico de la producción sociológica del autor peruano ganó relevancia: la marginalidad social y el proceso de urbanización, circunscripto en el área de la “sociología urbana”. Al movilizar los intercambios y flujos entre Quijano e intelectuales brasileños a partir de la perspectiva de la circulación internacional de las ideas y de los agentes, nuestro trabajo presenta nuevos interrogantes para pensar la relación entre la sociología brasileña y la latinoamericana.

Abstract

This essay aims to offer a sociological contribution to the history of the social sciences in Latin America, investigating aspects of Aníbal Quijano's intellectual trajectory and his crossings with Brazil during the 1960s and 1970s. Quijano's academic and political contact with intellectuals in exile in Chile made possible the diffusion, even if restricted, of part of his production among Brazilians abroad and also among intellectuals who were in the tropical country. In both cases, a specific theme of the Peruvian author's sociological production gained importance: social marginality and the process of urbanization, circumscribed in the area of “urban sociology”. By mobilizing exchanges and flows between Quijano and Brazilian intellectuals from the perspective of the international circulation of ideas and agents, our work

presents new questions to think about the relationship between Brazilian and Latin American sociology.

Línea de investigación

Aníbal Quijano y el pensamiento crítico latinoamericano y caribeño

Eu atravesso as coisas -e no meio da travessia não vejo!- só estava era entretido na ideia dos lugares de saída e de chegada.

*Guimarães Rosa,
Grande Serão Veredas*

I. Introducción: Quijano en Brasil, Brasil en Quijano

En los últimos años, la obra y la trayectoria de Aníbal Quijano (1930-2018) recibe mayor atención en los estudios académicos, que han abordado, con diferentes propósitos y con distintos abordajes teóricos, su lugar e importancia en las ciencias sociales de América Latina. Son debatidas circunstancias de su biografía; diálogos políticos e intelectuales con el escritor José María Arguedas y con el ensayista José Carlos Mariátegui; dimensiones del marxismo crítico en su formación; contribuciones teóricas para los problemas de Perú y de América Latina, principalmente sus críticas al “desarrollismo” y al eurocentrismo, en las cuales utiliza un amplio repertorio conceptual: marginalidad, dependencia, participación social, heterogeneidad histórico-estructural, reciprocidad, colonialidad del poder, etc.

Relativamente nuevo, el creciente interés por el estudio de las contribuciones teóricas de Quijano se debe, en gran medida, a la internacionalización de la perspectiva de “colonialidad del poder”, noción que aparece en sus escritos a partir de los años 1990. En las universidades latinoamericanas y caribeñas, los textos del sociólogo peruano han sido utilizados frecuentemente como bibliografía de cursos de graduación y postgrado en las ciencias sociales y han inspirado proyectos y líneas de investigación interdisciplinarias en torno de su radical propuesta de “otra epistemología” (Cf. Germaná, 2010). Sin embargo, el balance de su legado teórico, político y científico, que tiene antecedentes importantes de la fase de la “colonialidad del poder”, es todavía incipiente y,

por lo tanto, abierto a nuevas actualizaciones y profundizaciones. Dicho esto, poca atención ha sido dada a la circulación internacional de Quijano y sus posibles efectos en la producción intelectual del autor. Como intentaremos demostrar, esta circulación es fundamental para la comprensión de su riqueza crítica.

Aunque es parte de un trabajo más extenso, este artículo pretende ofrecer una contribución sociológica a la historia de las ciencias sociales en América Latina, investigando aspectos de la trayectoria intelectual de Aníbal Quijano y de sus cruces con Brasil durante las décadas de 1960 y 1970. Nuestra hipótesis es que el contacto académico y político de Quijano con intelectuales exiliados en Chile posibilitó la difusión, aunque restringida, de parte de su producción entre brasileños en el exterior y también entre intelectuales que estaban en el país tropical. En ambos casos, un tema específico de la producción sociológica del autor peruano ganó relevancia: la marginalidad social y el proceso de urbanización, circunscripto en el área de la “sociología urbana”. Al movilizar los intercambios y flujos entre Quijano e intelectuales brasileños a partir de la perspectiva de la circulación internacional de las ideas y de los agentes, nuestro trabajo presenta nuevos interrogantes para pensar la relación entre la sociología brasileña y la latinoamericana.

Para esta investigación, consultamos el Archivo del Instituto Fernando Henrique Cardoso y establecimos correspondencia con familiares de Quijano⁵⁸. Buscamos de esta manera, movilizar informaciones significativas para sustentar tales interacciones, con relevamiento: de los espacios académicos (universidades, congresos, simposios, centros, etc.) que le hicieron posible al sociólogo peruano construir vínculos profesionales, políticos y afectivos con investigadores/as brasileños/as; del viaje ocasional que realizó al país; de los mecanismos y agentes de difusión de su producción (traductores, revistas, colecciones); de las citas de obras brasileñas que fueron parte de su repertorio intelectual y de los comentarios de intelectuales

⁵⁸ Estamos en diálogo constante con Piero Quijano y Rodrigo Quijano, hijos del sociólogo peruano, los cuales han contribuido con testimonios, informaciones y eventualmente con el envío de materiales. Fragmentos de esos diálogos y algunos materiales son mencionados en el presente artículo con la debida autorización de los familiares.

brasileños sobre la obra de Quijano. Por tratarse de un tema poco explorado, el detalle de esas fuentes y consultas demandarían una amplia sistematización que no cabría en los límites de este artículo. Optamos, así, por un recorte que contempla la presencia de Brasil en Quijano en las décadas de 1960 y 1970⁵⁹.

Este artículo está dividido en cuatro secciones. En la primera, apuntamos la importancia de la circulación internacional (y regional) en la trayectoria de Quijano. A continuación, a partir del registro de “memorias” de Quijano, reconstruimos su relación académica, política y afectiva con Brasil, en especial con intelectuales brasileños exiliados en Chile en las décadas de 1960 y 1970. La tercera sección muestra un aparato bibliográfico sobre Brasil en el estudio del sociólogo peruano sobre la “politización” de los movimientos campesinos en América Latina. Por último, analizamos la relación profesional establecida entre Quijano e integrantes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), especialmente Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort, interacciones que resultaron en publicaciones colectivas y colaboraron para la difusión y circulación de los textos de Quijano en Brasil.

II. Ecos de la circulación internacional: un punto de partida

Es posible constatar la importancia de la circulación internacional para una generación de intelectuales latinoamericanos, los cuales tuvieron sus trayectorias marcadas por el frecuente desplazamiento, ya sea forzado o voluntario. En el caso específicamente de Quijano, la circulación académica *fuera* de Perú fue un rasgo que aparece de manera temprana y notable, inclusive, para que su producción emerja en el mapa regional de las ciencias sociales. Sus participaciones en centros y universidades del exterior fueron fundamentales para el alcance y el reconocimiento internacional.

⁵⁹ La presencia de Quijano en Brasil en las décadas de 1990 y 2000 es bastante significativa. En esa época, viajaba con cierta frecuencia hacia el país, lo que le permitió la ampliación de sus redes de contacto. Fue conferencista en diversas instituciones y sus artículos fueron traducidos por periódicos. Probablemente su desempeño como profesor visitante del Instituto de Estudios Avanzados (IEA), de la Universidad de São Paulo (USP) entre 1992 y 1993 sea el registro más expresivo de ese período. Para más informaciones sobre la historia de su llegada a Brasil, ver Zevallos (2018).

Inicialmente, el autor peruano realiza su investigación de maestrado en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), en Santiago de Chile, entre 1959 y 1961. Regresa a Chile en 1965, esta vez como funcionario de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) a través de la CEPAL, cargo en el cual permaneció hasta 1971. Vuelve a Perú como profesor del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), siendo deportado en septiembre de 1973 por el gobierno peruano debido a sus actividades políticas. Encuentra refugio en México, donde asume el puesto de docente e investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) hasta fines de 1974. Aún en ese período, se traslada como profesor visitante, aunque de manera pasajera, a universidades de América Latina (Venezuela, Bolivia y Ecuador).

A partir de la década de 1980, sus viajes internacionales se intensifican. Como profesor e investigador, Quijano frecuenta universidades de los Estados Unidos, Puerto Rico, Alemania, Brasil y otros países. Uno de los aspectos destacados de esta frecuente movilidad es el vínculo que establece en la Universidad de Binghamton, en Nueva York, a través de Fernand Braudel Center (FBC). Fundado por Immanuel Wallerstein (1930-2019), este grupo de investigación recibió a Quijano cada año durante seis semanas en el largo período de 1983 a 2012.

Los efectos de la experiencia académica estadounidense en la producción intelectual de Quijano, principalmente en los debates sobre “colonialidad del poder” y sobre las crisis de los paradigmas de las ciencias sociales, temas con los cuales ha crecido su reputación internacional, todavía no fueron estudiados sistemáticamente, pero hay indicios de que son significativos (cf. Quijano, 2004). La incorporación de una ciencia social histórica, la perspectiva del sistema-mundo capitalista como unidad de análisis la noción de cambio histórico de *longue durée*, formaron una agenda de investigación teórica y metodológica estimulante para Quijano. A través de este nuevo repertorio y de algunas estadías en la isla caribeña de Puerto Rico (cf. Quintero, 2015), Quijano piensa históricamente, una vez más, el lugar de América (Latina) en el capitalismo mundial y los efectos epistemológicos de las formas de

clasificación social y de dominación/explotación/opresión. Este sería probablemente un ejemplo irrefutable de cómo la perspectiva de la circulación internacional tiene su importancia en cuanto potencial explicativo.

III. Veredas de un sociólogo latinoamericano: evocaciones (de Brasil) en Chile

Querido Fernando Henrique:

Quería escribirte apenas supe los resultados de las elecciones. He aguardado un ánimo menos agitado y no lo he conseguido del todo. No esconderé pues en esta carta que todavía ando habitado por una invasión emocional que la noticia me produjo, a pesar de que era esperada. Supongo que en buena parte, eso proviene de haber vivido con tantos de Uds. tantos años de exilio en que aprendimos juntos buscando que la realidad nos entregará sus signos y los modos de una historia distinta. Pero también (o sobre todo?) porque esas elecciones, de algún modo más que otros hechos próximos, cierra lo que veinte atrás [sic], en el mismo lugar, se abrió como la más intensa y cruel etapa de la reciente historia de esta América. Porque nadie entre nosotros olvidará que el período iniciado con la revolución cubana, el golpe militar de 1964 fue la primera gran derrota de las masas latinoamericanas; que fue entonces cuando la tortura y las “desapariciones” comenzaron a ser establecidas como política sistemática de los Estados de estos países, para ser reproducidas más feroz y masivamente en Chile, Argentina, Uruguay y aún hoy practicadas cada vez más ampliamente en mi propio país. Allí comenzó el ciclo de derrotas del cual apenas estamos comenzando a emerger a un horizonte desconcertado. Por días, cómo nos han zarandeado en estos veinte años! Sin embargo, si fuimos contenidos y derrotados en todas partes, fue porque en estas mismas décadas se desplegaron también en todas partes los más grandes movimientos de masas y se dieron las más grandes batallas, y si ahora las dictaduras se retiran chorreando sangre es sólo porque no han tenido tregua. Cuando el gobierno de Tancredo inicie sus tareas en el Brasil, culminarán también

veinte años de ininterrumpida resistencia contra la represión. Y cómo olvidar que en estos veinte años se rehizo del todo la historia, la memoria, la conciencia, la cultura de todos nuestros pueblos; cómo evitar recordar la obra trabajada, incompleta y a veces ingenua, pero todo el tiempo revuelta y brillante desde la dependencia hasta el realismo mágico. Hemos buscado entender el tiempo, los muchos tiempos que el tiempo mítico rescata, al fin de cuentas y que logró el Nobel para Gabo García Márquez [sic]. Todo cambio en nuestra América Latina. Pero todo sigue ahí todavía. Y es de eso, también, que quiero hablarte⁶⁰.

El fragmento anterior es un borrador de una carta redactada por Quijano para Fernando Henrique Cardoso -no se sabe si fue enviada-, probablemente de comienzos de octubre de 1994, cuando fueron realizadas las elecciones para presidente de la república y en las que Cardoso ganó en la primera vuelta. Es evidente la dimensión sentimental del texto, moldeada por un sabor melancólico de evocaciones del pasado, de los cambios que ocurrían en el presente y las inseguridades de un futuro que se anunciaba. Para nuestros propósitos, el testimonio de Quijano revela la importancia de la historia política en Brasil y de sus personajes en su trayectoria política e intelectual. En primer lugar, el autor afirma que el golpe militar en Brasil, ocurrido en 1964, representó la “primera gran derrota” que dio inicio a un conjunto de dictaduras en el continente, cuya contrapartida estuvo en la “resistencia ininterrumpida contra la represión”. En segundo lugar, el autor manifiesta su orgullo en pertenecer a una generación de intelectuales que vivió destierros, persecuciones y exilios, ya sea como científicos sociales, ya sea como escritores, y que, buscó, cada cual a su modo, descubrir y comprender la multiplicidad de tiempos históricos en América Latina.

Entre finales de 1965 y comienzo de 1971, Quijano viajó a Chile por segunda vez. A pesar de su formación en Historia en la UNMSM y en Sociología en FLACSO, estaba en una situación incómoda ante las universidades peruanas con las cuales tenía vínculos laborales. El rector de la Universidad Nacional Agraria de

⁶⁰ Material compartido por Rodrigo Quijano.

La Molina (UNALM), de la cual Quijano era profesor y director del Departamento de Sociología de la Facultad de Economía y Ciencias Sociales (FECS), no renovó su contrato por cuestiones políticas (Zevallos, 2018, p. 412-413; Valladares Quijano, 2019, p. 24). El historiador chileno Rolando Mellafe, que recibió inicialmente a Quijano en Chile en su Centro de Investigaciones de Historia Americana en la Universidad de Chile, describió de la siguiente manera la situación del colega: “Ha quedado en mala situación y con la necesidad casi angustiada de salir de su país por algún tiempo; tiene varias ofertas de universidades latinoamericanas, norteamericanas y de la CEPAL” (Mellafe Rojas, 2005, p. 285).

Moldeado por la presencia de organismos internacionales surgidos después de la Segunda Guerra Mundial (como ONU y CEPAL), la ciudad de Santiago se torna la capital de las ciencias sociales en América Latina, bajo un flujo constante de agentes e ideas y de un vigoroso proceso de internacionalización en el espacio académico (cf. Beigel, 2008). Fue en ese contexto que Quijano estableció contactos con intelectuales brasileños/as, en su mayoría exiliados del país. Francisco Weffort, Ruth Cardoso, Vania Bambirra, Theotonio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Ruy Mauro Marini, Wilson Cantoni, Maria Conceição Tavares, Gerson Gómez, Luiz Alberto Gomes de Souza, José Maria Rabelo, Paulo Tarso, José Serra, Almino Affonso, etc. La socialización no se hacía solamente en los ambientes académicos y políticos, a pesar de que estos espacios fueran necesarios, sino también en espacios informales, como lo eran sus propios hogares. En este ambiente de intenso intercambio de ideas e informaciones sobre múltiples temas (lanzamiento de libros, proyectos futuros, coyuntura política, cine, literatura, etc.), eran construidos lazos de amistad y afecto que serían mantenidos a lo largo de sus vidas. Si en aquel momento, los brasileños despertaban a la idea de “América Latina”, en el sentido de una identidad de pertenencia a una “comunidad imaginada” y de semejanzas históricas entre países de herencias colonizadoras, Quijano descubría Brasil como parte de América Latina. La experiencia en Santiago y la convivencia con exiliados brasileños posibilitó que él se sintiese próximo al misterioso país de tamaño continental a través de los debates políticos y de la cultura musical brasileña. Como lo testimonió Rodrigo Quijano,

Vecinos carioca, los Sprafico, nos dejaron al irse una colección de música brasileña que incluía *bossa nova*, *samba* y música nordestina, que sonó siempre en casa. Y había reuniones de brasileños con música, del tocadiscos o producida directamente, recuerdo que se les quedó grabada especialmente “A noite do meu bem” versión [de] Dolores Duran (1930-1959), y “A flor e o espinho” cantada por Elizeth Cardoso (1920-1990)⁶¹.

Además de eso, el conocido aprecio de Quijano por el universo literario latinoamericano -de José María Arguedas, pasando por Julio Cortázar a Gabriel García Márquez, entre otros- también incluía Brasil. Redescubrió, por ejemplo, la obra de Machado de Assis a través de Roberto Schwarz. También se puso en contacto con la obra *Casa Grande & Senzala*, de Gilberto Freire, primero en francés y después leyendo el original⁶². Quijano incluso recordaría la adquisición en español de *Grande Sertão: Veredas*, publicado en 1967 por la editorial española Seix Barral, con la traducción de Ángel Crespo. En aquel momento, sin embargo, dijo:

Yo no me animaba a leerlo en portugués [...]. No pude avanzar, porque lo encontraba sin jugo. No volví a tomar el libro sino mucho después, en Brasil. Volví a tener problemas, aunque diferentes, hasta que un amigo me dijo ‘Léelo en voz alta’, y eso resolvió el problema: emergía un idioma real”. (Quijano, 2008)

IV. Quijano, sociólogo de los movimientos campesinos de América Latina

El interés de Quijano por la historia política de Brasil comienza prematuramente y puede ser evidenciado por la publicación de un artículo académico y de algunos relevamientos bibliográficos que realizó. En 1965, publica, en español, su primer artículo en una revista brasileña. Se trata de “El movimiento campesino peruano y sus líderes”, editado por la revista *América Latina*, del *Centro Latino-Americano de Pesquisas em Ciências*

⁶¹ Piero Quijano, correspondencia con Autor, 02 de septiembre de 2020.

⁶² Piero Quijano, correspondencia con Autor, 02 de septiembre de 2020.

Sociais (CLAPCS), con sede en Río de Janeiro (Cf. Quijano, 1965). El texto fue ampliado y republicado con el título “Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina” en colecciones y revistas académicas (*Rivista Di Economia Agraria, Pensamiento Crítico*), además de ser traducido para el inglés e italiano⁶³. En este ensayo muy ambicioso, el autor buscaba hacer un análisis global de la “politización” de los movimientos campesinos en América Latina a través de estudios comparativos, dando especial atención a las ocupaciones de tierras ocurridas a inicio de la década de 1960 en Perú, bajo el liderazgo de Hugo Blanco. Para entender este “nuevo” fenómeno sociopolítico que eclosionaba con fuerza en el continente, Quijano presenta y examina, a través de clasificaciones políticas, las formas concretas de movilización e intereses, los padrones generales de formación política y los distintos comportamientos de líderes y dirigentes.

Además de Perú, el ensayo moviliza bibliografía y examina movimientos campesinos de Bolivia, Venezuela, Colombia y Brasil en su análisis comparativo. Teniendo como referencia *Rebeldes primitivos*, en el cual el historiador Eric Hobsbawm realiza un trabajo sobre el milenarismo campesino y las formas, llamadas “primitivas”, de levantamientos y protestas, Quijano afirma que en Brasil del siglo XIX se encontraría una de las formas “prepolíticas” de movilización campesina de carácter mesiánico, recomendando “el magistral relato” de Euclides da Cunha, *Os sertões* (Quijano, 1966, p. 260).

En la continuidad del artículo, él examina formas predominantes de movilización campesina, destacando el “agrarismo reformista” como una tipología política generalizada entre las décadas de 1930 y 1950 por las circunstancias sociales y políticas locales, constituido por dos variaciones. La primera, basada en la organización sindical, tenía como objetivo cambios parciales y continuos de mejora de la situación del campesino, especialmente en las relaciones de trabajo. La segunda, señalizada por una actuación más incisiva de transformación social, tenía como elemento central la distribución

⁶³ Publicado en la colección *Las élites contemporáneas de América Latina*, editada en Argentina en 1966 por el sociólogo estadounidense Seymour M. Lipset y por el uruguayo Aldo Solari, el ensayo fue republicado en inglés en el mismo año.

de la propiedad de la tierra, que permitiría nuevas formas de organización en la “estructura social” de las comunidades campesinas. En un primer movimiento, Quijano abarca tanto el movimiento de las Ligas Campesinas, lideradas por Francisco Julião, como los grupos de la izquierda católica por el desarrollo de la sindicalización, particularmente en Pernambuco, en la tipología política del “agrarismo reformista”. Posteriormente, incorpora las Ligas Campesinas también en otra tipología, el “agrarismo revolucionario”, aunque estas estuviesen en un nivel “inferior e incipiente” cuando son comparadas al movimiento campesino peruano de La Convención, liderado por Blanco, o a las “repúblicas rojas” de Colombia. De todos modos, el fenómeno de las Ligas Campesinas, en su entendimiento, dejará marcas importantes, principalmente por el ejercicio de la autonomía relativa delante del liderazgo de Francisco Julião. Según Quijano,

En el caso brasileño, la generalización de las “ligas camponesas”, particularmente, son el más relevante ejemplo de que la generalización del movimiento tuvo que ser, sobre todo, la obra del campesinado mismo. Originada en la acción de un hombre sin aparato político organizado, y con la hostilidad de los partidos reformistas o revolucionarios tradicionales, el movimiento de las “ligas camponesas”, sin embargo, llegó en un momento a cubrir una vasta región de ese país, y a agrupar a centenares de miles de campesinos bajo sus banderas. Julião no tenía ningún medio que le permitiera participar directamente en el proceso de esta rápida difusión del movimiento que originó, ni la [sic] posibilidad de controlarlo totalmente, una vez extendido. En la actualidad, Julião está fuera de Brasil, no ejerce más ninguna influencia importante. [...]. No depende de otro control que el de su propio liderazgo. (Quijano, 1966, p. 282)

En diversos momentos del ensayo, Quijano moviliza un aparato bibliográfico sobre Brasil, especialmente trabajos empíricos sobre el mundo rural: dimensiones históricas, institucionales y jurídicas del problema agrario (Robert Price, Charles Wagley) y sus diferencias regionales (Geraldo Semenzato, Mario Alfonso Carneiro); organizaciones en sindicatos y sus líneas

de actuaciones (Diana Doumolin, Belden Paulson, Mary E. Wilkie); movilizaciones de las Ligas Campesinas (Lida Barreto) y sus líderes, como Francisco Julião; además de efectos políticos y relaciones de las luchas campesinas en la ciudad. También hay un debate de orden más teórico a través del debate entre clase y *following*, ocurrido por primera vez en Brasil entre Benno Galjart y Guerrit Huizer en la revista *América Latina*. Con excepción de la *opus magnum* de Euclides da Cunha, todas las producciones consultadas fueron editadas en la década de 1960, de acuerdo con lo expuesto en el **cuadro 1**.

Cuadro 1

Bibliografía sobre Brasil citada por Quijano en el artículo/capítulo “Los movimientos campesinos contemporáneos de América Latina” (1966)

Autor	Libro/Artículo	Otras informaciones	Año
Euclides da Cunha	Os sertões	17ª ed., Livraria Francisco Alves, Rio de Janeiro	1944
Robert E. Price	Rural Unionization in Brazil	University of Wisconsin, Land Tenure Center, mimeo.	1964
Belden H. Paulson	Local Political Patterns in Northeast Brazil	University of Wisconsin, Land Tenure Center, mimeo.	1964
Belden H. Paulson	Difficulties and Prospects for Community Development in Northeast Brazil	University of Wisconsin, Land Tenure Center, mimeo.	1964
Diana Doumolin	Rural Labor Movement in Brazil	University of Wisconsin, Land Tenure Center, mimeo.	1965

Mary E. Wilkie	A Report on Rural Syndicats in Pernambuco	CLAPCS, Rio de Janeiro, mimeo.	1964
Francisco Julião	Que são as Ligas Camponesas	Civilização Brasileira, Rio de Janeiro (Coleção Cadernos do Povo Brasileiro, n.1)	1962
Francisco Julião ⁶⁴	¡Campeños a mí!	Compañía Argentina de Editores, Buenos Aires	1963
Lida Barreto	Julião, Nordeste, Revolução	Civilização Brasileira, Rio de Janeiro	1963
Benno Galjart	Class and “following” in Rural Brazil	América Latina, Rio de Janeiro, CLAPCS, v. 7, n. 3, pp. 3-24.	1964
Benno Galjart	A Further Note on Followings: Reply to Huizer	América Latina, Rio de Janeiro, CLAPCS, v. 8, n. 3, pp. 145-152	1965
Gerrit Huizer	Some Notes on Community Development and Rural Social Research	América Latina, Rio de Janeiro, CLAPCS, v. 8, n° 3, pp. 128-144.	1965
Geraldo Semenzato	Itabuna, Bahía	Instituto de Ciências Sociais, Universidade da Bahia, mimeo.	s/d

⁶⁴ Según Quijano, a pesar de que el nombre de Julião aparece en la tapa del libro, lo que presuponía su autoría, el texto fue escrito por un “argentino anónimo”, con excepción del documento “Carta a los campesinos” (Quijano, 1966, p. 281).

Mario Afonso Carneiro	Relatório sobre a área de Sape	Centro Latino-americano de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, mimeo.	1963
Charles Wagley (ed.).	The Brazilian Revolution Social Change in Latin America Today	Vintage Books, Toronto - New York	1960
Manuel Diégues Júnior	Mudanças sociais no meio rural latino-americano	América Latina, Rio de Janeiro, CLAPCS, v. 6,	1963

Fuente: Autor

Ante el repertorio bibliográfico anterior, totalizando 16 trabajos y 13 autores/as, dos asuntos llaman la atención en las referencias sobre Brasil. La primera se refiere al perfil e idioma de los autores: siete son extranjeros, lo que equivale a más de la mitad (53%); nueve de esos trabajos, o 56%, están en lengua inglesa, siendo que cuatro de ellos son oriundos de Land Tenure Center (LTC), de la University of Wisconsin (EUA)⁶⁵.

El segundo tema se relaciona a la importancia de la CLAPCS como centro de investigación de producción y difusión de investigación social empírica sobre la reforma agraria y la cuestión rural en el continente. Como algunos estudiosos han apuntado, la creación de la CLAPCS, en 1957, incentivó la construcción de una articulación regional de redes de contacto entre países y promovió la circulación académica transnacional (Oliveira, 2005). Quijano moviliza cuatro trabajos publicados en la revista *América Latina*, de carácter multilingüe (ya que la revista aceptaba textos en portugués, español e inglés); además, dos trabajos mimeografiados vinculados al mismo centro de investigación también sirvieron de consulta. Estas informaciones se corroboran con nuestro presupuesto según el cual la experiencia chilena de

⁶⁵ Fundado en 1962, el LTC se torna un programa cooperativo de investigación y entrenamiento interdisciplinar en política agraria y comunidades rurales. Un equipo de investigadores/as, probablemente liderado por Belden H. Paulson, en aquel momento profesor asistente de Ciencias Políticas en Wisconsin, seleccionó a Brasil como estudio de caso y produjeron monografías mimeografiadas, a partir de consultas de documentos legislativos y de trabajos académicos.

Quijano le permitió al autor una mayor interacción con lo que se producía y difundía en Brasil. Sorprendentemente, este interesante ensayo de Quijano sobre las fuerzas sociales campesinas en el continente, inclusive las Ligas Campesinas, ha sido ampliamente ignorado en Brasil.

V. Primeros momentos de la difusión y circulación de Quijano en Brasil

En los años de estadía chilena, Quijano asumió diversas funciones de enseñanza. Fue profesor del Centro de Investigaciones Económico-Sociales (CIES), de la Universidad de Chile, entre 1967 y 1968 y profesor en Escolatina, en la capital chilena, en 1969. Sin embargo, es como investigador del Programa de Investigaciones sobre Urbanización y Marginalidad en la División de Asuntos Sociales de la CEPAL, entre 1966 y 1971, que establece vínculos académicos con los sociólogos brasileños Francisco Weffort y Fernando Henrique Cardoso. Ambos estaban exiliados en Chile desde 1964 y estuvieron vinculados en la División Social del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES), en la CEPAL, como invitados del sociólogo español José Medina Echevarría. El primero ejercía el cargo de director adjunto de la institución y ocupaba la cátedra de Sociología del Desarrollo; el segundo se desempeñaba como investigador y profesor. Independientemente de la perspectiva política (reformista) de las instituciones en que los tres autores estaban vinculados, traducidas por las teorías de la modernización basadas en el estructural funcionalismo, existía cierta autonomía y dinámica para la realización de sus respectivas investigaciones (Beigel, 2003) – que estarían abiertas, por lo tanto, a perspectivas divergentes, como sería el caso de Quijano⁶⁶.

Por el perfil de la institución, se adoptaba también un estilo de “sociología profesional”, esto es, aquella que proporcionaría “métodos probados y verificados, cuerpos de conocimientos acumulados, asuntos orientadores y

⁶⁶ Vale decir, sin embargo, que no fueron pocas las veces en las cuales el pensamiento de determinado autor era interpretado como el de la propia institución. El caso de Luiz Pereira, que llegó a usar un artículo de Quijano presuponiendo que el texto representase el punto de vista de la CEPAL ilustra esta situación, como el mismo sociólogo brasileño relata (Pereira, 1978, p.145).

cuadros conceptuales”, en la conocida definición de Michael Buraway (2005, p.10). No por coincidencia, era posible observar tanto un lenguaje más técnico de los textos como una “obediencia” a las normas científicas por parte de integrantes de la CEPAL. Otra característica de los textos era su frecuente circulación con diseño de informes mimeografiados.

Otra institución frecuentada por Quijano, aunque sin vinculación formal, era el Centro de Estudios Socioeconómicos (Ceso), localizado en la Universidad de Chile y del cual participaban los brasileños Theotonio dos Santos (director de investigación desde 1967), Vania Bambirra, Ruy Mauro Marini, Emir Sader, Eder Sader, Marco Aurélio Garcia y Jorge Mattoso. Como las instituciones y centros mencionados anteriormente, el Ceso también creó cursos y seminarios, además de ejercer plena autonomía para la realización de las investigaciones que, posteriormente, fueron bautizadas como “teoría marxista de la dependencia”⁶⁷.

Una de las contribuciones más conocidas de Quijano en esta fase fueron los artículos escritos sobre teoría de la dependencia, marginalidad social y procesos de urbanización en América Latina (Cortés, 2017). Muchos de ellos circularon mimeografiados, otros fueron publicados en reconocidas revistas académicas latinoamericanas (*verbi gratia*, la *Revista Mexicana de Sociología*), o, incluso, recepcionados en innumerables debates y seminarios dentro y fuera de Chile, como el Simposio sobre la Participación Social en América Latina, realizado en México en octubre de 1969 organizado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT). En esa ocasión, Fernando Henrique Cardoso presentó el *paper* “*Participación y marginalidad: notas para una discusión teórica*” ([1969]1972), cuya primera parte mencionaba una discusión teórico metodológica del ensayo de Quijano “Notas sobre el concepto de marginalidad social” (1966).

Cardoso presenta el ensayo de Quijano como alineado a un debate fundamentalmente teórico y metodológico con el objetivo de transformar la

⁶⁷ A pesar de la importancia del Ceso, el estudio detallado de los desdoblamientos entre Quijano y miembros de la institución es objeto de nuestra investigación más ampliada. Optamos, en este ensayo, enfocar en la relación de Quijano con integrantes de la CEPAL.

noción de marginalidad como problema de conocimiento sociológico. El sociólogo brasileño demuestra concordancia con las críticas elaboradas por Quijano, ya sean aquellas relacionadas a los usos de la categoría como unidad aislada e individual de análisis hechos por la sociología norteamericana, ya sean aquellas volcadas al abordaje estructural-funcionalista. Mientras tanto, en la continuidad de la exposición, Cardoso teje una serie de objeciones sobre la elección del método histórico estructural (marxista) de Quijano para comprensión de la marginalidad como modo específico de integración en una estructura global.

Las discrepancias de Cardoso sobre los principales puntos del ensayo de Quijano no dejaban, sin embargo, de explicitar un reconocimiento en la figura del sociólogo peruano como uno de los principales autores latinoamericanos sobre el tema. No es difícil recordar el prestigio académico que ejercía Cardoso en esa época, principalmente después del texto, escrito en colaboración con el sociólogo chileno Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina* que, aunque haya sido publicado en 1969, ya circulaba mimeografiado desde 1966. Como afirma Afrânio Garcia Júnior (2004, p. 293), el período de exilio permitió la consagración internacional de sus trabajos, al extender su campo de conocimiento a toda América Latina y recibir invitaciones de prestigiosas instituciones internacionales, como el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton o el *Collège de France*. Si, a esa altura, el ensayo de Quijano era todavía desconocido por un cierto público brasileño, el *paper* de Cardoso le otorgaba legitimidad simbólica, en lo sucesivo tornaba el texto más conocido y estimulaba al público a conocer también otras producciones del autor peruano.

Otros emprendimientos realizados de manera conjunta se realizaron con la participación directa o indirecta de Cardoso. Dos años antes, en 1967, Cardoso y Francisco Weffort habían organizado *América Latina: ensayos de interpretación sociológica-política*, incluyendo el ensayo “Urbanización, cambio social y dependencia” de Quijano. Vale destacar que en esa antología de escritos de sociólogos latinoamericanos, “teóricamente diferentes”, como afirmaban los organizadores, constaban también dos textos de Florestan

Fernandes (“Esquema y ritmo del desarrollo en América Latina” y “El negro y la revolución burguesa”), con quien Quijano tenía gran admiración, llegando a brindarle un homenaje en ocasión de su fallecimiento en 1995 (cf. Quijano, 1996). Además de eso, Weffort y Quijano, en 1973, publicaron dos ensayos extensos en el volumen *Populismo, marginalización y dependencia*, con la intención de difundir sus trabajos al público de América Central. El ensayo de Weffort se titulaba “Clases populares y desarrollo social (Contribución al estudio del populismo)” y el de Quijano, “Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina”. La introducción general estuvo a cargo de Edelberto Torres Rivas (1930-2018), sociólogo guatemalteco, que había sido asistente de Cardoso en Chile.

En esa época, Cardoso y Weffort ya habían regresado a Brasil y el Centro Brasileño de Análisis y Planificación (Cebrap), creado en 1969, estaba en pleno funcionamiento. En 1970, Quijano expresa la idea de visitar Brasil. De acuerdo con lo que relata en correspondencia a Cardoso⁶⁸, debido a los traslados profesionales que realizaba en aquella circunstancia, podía hacer solamente una rápida estadía. Confesaría, así, su frustración por estar poco tiempo: “Yo, naturalmente, quisiera haber tenido la oportunidad de estar mucho más tiempo, para poder olfatear y mirar bien ese ‘exótico’ país, pero una vez que haya estado una vez creo que será más fácil volver a estar otras veces”⁶⁹. De este modo, la primera visita de Quijano a Brasil probablemente ocurrió entre finales de octubre y comienzo de noviembre de 1970, por dos semanas, teniendo a Weffort como anfitrión. En esa ocasión, conoció São Paulo y Río de Janeiro y se quedó fascinado por el cosmopolitismo intelectual y militante que las ciudades ofrecían; sorprendiéndose, además, con el alto nivel de vida de los intelectuales, que habitaban en un Santiago modesto, contra los amplios departamentos del llamado “milagre” económico⁷⁰.

⁶⁸ De Aníbal Quijano a Fernando Henrique Cardoso, Santiago, 13 de abril de 1970. Código: 01/0008023-002. Acervo de la Fundación Fernando Henrique Cardoso, São Paulo. Acceso: <<https://fundacaofhc.org.br/>>

⁶⁹ De Aníbal Quijano a Fernando Henrique Cardoso, Santiago, 31 de agosto de 1970. Código: 01/0008023-002. Acervo da Fundação Fernando Henrique Cardoso, São Paulo. Acceso: <<https://fundacaofhc.org.br/>>

⁷⁰ Piero Quijano, correspondencia con Autor, 02 de septiembre de 2020.

Aunque no se tenga registro de ninguna participación en eventos académicos durante este primer viaje, es posible que Quijano haya conocido, en esa ocasión, a Marialice M. Foracchi (1929-1972), Luiz Pereira (1933-1985) y Lucio Kowarick (1938-2020), los dos primeros profesores en el departamento de Sociología y el último en el de Ciencias Políticas de la USP. Estos profesionales mantenían relaciones académicas con Cardoso y Weffort y eran, de cierta forma, representantes de una nueva composición de docentes que emergían durante la dictadura civil-militar después de la jubilación forzada a la que fue sometido Florestan Fernandes y otros intelectuales.

Los tres dialogaron con la producción de Quijano sobre la urbanización en América Latina y la marginalidad social. Foracchi concluyó, en el año de su muerte, una investigación sobre “*A noção de 'participação-exclusão' no estudo das populações marginais*” ([1972] 1974); Kowarick realizaba su doctorado sobre “marginalidad en América Latina”, que tenía como uno de los objetivos el mapeo de la discusión teórica sobre el tema; Luiz Pereira también había terminado un breve trabajo sobre las poblaciones marginales en la ciudad de Rio Claro (SP). Especialmente en el caso de Kowarick, las referencias a los textos de Quijano fueron muchas y frecuentes (cf. Kowarick, 1975), mientras que Luiz Pereira publicó, en 1978, la colección -según él, con cinco años de atraso- *Populações “marginais”*, en el cual tradujo los dos primeros artículos de Quijano en Brasil, como puede ser observado en el **cuadro 2**. En ese mismo año, otra compilación de textos sobre la cuestión urbana, ahora organizada por el economista carioca Fernando Lopes de Almeida, incluiría textos de Luiz Pereira y de Quijano, traducidos por Maria da Luz Alves e Silva. Serían, por lo tanto, solamente tres los artículos de Quijano traducidos al portugués hasta ese momento. Recién en la década de 1990 los textos del sociólogo peruano volverían a marcar presencia en revistas y colecciones brasileñas.

Cuadro 2

**Publicaciones de Quijano en colecciones organizadas por brasileños/as
en las décadas de 1960 y 1970**

Título del trabajo	Título del libro	Organizadores/as	País (Estado)/Editorial/Año
Urbanización, cambio social y dependencia	América Latina: ensayos de interpretación sociológica-política	Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort	Chile, Editorial Universitária, 1967
Las experiencias de la última etapa de las luchas revolucionarias en el Perú ⁷¹	Diez años de insurrección en América Latina	Vania Bambirra	Chile, Ediciones Prensa Latinoamericana S. A., 1971
Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización	Populismo, marginalización y dependencia: ensayos de interpretación sociológica	Francisco Weffort Aníbal Quijano	San José de Costa Rica, Editorial Universitaria Centro América, 1973
Notas sobre o conceito de marginalidade social	Populações “marginais”	Luiz Pereira	São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1978

⁷¹ Aunque fuera de autoría de Quijano el texto “Las experiencias de la última etapa de las luchas revolucionarias en el Perú” fue firmado con el seudónimo de Silvestre Condoruna.

Estrutura urbana e Marginalidade social	Populações “marginais”	Luiz Pereira	São Paulo, Livraria Duas Cidades, 1978
Dependência, mudança social e urbanização na América Latina	A questão urbana na América Latina	Fernando Lopes de Almeida	Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1978

Fuente: Autor

Aníbal Quijano en los márgenes de las ciencias sociales de Brasil

Este artículo trazó un camino de doble mano: al mismo tiempo que buscó reconstruir históricamente la presencia de Brasil (y de brasileños) en la trayectoria de Aníbal Quijano entre las décadas de 1960 y 1970, también observó la presencia del autor peruano en Brasil (y en las obras de intelectuales brasileños). Ante eso, algunas conclusiones provisorias pueden ser mencionadas.

Constatamos que la relación entre Quijano y Brasil comienza en el exterior, a través de lazos académicos, políticos y afectivos con intelectuales brasileños exiliados en Chile. No es casualidad, que la circulación de sus textos en Brasil ocurre justamente con la construcción de redes durante el período en el cual era funcionario de la CEPAL en Chile, estableciendo vínculos especialmente con Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort.

Su producción académica sobre marginalidad social y proceso de urbanización fue recibida por una pequeña parcela de investigadores brasileños de São Paulo y de Rio de Janeiro. Sin embargo, resaltamos una ausencia significativa: a pesar de la amplia circulación, su texto sobre movimientos campesinos en América Latina no tuvo resonancia entre intelectuales brasileños.

Por muchos años, Aníbal Quijano estuvo en los márgenes de las ciencias sociales en Brasil, a pesar de su vinculación con personajes importantes de la sociología del país. Actualmente, su presencia fue intensificada, especialmente por el amplio debate traído por la noción de “colonialidad del poder”. No obstante, tanto el contexto de las transformaciones políticas, sociales, económicas y culturales de Perú, que ofrece recursos importantes para una mejor comprensión de la producción intelectual de Quijano, como la propia trayectoria del autor, fueron ampliamente ignoradas en su recepción. Encontramos, así, apropiaciones distorsionadas, que no contemplan la pluridimensionalidad de su obra. Por lo tanto, si algunos textos de Quijano viajaron a Brasil, viajaron sin su contexto de producción, fenómeno que puede implicar, como señaló Pierre Bourdieu (2002, p. 5), “malentendidos colosales”.

Ante las actuales vicisitudes políticas y sociales de América Latina, esta puede ser una oportunidad única para que el público brasileño conozca la trayectoria y la obra de este intelectual crítico. La autonomía y la militancia de Quijano, muchas veces ignoradas, son rastros que pueden inspirar a las nuevas generaciones comprometidas con los cambios sociales de los “de abajo”.

Referencias bibliográficas

Beigel, F. (2008). Academic autonomy and social sciences: the Chilean circuit. En *Coping with Academic Dependency: how?* Patna-India: Sepsis-Adri.

(2009). La FLACSO chilena y la regionalización de las ciencias sociales en América Latina (1957-1973). *Revista Mexicana de Sociología*, México, v. 71, n. 2, p. 319-349.

(2013). Centros y periferias en la circulación internacional del conocimiento. *Nueva Sociedad*, n. 245, p. 110-123.

Bourdieu, P. (2002). Les conditions sociales de la circulation internationale des idées. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Paris, n. 145, p. 3-8.

Buraway, M. (2005). For public Sociology. *American Sociological Review*, v. 70, p. 4-28.

Cardoso, F. H. [1969] 1972. Participação e marginalidade: notas para uma discussão teórica. In: _____. *O modelo político brasileiro e outros ensaios*. 2ª ed. São Paulo: Difusão Europeia.

Cortés, A. (2017). Aníbal Quijano: marginalidad y urbanización dependiente en América Latina. *Polis*, Santiago, v. 16, n. 46, p. 221-238.

Foracchi, M. [1972] 1974. A noção de “Participação-exclusão” no estudo de populações marginais. *Debate & Crítica*, São Paulo, n. 2, p. 161-168.

Garcia Jr., A. (2004). A dependência da política: Fernando Henrique Cardoso e a sociologia no Brasil. *Tempo social*, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 285-300.

Germaná, C. (2010). Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano. En *Nómadas*, v. 32. p. 211-221.

Kowarick, L. (1975). *Capitalismo e marginalidade na América Latina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Mellafe Rojas, R. (2005). *Epistolário de Rollando Mellafe Rojas*. Santiago: Archivos y Museos.

Oliveira, L. L. (2005). Diálogos intermitentes: relações entre Brasil e América Latina. *Sociologias*, Porto Alegre, n.14, p. 110-129.

Pereira, L. (1978). *Populações “marginais”*. São Paulo: Duas Cidades.

Quijano, A. (1965). El movimiento campesino peruano y sus líderes. *América Latina*, Rio de Janeiro, Instituto Latinoamericano de Pesquisas Sociais, n. 4, v. 7.

(1966). Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina. Lipset, S. M. y Solari, A. (orgs.). *Las élites contemporáneas de América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

(1996). Florestan Fernandes: una biografía completa. *Estudios Avanzados*, São Paulo, v.10, n. 26, p. 63-69.

(2004). Immanuel Wallerstein: instancias y trazos. *Socialismo y participación*. Lima, Cedep, n. 98, 173-179.

(2008). Reabrir cuestiones que parecían resueltas. Una conversación con Aníbal Quijano. En *Hueso húmero*, Lima, n. 51.

Quintero, Á. (2015). Aníbal Quijano y Puerto Rico. *80 grados*. Disponible en: <<https://www.80grados.net/anibal-quijano-y-puerto-rico/>> Recuperado el: 30/08/2020.

Valladares Quijano, M. (2019). Aníbal Quijano y su tiempo. *Discursos del Sur*, Lima, n. 3.

Zevallos, E. A. (2018). Aníbal Quijano (1930-2018), Instituto de Estudios Avanzados e o contexto peruano. *Estudios Avanzados*, São Paulo, v. 32, n. 94, p. 411-427.

Aníbal Quijano, un pensamiento latinoamericano y crítico sobre la interdisciplinariedad

Aníbal Quijano, a Latin American and critical thought on interdisciplinarity

María García (México)

Resumen

En este ensayo se presenta una vertiente poco abordada en el trabajo del sociólogo e intelectual peruano Aníbal Quijano, su perspectiva sobre la interdisciplinariedad como trabajo colectivo y dialogal que interpela a las disciplinas occidentales en su configuración misma, y pone en entredicho su lógica excluyente y reduccionista de la diversidad y heterogeneidad del mundo.

En ese sentido se hace un rastreo conceptual y se busca señalar la originalidad de su propuesta al cotejarla con otras formulaciones sobre interdisciplina y complejidad que en simultáneo se estuvieron discutiendo en nuestra región. La noción de totalidad histórica y la relevancia de análisis que incorporen la dimensión del poder son dos de las cuestiones fundamentales para la perspectiva interdisciplinaria en nuestro autor.

Abstract

This essay presents an understudied aspect in the work of the Peruvian sociologist and intellectual Aníbal Quijano, his perspective on interdisciplinarity as a collective and dialogical work that challenges Western disciplines in their configuration itself and calls into question their exclusionary and reductionist logic of the diversity and heterogeneity of the world.

In this sense, a conceptual search is carried out and it seeks to indicate the originality of his proposal by comparing it with other formulations on

interdiscipline and complexity that were simultaneously being discussed in our region. The notion of historical totality and the relevance of analyzes that incorporate the dimension of power are two of the fundamental questions for the interdisciplinary perspective in our author.

Si releemos con atención uno de los textos fundamentales de Quijano, del cual en este 2020 estamos conmemorando 20 años, “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, nos damos cuenta de que está tejido de tal modo que entrelaza y hace referencia a una buena parte de los trabajos que Quijano, siempre en relación con otros, hizo una década antes, en la de los años 90 del siglo XX. Aquí proponemos un rastreo respecto a su elaboración, abordando lo que consideramos los nudos centrales de su propuesta y su entendimiento desde un enfoque que apunta a la interdisciplinariedad.

Como es sabido, ese texto se presentó durante el XIV Congreso de la Asociación Internacional de Sociología, en Montreal en agosto de 1998. Asociación que, en ese momento, presidía Immanuel Wallerstein⁷². Quijano - además de ser parte del Comité de Programa y coordinador del simposio - participó en el panel “Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo” organizado por Edgardo Lander, donde estuvieron además Fernando Coronil, Arturo Escobar, Walter Mignolo, entre otros (Mignolo, 2010, Lander, 2000). Es dentro de esa producción latinoamericana, que ha sido dialógica, de amplia interlocución y transversal, nunca excluyente pero sí crítica, que emerge la reflexión quijaniana. La convocatoria al panel en que se discutieron estas cuestiones clamaba que:

El eurocentrismo y el colonialismo son como *cebollas de múltiples capas*. En diferentes momentos históricos del pensamiento social

⁷² En la conferencia inaugural Wallerstein señaló los seis desafíos para la sociología, los cuales siguen vigentes: 1. La crítica freudiana al concepto de racionalidad formal (base de la modernidad); 2. La crítica al eurocentrismo (citando a Anouar Abdel-Malek, que antecedió a Edward Said con su análisis del orientalismo); 3. Las múltiples realidades del tiempo social; 4. Los problemas de la complejidad y el fin de las certidumbres (ligado a las ciencias naturales, principalmente las ideas de Ilya Prigogine e Isabelle Stengers); 5. El movimiento feminista (y menciona los aportes de Evelyn Fox Keller, Donna Haraway y Vandana Shiva) y 6. La inexistencia de la modernidad (en términos de Bruno Latour). Y propuso tres perspectivas: 1. La reunificación de las ciencias sociales y las humanidades; 2. La reorganización de las primeras en una vía interdisciplinaria y 3. La centralidad de la ciencia social en el mundo del conocimiento.

crítico latinoamericano se han develado algunas de estas capas. Posteriormente *siempre ha sido posible reconocer aspectos y dimensiones (nuevas capas de ocultamiento) que no habían sido identificadas por las críticas anteriores.* (Lander, 2000: 9, subrayado nuestro)

Considero que las múltiples capas están mostradas en su especificidad y articulación en el trabajo del intelectual peruano, en tres nodos problemáticos, organizados a la manera de matrioshkas, es decir, anidados, unos dentro de otros, sin por ello obedecer a una lógica lineal, muy por el contrario, imbricados en un movimiento dialéctico del pensar y que conllevan en su configuración esa causalidad compleja que involucra que el todo está en y entre las partes y emerge de la interacción entre estas, sin reducirse a su mera sumatoria. Como primera capa está su caracterización de la **totalidad social**, cuya fuente es la heterogeneidad histórico estructural a partir del mal llamado “descubrimiento” de América, que va perfilando un patrón mundial de poder y que se configura debido al establecimiento de determinadas relaciones de poder, cruzadas/enhebradas a su vez por dos ejes transversales: el proceso de racialización y las formas de producción y trabajo. El segundo nodo sería la **capa cognitiva-racional** que estructuró una epistemología dualista eurocentrada, que divide y separa, instaurando los binomios: naturaleza-cultura; sujeto-objeto; mente-cuerpo; masculino-femenino; sí mismo-otro. Y como tercera capa, pero no menos importante, la **captación y modulación de las subjetividades** y de las creaciones y producciones simbólicas y culturales.

Las tres capas o madejas han dado como resultado las formulaciones de la Colonialidad del poder (del propio Quijano como condensación de su pensar-hacer y sentir), la colonialidad del saber (Edgardo Lander), y la colonialidad del ser (Nelson Maldonado-Torres). Y algunas otras proposiciones igualmente productivas como la colonialidad del género (María Lugones).

Respecto de la primera capa, Quijano expuso con mucha claridad y particular énfasis la codificación racial de la diferencia (América era, para Europa, un Nuevo Mundo, otro mundo, distinto); codificación instituida durante el

periodo colonial americano que ganó hegemonía y es ejercida hasta nuestros días, proceso que permeó todas las relaciones de trabajo, pero también las que no eran reconocidas como tales. Lo que después subrayaría Nancy Fraser como la división entre el núcleo y la periferia, explotación para Europa y expropiación para los demás:

Históricamente, el núcleo capitalista apareció como el centro emblemático de la explotación mientras que la periferia parecía ser el enclave icónico de la expropiación. *Y esa geografía estuvo explícitamente racializada desde el principio, como lo estuvieron las jerarquías de estatus asociadas a ella: ciudadanos metropolitanos frente a súbditos coloniales, individuos libres frente a esclavos, “europeos” frente a “nativos”, “blancos” frente a “negros”.* (Fraser y Jaeggi, 2019: 49, énfasis agregado)

Y lo señalo porque hay quien ha intentado fundar una crítica a Quijano en su supuesto olvido de las relaciones de clase, respecto a la primacía de la racialización, cuando no es así. La deshumanización de la alteridad americana posibilitó naturalizar la esclavitud, aplicar una disciplina laboral inhumana en las formas de explotación y una permanente exclusión de poblaciones no blancas, lo que ha engendrado un racismo persistente. “Están asociadas, como en un *machihembraje*, reciprocidad, servidumbre, pequeña producción mercantil, esclavitud y salario. Claro, hay la hegemonía del capital, por lo cual todo esto es finalmente capitalista, pero no se refiere solamente a las relaciones salariales” (Quijano, 2015: 44). Además de dar cuenta de la implicación que supuestamente separa trabajo productivo y trabajo reproductivo, pero que es realmente constitutiva de ese patrón de poder, podemos notar en el lenguaje quijaniano metáforas o analogías que continuamente buscan dar cuenta de esa interdefinibilidad articulada: engranaje, ensamblaje, coetaneidad, coexistencia, malla de relaciones, relación umbilical, interdependencia, entrelazamiento, imbricación, etcétera, de ahí que, tanto en su andamiaje conceptual, como su esbozo metodológico, se perciban tintes interdisciplinarios y, como veremos, también reflexionó al respecto de manera rigurosa e incisiva.

No podemos acometer en este texto la gran cantidad de producciones sobre interdisciplina, sino que intentamos remarcar la vertiente latinoamericana y crítica de la misma y consideramos que Quijano es uno de sus puntales; junto con otros como el físico y epistemólogo argentino-mexicano Rolando García, y el intelectual mexicano Pablo González Casanova; los tres hicieron en su momento una crítica al desarrollo y propusieron un abordaje interdisciplinario; en los tres hay una impronta marxista importante y las ideas de totalidad, historia y articulación de niveles y escalas son cardinales.

No es gratuito que la lectura de José Carlos Mariátegui, autor que Quijano trabajó desde su juventud (1956) y al que volvió una y otra vez, trasluzca el postulado de Marx: “Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad en lo diverso”. En el largo prólogo que hizo, en 1978, a los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Quijano acentúa:

Unidad de elementos contradictorios, en una determinada y concreta situación histórica, donde se combinan desiguales niveles de desarrollo, interpenetrándose y condicionándose constantemente y donde no se puede destruir uno de sus elementos sin afectar el conjunto y a la inversa, es la visión categóricamente marxista y dialéctica que nos entrega Mariátegui como formulación específica y como postura epistemológico-metodológica. (Quijano, 2014 [1979]: 398, subrayado nuestro)

De esta manera, y como buen historiador que era, le llamó nudo histórico, pues se superponen capas temporales diferentes pero simultáneas. En otro trabajo (Gandarilla y García, 2019) se ha propuesto poner atención a esta alegoría del nudo para leer y entender su obra en toda su complejidad por lo que se nombra al pensador andino como “secreto khipukamayúq”. Quijano sabe que a todo proceso o problemática presente subyace un fondo histórico, una profundidad histórica que le da densidad al presente y que es necesario tomar en cuenta en el análisis y en el planteamiento de alternativas. Su forma de trabajo fue siempre articuladora y articulante. Su marco conceptual se vio enriquecido a lo largo del tiempo por discusiones, la gran mayoría hechas de

manera oral, lo que denota la práctica de una escucha profunda, abrevando profusamente además de narrativas, poéticas y estéticas. Su trayectoria nómada lo hace atravesar varios mundos, entre Lima, París, Santiago, Cusco, Binghamton, México, de su natal Yanama a Quito, pasando por el Caribe. Quijano conjuga esa formación como historiador y sociólogo en lo que Lucien Goldmann llamó una sociología histórica:

Todo hecho social es un hecho histórico, y a la inversa (...) No se trata, pues, de reunir los resultados de la sociología y de la historia, sino de abandonar toda sociología y toda historia abstractas para llegar a una ciencia concreta de los hechos humanos, que solo puede ser una *sociología histórica* o una *historia sociológica*. (Goldmann, 1977: 9)

Podemos percatarnos que, a lo largo de su obra, Quijano echó mano de metodologías múltiples y de diversas disciplinas, recorriendo todo el espectro de las ciencias sociales y las humanidades: antropología, historia, sociología, economía, filosofía, política, literatura, lingüística y artes (música, danza, canto, etc). Le pasa como a González Casanova y Boaventura de Sousa Santos, que rompen la clasificación disciplinaria, no solo por su formación multidisciplinaria, sino porque su pensamiento abarca varias áreas y las interrelacionan de manera creativa.

Algunas de las ideas centrales del texto que nos convoca, resonaban ya en escritos anteriores, y me interesa presentar aquí uno, que está referido ahí, pero es muy poco conocido y menos citado. Es un trabajo breve pero consistente que Quijano expuso en el Coloquio internacional sobre la interdisciplinarietà, organizado por la UNESCO en París del 16 al 19 de abril de 1991⁷³. El coloquio estuvo dividido en cuatro partes, y si bien Quijano participó en la tercera: “La interdisciplinarietà frente al desarrollo”, su intervención fue

⁷³ La publicación salió un año después, compilada por Eduardo Portella, literato, intelectual y político brasileño quien fungía como director general adjunto de la UNESCO. En varias publicaciones se consigna erróneamente como si fuera una publicación de 1993. En 1991, Quijano publicó también “La Modernidad, el Capital y América Latina nacen en el mismo día” y en 1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, así como, en coautoría con Immanuel Wallerstein, “La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial”, textos todos antecedentes en la misma línea argumentativa del texto del 2000: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina,” es decir, pensamos que es en ese momento en que está emergiendo esa forma de abordaje y articulación de los problemas.

transversal a las temáticas planteadas, ya que desplegó un análisis epistémico y metodológico, poniendo en cuestión el fundamento eurocéntrico de la ciencia misma. Comienza haciendo una crítica a trabajos que se denominan interdisciplinarios pero que únicamente yuxtaponían “estudios provenientes de disciplinas diferentes, pero que no partían de una problemática común y tampoco permitían llegar a ella” (Quijano, 1992: 349). Al exponer el problema del desarrollo, Quijano apuntala su carácter multidimensional, lo que conlleva pensar a la sociedad como totalidad y “lo que hace de la existencia social una totalidad articulada o transforma las experiencias dispersas y fragmentarias, incluso contradictorias, en una totalidad, era y sigue siendo el poder” (Quijano, 1992: 350). De esta manera, para Quijano hacer trabajo interdisciplinario implica necesariamente tener en cuenta dos argumentos no solo articulados sino interdependientes: la noción de totalidad social y el poner de manifiesto al poder y las luchas por combatirlo. De ahí que consideremos que su trabajo del 2000 cumple con ambos requisitos.

Algunos años antes, Rolando García generó su propuesta de la investigación interdisciplinaria como estudio de sistemas complejos, poniendo también en el centro la totalidad, la articulación entre las partes y el todo en lo que denominó la totalidad relativa organizada, con relaciones de interdefinibilidad entre sus elementos heterogéneos, donde es importante la historicidad y un acercamiento por aproximaciones sucesivas (García Boutigue, 1986). Podemos percatarnos de una resonancia entre sus posiciones compartiendo el contexto latinoamericano y un enfoque crítico y propositivo.

En ese mismo sentido, Quijano arremetió certeramente contra la economía clásica al señalar que esta, en tanto que disciplina, no solo se constituye al margen de la totalidad sino contra ella, parcelando en esferas separadas el universo social, como si efectivamente estuvieran aisladas y fueran autónomas. En pleno auge del neoliberalismo en buena parte de América Latina, Quijano planteó que esa economía, opera también negando lo político, y al hacerlo ejerce de manera contundente su propio poder, invistiéndose de una pretendida objetividad.

Para el pensador peruano que en el encuentro en París estaba alternando, entre otros intelectuales de todo el mundo, con Felix Guattari, Michel Maffesoli y Gianni Vattimo, convocar a la inter o la transdisciplina comprende refundar y reconstruir a las disciplinas en relación con la totalidad, por lo que problematizar su propia historia e intentar romper con el reduccionismo a que han sido orilladas es imprescindible. Criticó al posmodernismo precisamente porque socava la noción de totalidad social, fragmentando y dispersando al mundo social, al sujeto mismo y no incorporando en los procesos de subjetivación la determinante del poder, mucho menos del poder colonial y sus trazos a lo largo de las historias en zonas antes colonizadas.

En ese momento, para Quijano la totalidad no podía ser “ni ‘orgánica’ ni ‘sistémica’” y consideraba que esos enfoques formaban parte de “la pretensión homogeneizante del poder en el marco de la experiencia europea”. Supongo que su rechazo a lo sistémico tenía que ver con un sistemismo ligado a las ciencias de la computación, que piensa a los sistemas como cerrados desde una posición acrítica, en el cual los sistemas estudiados parecieran carecer de conflictos, ambigüedades y contradicciones. No obstante, Quijano zanjó su reticencia al pensamiento sistémico luego de su cercanía y diálogo con Wallerstein, al profundizar en su proposición del sistema-mundo, por lo que casi diez años después en su trabajo más conocido y que hoy nos ocupa, lo llevó a la práctica, con un planteamiento transescalar, anidando niveles y lo cito extensamente:

En primer término, el actual patrón de poder mundial es el primero efectivamente *global* (...) Uno, es el primero donde en cada uno de los ámbitos de la existencia social *están articuladas todas las formas históricamente conocidas* de control de las relaciones sociales correspondientes, *configurando en cada área una sola estructura con relaciones sistemáticas entre sus componentes y del mismo modo en su conjunto*. Dos, es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así, en el control del trabajo, de sus

recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, el Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo. Tres, cada una de esas instituciones existe en *relaciones de interdependencia con cada una de las otras*. Por lo cual el patrón de poder está configurado como un *sistema*. Cuatro, en fin, este patrón de poder mundial es el primero que cubre a la totalidad de la población del planeta. (Quijano, 2000: 214, énfasis agregado)

Ese párrafo condensa de manera muy clara lo que hemos expuesto como un enfoque interdisciplinario presentado por el propio Quijano y por Rolando García, en el que la totalidad no puede ser sino histórica, ningún ámbito, ninguna dimensión puede ser dejada de lado. Y un rasgo sobresaliente de esta interdisciplinaria crítica es el intentar formular alternativas, si la totalidad es abierta históricamente, lo que hay que provocar es una modificación, una mutación que genere la producción de nuevos sentidos históricos. En términos muy semejantes González Casanova señalaba también en los 90's del siglo XX que "la interdisciplina de los sistemas busca, en el terreno científico y humanístico, la creación de novedades históricas" (1996: 22).

La demanda de una pluralidad epistémica atraviesa entonces por una ruptura de los binomios modernos eurocéntricos, en particular el de sujeto-objeto y por apuntar con denuedo hacia un diálogo intercultural, sin reproducir las desigualdades en el estatuto epistémico instaurado, en lo que se vislumbra un horizonte hacia ontologías plurales. En esta partición arbitraria y que se universalizó como paradigma de la razón y el poder, Quijano expone que el sujeto no es únicamente "el individuo constituido por él mismo, por su capacidad de reflexión y su discurso, sino también sede de relaciones sociales múltiples". Esta mirada desenfoca a ese individuo que se instaura en un yo egoísta y cerrado. Y el objeto tampoco es "una entidad idéntica a sí misma, dotada de propiedades específicas que la 'definen', sino un momento y un modo en un campo de relaciones dadas". Y no es ajeno a los avances de la física porque señala que será esta "la que terminará por quitar a ese

paradigma [occidental, reduccionista] toda base y toda solidez”. Aunado a ello, el ineludible reconocimiento de que en otras culturas, con otras cosmovisiones, “la diversidad es plenamente legítima”, lo que tiene que impactar en la noción de totalidad, para ser ampliada y “tomar en cuenta la incoherencia, la diversidad y la heterogeneidad de la historia, al mismo tiempo que su articulación en un momento y durante un tiempo” (Quijano, 1992: 352-353).

Podemos vislumbrar que el argumento conceptual explicativo de Quijano se encuentra ya en ese esfuerzo problematizador por conectar el carácter capitalista de las relaciones sociales, con el carácter colonial de las relaciones con las otras sociedades y culturas, y la desigualdad y jerarquía que dicho anudamiento generó. En el texto también indica, una de las que será su preocupación principal, el proceso de racialización que jerarquiza la organización de las poblaciones, ya que constata que la alterización y negación del otro se efectuó en todas las esferas y ámbitos, el cognitivo, simbólico, estético, y de las creencias. “De hecho, las expresiones simbólicas y formales -las artes visuales en particular- no pudieron ser destruidas. Pero se niegan a reconocerlas como tales y se les relega al rango de expresiones ‘folklóricas’, fuente de ‘inspiración’ de los ‘verdaderos’ artistas occidentales” (Quijano, 1992: 354). Y concluye señalando que no se pueden desvincular los problemas del desarrollo sin estudiar cómo el poder planetario está en vías de constituirse, y en torno a ello enlaza tres cuestiones: 1. una hiperconcentración del capital y los recursos, en beneficio de una minoría, 2. concentración que opera en términos de clase y de relaciones coloniales y 3. que ha instaurado un modelo cognitivo que vuelve a las otras culturas objeto de estudio. “No es posible sostener el desarrollo sin luchar por la redistribución de los recursos mundiales. Este objetivo, a su vez, no puede realizarse sin la descolonización de las relaciones culturales” (Quijano, 1992: 355). Así como Wallerstein postuló abrir las ciencias sociales, Quijano lo posibilita en su propuesta conceptual que es sólida, consistente, sistemática, pero expansiva, que permite su apertura; de ahí las variadas complementaciones a su teoría como la de Rita Segato, Santiago Castro-Gómez y José Gandarilla, entre muchas otras. El carácter de su trabajo intelectual y político con “regocijante sabiduría y pasión

esclarecedora” (Arguedas citado por Quijano, 2015: 34) es potente y con perspectiva interdisciplinaria porque buscó no soltar ningún cordel: analizó la estructura económica, pero también el vasto campo cultural, entre narrativas y estéticas diversas, sin dejar de incorporar el extenso reservorio civilizacional que pueblos originarios, comunidades indígenas y de la diáspora han provisto. La propuesta quijana es un saber nacido en la lucha, con y para los movimientos sociales de transformación. Así como Arguedas le comunica a Duviols que su novela *Los ríos profundos* había curado a Quijano de su atroz pesimismo (Quijano, 2015: 27), podemos ahora leer, releer y reinterpretar a Quijano como un torrente de múltiples afluentes y diversas vertientes e intentar curarnos de pesimismo para volver, renovadamente a la acción, a la ola de las “fuerzas germinales” cargada de utopías.

Bibliografía

Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Fraser, N. y Jaeggi, R. (2019). *Capitalismo. Una conversación desde la Teoría Crítica*. Madrid: Ediciones Morata.

Gandarilla Salgado, J. G. (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare decolonial*. Barcelona: Anthropos/CEIICH-UNAM.

Gandarilla Salgado, J. G. y García Bravo, M. H. “Aníbal Quijano, un secreto khipukamayúq. La modernidad, el nudo por desatar”. En *Las Torres de Lucca. Revista internacional de Filosofía Política*, Vol. 8, Núm. 15 (2019): 183-214.

García Boutigue, R. (1986). “Conceptos básicos para el estudio de sistemas complejos”, en Leff, Enrique (coord.) *Los problemas del conocimiento y la perspectiva ambiental del desarrollo*. México: Siglo XXI, pp. 381-409.

Goldmann, L. (1977 [1952]). *Las ciencias humanas y la filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

González Casanova, P. (1996). *Disciplina e interdisciplina en ciencias y humanidades*. Nuestro Tiempo. Ensayos. México: Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Lander, E. (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lugones, M. (julio-diciembre 2008). "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, No. 9: 73-101.

Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco/Pensar/Siglo del Hombre Editores, pp. 127-167.

Mignolo, W. (2010). "Walter Mignolo: la colonialidad en cuestión. Entrevista de Norma Fernández", *Revista Sociedad*, Vol. 28: 16-28.

Quijano, A. (enero, 1991). "La Modernidad, el Capital y América Latina nacen en el mismo día". En *Revista del Centro de Educación y Cultura ILLA* N° 10, Lima.

Quijano, A. (1992). «Réflexions sur l'interdisciplinarité, le développement et les relations interculturelles». En Portella, Eduardo. (comp.) *Entre savoirs. L'interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, perspectives*. Toulouse: Erès/UNESCO, pp. 349-355. [Traducción al castellano, Haydeé García Bravo].

Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000: 201-246.

Quijano, A. (2014 [1979]). "José Carlos Mariátegui: reencuentro y debate. Prólogo a 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana", en *Cuestiones y horizontes. Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 331-427.

Quijano, A. (2015). "La vasta empresa narrativa de *Todas las sangres*", en Pinilla Cisneros, C. M. (ed.). *Todas las sangres: cincuenta años después*. Lima: Ministerio de Cultura, pp. 27-48.

Quijano, A. y Wallerstein. I. (diciembre, 1992). "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". En *Revista Internacional de Ciencia Sociales*, UNESCO, Vol. XLIV, N° 4. [publicado un mes antes, en noviembre de 1992, en inglés en *International Journal of Social Science*, París: UNESCO No. 134].

Segato, R. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

CULTURA Y SOCIEDAD

Aníbal Quijano y el proceso de cholificación en la sociedad urbana contemporánea

Aníbal Quijano and the cholificación process in contemporary urban society

Luis Lazo (Perú)

Resumen

El aporte sociológico de Aníbal Quijano es amplio, diverso y complejo. Es así como, en el presente ensayo se expone, únicamente, uno de sus estudios culturales más significativos. Se trata de un fenómeno y hecho social que es relevante para el aquí y ahora de la sociedad peruana y latinoamericana; me estoy refiriendo a lo cholo, el proceso de cholificación y su extensión cultural en el mundo urbano. La cholificación es un proceso sociocultural desarrollado por poblaciones de origen indígena, quienes al llegar a las ciudades construyen nuevos estilos de vida, diferente a la cultura indígena como tal y la criolla de formación occidental. Es una integración y constitución cultural. Esta nueva realidad sociocultural se manifiesta, básicamente, en la sociedad urbana contemporánea, es decir, la urbe es el umbral del proceso de cholificación. Este tópico es trascendental porque recapitula el pasado, explica nuestro presente y nos permite entender horizontes futuros.

Summary

Aníbal Quijano's sociological contribution is broad, diverse and complex. Thus, this essay sets out only one of his most significant cultural studies. This is a phenomenon and social fact that is relevant to the here and now of Peruvian and Latin American society; I am referring to the cholo, the *cholificación* process and its cultural extension in the urban world. *Cholificación* is a sociocultural process developed by populations of indigenous origin, who when they arrive in the cities build new lifestyles, different from indigenous culture as such and the Creole of Western formation. It is an integration and cultural constitution. This new sociocultural reality is manifested, basically, in contemporary urban society, that is, the city is the threshold of the

cholificación process. This topic is transcendental because it recaps the past, explains our present and allows us to understand future horizons.

Un recuerdo póstumo

Ha pasado más de dos años desde que nos dejó Aníbal Quijano Obregón. Falleció el 31 de mayo del 2018; él fue sin duda alguna uno de los intelectuales más grandes que se han gestado en el contexto peruano, y, de mayor influencia internacional. Sus aportes en la sociología, las ciencias sociales y las humanidades son diversos, cuantiosos y complejos, ya que no solo estudió y explicó la realidad peruana, sino también la de Latinoamérica, e incluso se aproximó a entender la problemática social global. Para el sociólogo César Germaná, sus contribuciones categóricas son comparables a las de José Carlos Mariátegui⁷⁴, ambos a través de ensayos revelaron la problemática subyacente de nuestro espacio y tiempo social. Por tanto, su legado es y será imperecedero.

Aníbal Quijano es el Padre de la *“Colonialidad del Poder”*⁷⁵, categoría sociológica que ha tenido gran impacto en los claustros académicos a nivel nacional, continental y mundial. Es así como, teóricamente, ha forjado diferentes tópicos sobre epistemología, pensamiento crítico, capitalismo, desarrollo y teoría de la dependencia, movimientos sociales, etc. Sin embargo, una cuestión que de un tiempo a esta parte ha sido olvidada o en todo caso no se recuerda de forma concreta en los pasillos de la intelectualidad contemporánea, es sobre lo cholo y el proceso de *cholificación*. En efecto, Quijano fue pionero en los estudios culturales referidos a dicha temática. Aún recuerdo mis días de estudiante en la Facultad de Sociología de la Universidad Nacional del Centro del Perú (UNCP), porque fue ahí en donde tuve el primer

⁷⁴ Al respecto Germaná sostiene que *“...José Carlos Mariátegui (1894 – 1930) y Aníbal Quijano (1930) –que corresponden a épocas con características muy peculiares, los primeros y últimos decenios del siglo XX–, han producido un pensamiento notablemente original y rico en la elaboración de conocimientos y cuestiones de investigación sobre la sociedad peruana y latinoamericana, en tanto parte del sistema-mundo moderno/colonial”*. Ver; Germaná, César: *“Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina”* en SOCIOLOGÍA Revista del Colegio de Sociólogos del Perú N° 1 (Lima - 2009), p. 50.

⁷⁵ Los presupuestos teóricos de esta categoría se pueden encontrar en: *“Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina”* (1990), *“Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”* (2000), *“El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”* (2002) y *“Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”* (2005). También se puede revisar el texto publicado por la CLACSO *“Cuestiones y horizontes. Antología especial”* (2014), ya que este concentra la trayectoria de su pensamiento.

acercamiento a la obra de Quijano, y justamente con las categorías de lo cholo y el proceso de cholificación.

En efecto, un tópico sociológico que desde antaño se viene estudiando, específicamente desde los años setenta, es el proceso de cholificación, que básicamente es una explicación a los cambios socioculturales en los estilos de vida ocurridos en las grandes ciudades o metrópolis como consecuencia de la migración campo-ciudad. En efecto, el contexto urbano experimenta cambios radicales con la llegada de nuevos grupos humanos a través del proceso migratorio, los mismos que traen consigo todo un bagaje, recurso, o, en términos de Pierre Bourdieu, “*capital cultural*”⁷⁶, que al reproducirlo transforma las formas de pensar, actuar y relacionarse de las personas, lo cual a su vez genera metamorfosis sociales en las grandes ciudades, no solo a nivel económico sino sobre todo en la dimensión cultural. La cholificación, en ese sentido, es ante todo un fenómeno y hecho cultural de gran influencia y hegemonía en la sociedad peruana.

El proceso de cholificación como una construcción sociocultural fue estudiado y explicado por primera vez por Aníbal Quijano, quien escribió sobre diversos tópicos de la escena nacional. Investigó y cuestionó la política, economía, educación, historia y la cultura peruana. Uno de los tópicos culturales que muy bien identificó y explicó Quijano fue la categoría “*cholo*” y el consecuente proceso de cholificación. Es así como en los años sesenta, se publicó el ensayo titulado “*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*”; después, en 1971, sale a la luz “*Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*”, y, finalmente, el 2005 escribe sobre “*El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina*”. Sus estudios, sin duda alguna, son pioneros en tratar el tópico de la cultura en su relación con lo cholo, lo indígena y la cholificación.

Lo cholo

Ahora bien, para entender el proceso de cholificación comencemos por definir el término “*cholo*”. El uso del vocablo cholo es de antigua data; en 1571 en la

⁷⁶ Bourdieu, Pierre: “*Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*” (Barcelona, 1997) p. 33.

obra *Vocabulario en Lengua Castellana y Mexicana* de Fray Alonso de Molina se menciona que el origen lingüístico de la palabra cholo vendría de “xolo”, y del “náhuatl” (lengua principal mesoamericana) que básicamente significa esclavo, sirviente o mesero, es decir, es una figura de labores subalternas. Por otro lado, hay quienes señalan que la palabra cholo procede de “xoloitzcuintli” (y se pronuncia como “sholoitscuintli”) que se utiliza en México y Centro América para referirse a los perros sin pelo, específicamente, un perro chusco. Asimismo, en el contexto peruano, el Inca Garcilaso de la Vega en los *Comentarios Reales de los Incas* (1606 y 1916) escribe que, “Al hijo de negro e india -o de criollo y de negra- dicen mulato y mulata. A los hijos de estos llaman cholo. Es vocablo de las islas de Barlovento. Quiere decir perro, no de los castizos, sino de los muy bellacos gozcones. Y los españoles usan de él por infamia y vituperio”⁷⁷. Entonces, el término cholo no es originario de nuestra región, sino una influencia cultural de los españoles; pero como resultado de este proceso histórico y sociocultural, se ha hecho parte de la identidad peruana, latinoamericana y centroamericana. Asimismo, la RAE (la Real Academia de la Lengua Española) señala que cholo es un mestizo de sangre europea e indígena que ha adoptado costumbres y tradiciones occidentales. En síntesis, lo cholo es lo mestizo, no quizás de manera directa o literal, pero sí en cierto sentido es el precedente más inmediato, ya que es una mixtura cultural que viene desde antaño. En todo caso, se trata de un mestizaje cultural.

La perspectiva antropológica ha abordado esta cuestión de una forma peculiar; sus estudios históricos y etnográficos sobre el indigenismo, el mestizaje y la diversidad cultural así lo reflejan. En ese sentido, el antropólogo peruano Rodrigo Montoya Rojas sostiene que lo cholo y lo mestizo en esencia no son lo mismo, pero si tienen un vínculo histórico y cultural que los acerca, ya que como bien sabemos el proceso del mestizaje fue un hecho biológico y genético que implicaba la mezcla de dos especies o razas, cuyo resultado final era una nueva casta con caracteres de ambos. El mestizo es un compuesto híbrido. Según Montoya estas premisas biológicas se trasladan al ámbito

⁷⁷ Garcilaso de la Vega, El Inca: “*Comentarios Reales de los Incas*” (Lima, 1991) p. 627.

sociocultural; se trata de *“la metáfora del mestizaje cultural”*⁷⁸, que pretende explicar los cambios sociales a partir de una fusión cultural, es decir, que así como existe un mestizaje racial, de la misma manera hay un mestizaje cultural, pero con la diferencia de que este último es más complejo e impredecible. En síntesis, podemos afirmar que lo cholo es lo mestizo, no en su matriz biológica, sino cultural. Lo cholo y la cholificación es entonces un hecho cultural actual de nuestras sociedades. Así como el mestizaje de antaño nadie lo pudo frenar, se extendió a lo largo y ancho del Perú, de la misma forma lo cholo hoy en día ha crecido a pasos agigantados; no solo es objeto de estudio en las ciencias sociales, sino también se ha vuelto parte del imaginario colectivo, del sentido común y de la vida cotidiana de los peruanos. Por ahí alguien dijo que todos somos cholos, porque somos hijos de nuestra historia, una historia de procesos de mestizaje cultural bien intensos.

Para profundizar intelectualmente sobre esta cuestión se organizó el coloquio *Lo Cholo en el Perú*, el cual tuvo un gran impacto académico y se instituyó por algunos años. En este magno evento participaron sobre todo pensadores de las ciencias sociales; fueron profusos, múltiples y complejos los aportes de este coloquio; empero, no vamos a abordarlos todos. Nos interesa comentar al genial Hugo Neira, un estudioso nada ortodoxo, herético y contracultural de la sociedad peruana. Dice Neira *“Sin duda la voz Cholo, en este siglo XXI, ha dejado de ser voz despectiva, pero a ratos lo es. Seamos sinceros, todavía puede ser descrédito a la par que elogio”*⁷⁹. Diríamos entonces que lo cholo hoy en día tiene doble significado; es desdeñoso y a la vez, de aclamación; enaltece, pero también humilla, lo que de un modo u otro destella lo que pasa en nuestro país, identidades en conflicto, fragmentación y oposición; hay una agresión simbólica y, contradictoriamente, una exaltación y sobrevaloración. Lo cholo tiene doble cara, es buena y mala a la vez. Pero Neira afirma también que *“Lo cholo, en el estado actual de la cuestión, es por igual un grupo social en ascenso, pero entre los llamados cholos ya hay una nueva burguesía venida del esfuerzo, al tiempo que sigue habiendo pequeños y frágiles*

⁷⁸ Montoya Rojas, Rodrigo: *“Culturas. Realidad, teoría y poder”* (Lima, 2019) p. 166.

⁷⁹ Neira, Hugo: *“Sonata polifónica. Cholo, mestizo y mestizaje”*, presentación en el Coloquio Lo Cholo en el Perú (Lima, 2009) p. 18.

*empresarios y pueblo dador de fuerza de trabajo*⁸⁰. Es así como el cholo es, bajo este análisis, el laborioso, emprendedor y con un derrotero de progreso; su identidad y capital cultural es la plataforma de su cuesta arriba socioeconómica. Por otro lado, Neira sostiene también que lo cholo se relaciona con lo mestizo; no son lo mismo; el segundo antecede al primero, ya que el proceso de mestizaje no es un absoluto, es relativo, no solo en su práctica cultural sino sobre todo en su teorización, es decir, en su comprensión y explicación, de ahí que escribe un texto titulado *Del pensar mestizo* (2006).

Es así como en el proceso histórico y cultural del Perú, el término cholo ha mutado; hoy en día simboliza al indio, indígena e incluso a una persona de la sierra. Aquí lo cholo vendría a ser un individuo y grupo social con características culturalmente diferentes -y que por lo mismo son considerados inferiores-; esta significación lo ha convertido en una expresión peyorativa que denigra, discrimina y, que, hasta cierto punto, es racista. Recordemos sino el adagio popular del cantante Luis Abanto Morales "*cholo soy y no me compadezcas*"⁸¹. Es el símbolo de una identidad deteriorada por otros que se consideran distintos y superiores, de ahí que se habla del "*choleo*", o de "*cholear*" a otros, esto es, tratarlos mal, como inferiores, subalternos y marginales. Lamentablemente, el cholear es algo normal en la sociedad contemporánea. Parafraseando el texto de Jorge Bruce, *Nos habíamos choledo tanto* (2007), a tal punto de que bajo la consigna de lo cholo se fortalece y promueve la discriminación, el racismo y la fragmentación social. Citando el clásico libro de Guillermo Nugent nos encontramos en *El laberinto de la choledad* (1992), porque de alguna u otra manera lo cholo se ha transformado en el signo de la identidad nacional, y, a su vez, de forma contradictoria, es el umbral del conflicto cultural. En efecto, lo cholo en la cultura peruana es hoy más que un fenómeno y problema social; es una posibilidad de cambio y progreso social; de ahí que se ha escrito e investigado mucho sobre la cuestión.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁸¹ Es un vals ahuaynado que data de los años cincuenta, un periodo de transición a inicios de las grandes oleadas migratorias en el Perú.

Sobre la relevancia de este hecho social, Marco Avilés nos narra el derrotero *De dónde venimos los cholos* (2016), para saber los orígenes culturales de lo cholo en el Perú. Asimismo, Walter Twanama explica el *Cholear en Lima* (1992), porque efectivamente es el lugar en donde más se ha visibilizado -por ser la capital de nuestro país- lo cholo y el proceso de cholificación. Empero, desde una perspectiva más amplia, Gonzalo Portocarrero lo aborda en *Racismo y mestizaje y otros ensayos* (2007); bajo el derrotero de Aníbal Quijano, Juan de la Cruz Bonilla busca ir *Más allá de la cholificación* (2010); Alberto Flores Galindo lo aborda de una forma particular y alegórica en *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes* (1994), e incluso, desde el mundo de la literatura, Mario Vargas Llosa lo estudia de una forma crítica en *La utopía arcaica* (1996), y, desde presupuestos teóricos, Rodrigo Montoya Rojas lo expone en *Culturas. Realidad, teoría y poder* (2019). No obstante, es justo señalar que antes de estas aproximaciones intelectuales, existió un estudioso de la cultura peruana, vale decir, un *peruanista*⁸², que abordó este tópico; me refiero a François Bourricaud, sociólogo francés que llegó al país en 1952 para estudiar la cultura andina de Puno, y posteriormente realizó otras investigaciones en el Perú. Según Bourricaud, “*el cholo es el indio en vía de ascenso y cambio*”⁸³. Se trata de un proceso de transición en donde la población indígena viene cambiando o transformándose con el fin de lograr el progreso socioeconómico; esta mutación no es otra cosa que el proceso de cholificación, porque el indio se adapta en función a los nuevos escenarios de la estructura social. Por tanto, para Bourricaud el cholo es un sujeto moderno, ya que deja de forma paulatina y estratégica su tradición para adoptar nuevas prácticas sociales que le permitan llegar al ansiado progreso.

El proceso de cholificación en el contexto urbano

En torno a estas perspectivas podemos observar que el proceso de cholificación es un fenómeno cultural que nos permite entender de una forma compleja lo cholo en la sociedad peruana, y fue justamente Aníbal Quijano su principal cultor, a tal punto que en la actualidad todos los estudios al respecto

⁸² Se denomina peruanista a un pensador, intelectual y científico social extranjero que se asienta en el Perú para después estudiar algunos aspectos de cultura peruana de forma compleja. En otras palabras, es un estudioso de la cultura peruana.

⁸³ Bourricaud, François: “*Cambios en Puno. Estudios de sociología andina*” (Lima – 2012) p. 28.

tiene como colchón teórico sus aportes. Para Quijano “los términos indio y cholo designan no grupos raciales, sino modos de vida, es decir, culturas. Se habla de la existencia de una cultura indígena”⁸⁴. En este específico sentido, lo cholo hoy en día no hace referencia a la raza como divergencia entre los grupos humanos, sino por lo contrario, hace hincapié a estilos de vida contruidos por colectivos cuyos orígenes culturales son indígenas.

El fundamento social de lo cholo se encuentra en la cultura indígena, y:

Lo que puede llamarse cultura indígena contemporánea, es el resultado de una integración progresiva, no necesariamente coherente, de elementos pre hispánicos, probablemente modificados; de elementos hispánicos y occidentales coloniales, sin duda también modificados; de elementos occidentales posteriores, y de otros que no pertenecen a ninguna de estas fuentes y que pueden ser el resultado del mestizaje de ellos o de experiencias y elaboraciones desnudamente nuevas”⁸⁵.

Bajo esta lógica, lo cholo es un grupo cultural cuya consigna es indígena y su manifestación es a través del mestizaje cultural. Se trata entonces de la cultura indígena y mestiza actual, la cual lógicamente es producto de un proceso dialéctico de construcción histórico-social. Lo cholo es la síntesis y el resultado cultural de nuestra historia, es el presente y también puede convertirse en el estandarte de las proyecciones futuras.

No se trata -como en antaño- de raza sino de cultura, que es una categoría más compleja, cambiante y heterogénea; por lo tanto, el significado de lo cholo en nuestro contexto social es diverso y versátil. Aquí es en donde se gesta o acuña el término cholificación, por la misma manifestación individual y colectiva, de personas con umbrales indígenas y en proceso de mestizaje, a través de sus estilos de vida. Este fenómeno y ahora hecho social se visibiliza básicamente en el contexto urbano, ya que como bien sabemos, la migración campo-ciudad ha alterado la vida de cientos de miles de personas en el Perú

⁸⁴ Quijano, Anibal: “*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*” reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca, para la Facultad de Trabajo Social de la UNCP (Huancayo – 2012) p. 15.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 16.

y en toda Latinoamérica. En efecto, los inmigrantes al llegar a las ciudades se adaptan, modifican sus comportamientos, reproducen sus patrones culturales y coexisten con los valores, normas y modos de vida de las metrópolis. Este hecho sociocultural se denomina cholificación. Al respecto, dice Quijano:

El fenómeno contemporáneo de cholificación es un proceso en el cual determinadas capas de la población indígena campesina, van abandonando algunos de los elementos de la cultura indígena X, adoptando algunos de los que tipifican la cultura occidental criolla, y van elaborando con ellos un estilo de vida que se diferencia al mismo tiempo de las dos culturas fundamentales de nuestra sociedad, sin perder por eso su vinculación original con ellas⁸⁶.

En otras palabras, la cholificación es la construcción de un nuevo estilo de vida diferente al indígena y a lo criollo, aunque no en su totalidad, ya que presenta continuidades y discontinuidades culturales; tradición y modernidad cohabitan.

La cholificación es sobre todo una manifestación urbana; ya que es en este espacio y tiempo en donde se da el choque cultural que es la matriz de este proceso sociocultural. Un choque en donde dos mundos se encuentran, y como resultado de esta colisión nace o se gesta una nueva dinámica de lo cholo en el Perú contemporáneo. Efectivamente, es el encuentro entre dos culturas, una con historia indígena y otra con una historia y vivencia más criolla y occidental; se podría decir que es un fenómeno de hibridación y mestizaje cultural. Parafraseando al filósofo Jacques Derrida, diríamos que se trata de una “*Deconstrucción*”⁸⁷ cultural de los estilos de vida socialmente establecidos, los cuales se resignifican para constituir nuevos derroteros de existencia. Ontológicamente hablando, la cholificación es una nueva configuración del “*Ser Cholo*”, uno que guarda principios originarios pero a su vez tiene elementos actuales. Lo nuevo y lo pasado en una sola identidad;

⁸⁶ Quijano, Aníbal: “*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*” reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca, para la Facultad de Trabajo Social de la UNCP (Huancayo – 2012). 19.

⁸⁷ El término “*Deconstrucción*” fue acuñado por el filósofo francés Jacques Derrida en 1966, específicamente en su ponencia “*Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas*”, expuesta en el congreso “*Los lenguajes críticos y las ciencias del hombre*” llevado a cabo en la Universidad Johns Hopkins en los Estados Unidos.

tradición y modernidad van de la mano en el proceso de cholificación. Lo cholo se ha cholificado, nos hemos choleado, lo cholo es lo hegemónico, lo podemos evidenciar en la vida social cotidiana de las pequeñas y grandes ciudades de nuestro país. De ahí que hoy en día la generación emergente de origen indígena y mestiza está dinamizando y estructurando la sociedad peruana de una forma distinta, entrando, en términos de Néstor García Canclini, en un proceso de hibridación cultural⁸⁸.

Siguiendo las huellas de Aníbal Quijano, Juan La Cruz Bonilla señala que *“la cholificación es el proceso de integración cultural que configura el Perú contemporáneo (...) Se dice que todo peruano es cholo, y por tanto, mestizo, independientemente de diferencias de raza o clase”*⁸⁹. Es que ya desde los años 60 la migración comenzaba a incrementarse, una marea de gente dejaba por diversos motivos y paulatinamente sus lugares de origen, de tal manera que las áreas rurales sufren una despoblación y las zonas urbanas una sobrepoblación. Las ciudades crecen de forma acelerada, así se intensifica el proceso de urbanización con todas sus consecuencias demográficas, económicas y culturales. En la cuestión cultural ahora las ciudades integran en su interior una serie de grupos humanos que han estructurado de una forma distinta la dinámica cultural de la urbe, es decir, los estilos de vida son diversos por la misma presencia de estos colectivos. Hoy vivimos en un mundo heterogéneo con mayor complejidad que en tiempos pasados, ya que el hecho social urbano ha permitido la interacción o relación de muchas culturas en un mismo contexto; lo intercultural, el multiculturalismo, la pluriculturalidad y el fenómeno transcultural tienen su apogeo en la sociedad urbana. Es así que la cholificación ha integrado culturalmente a nuestro país, gracias a la migración y la expansión urbana, ha calado hondo en la mentalidad y el pensar colectivo, de manera que se viene constituyendo en un fenómeno identitario cada vez más hegemónico, y tiende un pasaje imaginario al indefinido proyecto de nación, lo que en términos simbólicos algunos intelectuales lo han denominado *“peruanidad”*, y, de un tiempo a esta

⁸⁸ García Canclini, Néstor: *“Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad”* (Argentina – 1990) p. 15.

⁸⁹ La Cruz Bonilla, Juan: *“Más allá de la cholificación: movilidad social ascendente en los aimaras de Unicachi en Lima”* en Debates en Sociología N° 35 (Lima – 2010) p. 111.

parte desde el sentimiento popular consumista se suele llamar la “*Marca Perú*”.

En el mundo social urbano es posible la integración en la diferencia, y la cholificación en ese sentido ha contribuido en la construcción -para el caso peruano específicamente- de las culturas urbanas actuales. Hoy los suburbios son sobre todo culturales. Las famosas barriadas, los tugurios, las quintas, vecindades, las edificaciones en los cerros, los arenales, pueblos jóvenes o asentamientos humanos, no solo son problemas demográficos, económicos, educativos, de seguridad y salud pública, sino sobre todo es una confluencia cultural en proceso de cholificación. De ahí que Quijano sostiene que:

Las que se llaman barriadas marginales, cuya población fluctúa entre el estilo urbano y el estilo campesino de vivir, en la vivienda, en el arreglo de la vivienda, en la vestimenta, en la actividad doméstica, en la organización de la familia y la comunidad”⁹⁰.

Aquí lo sintomático es que básicamente es en la periferia urbana en donde se gestan estos nuevos estilos de vida forjados en torno al bagaje o recurso cultural construidos de manera dual, pasado y presente se sintetizan en una forma particular de vivir. La vida en estos escenarios sociales no es episódica, su naturaleza es compleja y resultado de un sumario histórico sociocultural, lo cual se puede evidenciar en el modo de organizar su vivienda, su comunidad familiar, sus ocupaciones económicas, su estructura vecinal y sus proyecciones futuras.

El mundo urbano tiene, de manera subyacente y evidente, una matriz fundamentalmente cultural, en el cual la presencia del grupo cholo es dinámica y de progreso, de ahí que Quijano sostiene que:

La población que se asila en las barriadas marginales, o en las nuevas urbanizaciones marginales pobres, la población que pulula alrededor de los mercados desempeñando una multitud de actividades de servicio de rato en rato, los mozos de cafés y restaurantes, los

⁹⁰ Quijano, Aníbal: “*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*” reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca, para la Facultad de Trabajo Social de la UNCP (Huancayo – 2012) p. 41.

vendedores al detalle, los mendigos, los obreros recientes de las factorías industriales, los obreros de las pesquerías de toda la costa norte, los sirvientes domésticos, forman en su gran mayoría parte del grupo cholo o están en proceso de cholificación⁹¹.

En efecto, el colectivo cholo en busca del progreso y la realización socioeconómica desarrolla una serie de estrategias de supervivencia para adaptarse de mejor manera a la sociedad urbana. Las múltiples actividades que realizan son consecuencia o resultado de su bagaje cultural y de diversos elementos que van adquiriendo en el nuevo entorno social en el que ahora viven. Por tanto, la cholificación tiene un soporte cultural pero a su vez se proyecta hacia fines básicamente económicos; en términos de Max Weber, existe una racionalidad en sus acciones y relaciones, tanto por los valores y los fines en los cuales estos se sustentan⁹². Hoy en día, el proceso de cholificación tiene sobre todo efectos económicos, pasa por una conformación identitaria, pero en el fondo también tiene propósitos mercantiles; al respecto existen múltiples estudios que lo corroboran.

Es así como, para explicar la problemática urbana en el Perú, no se debe proceder de la misma manera en que la teoría occidental, eurocéntrica y norteamericana nos enseña, sino en función al proceso histórico de constitución propio de nuestro contexto sociocultural. Para Quijano, la urbanización no es resultado directo del proceso de industrialización de las sociedades, sino que lo urbano viene a ser un hecho de una data más antigua y de caracteres más culturales complejos que simples procesos mecánicos. La urbanización en el Perú es corolario de un hecho histórico, no obstante, tiene una matriz cultural específica, a diferencia de otros países de la región; posee similitudes es cierto, pero sobre todo tenemos distinciones particulares. Nuestra peculiaridad más notoria es lo cholo y la cholificación, lo cual paulatinamente se ha convertido en uno de los componentes culturales más importantes en la configuración de la sociedad contemporánea. Podemos afirmar entonces que si queremos entender la problemática de las grandes

⁹¹ Quijano, Aníbal: *“La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana”* reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca, para la Facultad de Trabajo Social de la UNCP (Huancayo – 2012) p. 42.

⁹² Weber, Max: *“Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva”* (España - 1922) p. 20.

ciudades del territorio nacional, debemos primero revisar el proceso de cholificación de las mismas. El “*Ser Cholo*” es el protagonista colectivo más relevante y hasta en algunos casos determinantes en el mundo urbano actual, de ahí que de un tiempo a esta parte en la Sociología Urbana se vienen efectuando estudios culturales para abordar aspectos que antes eran desconocidos y se mantenían ocultos para las ciencias sociales.

A luz de este nuevo cosmos sociocultural que se forjó en el Perú, Aníbal Quijano va a decir que la sociedad peruana, es una “*Sociedad de Transición*”⁹³, lo cual lógicamente es parte del normal funcionamiento del mundo social; sin embargo, en este caso en particular, se trata de una transformación con una matriz cultural, en donde el proceso de cholificación es, en términos alegóricos, la punta de lanza. Nada se mantiene de forma absoluta, todo está sometido al cambio; vamos en algunos casos de menos a más, de una situación a otra, existe un relevo generacional y un hecho social dialéctico, de ahí que siempre hay un antes y un después para nuestra sociedad. Ahora bien, este proceso de transición es producto de una serie de cambios sociales, culturales, económicos, políticos, educativos, demográficos, etc., es multicausal y como tal también tiene efectos diversos. Esta metamorfosis se manifiesta sobre todo y de forma directa en el entorno urbano; por eso, como ya lo hemos explicado, la cholificación es en esencia un hecho sociocultural urbano que tiene sus orígenes en el mundo andino e indígena, empero, su expresión tangible es en las metrópolis. Por tanto, para comprender la cuestión urbana actual es de vital importancia estudiar el cambio cultural generado por el grupo cholo y su proceso de cholificación.

Una profecía autocumplida en las sociedades contemporáneas

Han pasado muchas estaciones -aproximadamente 60 años- desde que Aníbal Quijano comenzó a estudiar, entender y explicar las transformaciones socioculturales por las cuales pasó el Perú, y que en la actualidad viene atravesando; aun así, su pensamiento sigue vigente e incluso se proyecta hacia horizontes futuros. El tópico de la cholificación fue y es una propuesta

⁹³ Quijano, Aníbal: “*La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*” reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca, para la Facultad de Trabajo Social de la UNCP (Huancayo – 2012) p. 6.

teórica para comprender nuestras sociedades actuales; si bien es cierto que hoy en día muchas cosas han cambiado, no obstante, las hipótesis sociológicas que él elaboro sobre este hecho y fenómeno sociocultural se han comprobado empíricamente y su verificación es de fácil observación en el grupo cholo, su crecimiento, realización socioeconómica y expansión cultural en las urbes, de ahí que Quijano concluye con lo siguiente:

Finalmente, cabe hacer notar que el proceso de cholificación es un canal de movilidad social ascensional para la masa indígena, ya que los indios que se hacen cholos abandonan sus roles tradicionales de siervos, asumen los que les ofrece la nueva estructura económica de la sociedad en cambio, y de esta manera cambian su situación social⁹⁴.

La cholificación es un camino de movilidad social, es un derrotero hacia el progreso. Esta proposición es una profecía autocumplida; la han llevado a cabo los mismos migrantes indígenas, ellos y ellas han sido y son los cultores de su destino en el cosmos urbano que emerge de forma vigorosa en las sociedades contemporáneas. El mundo urbano tiene una matriz cultural. Aníbal Quijano no está físicamente con nosotros, pero su legado sociológico es imperecedero; todavía nuestras sociedades están en proceso de cholificación.

Referencias bibliográficas

Avilés, M. (2016). *De dónde venimos los cholos*. Lima: Editorial Seix Barral.

Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Letra E.

Bourricaud, F. (2012). *Cambios en Puno. Estudios de sociología andina*. Lima: IEP.

Bruce, J. (2007). *Nos habíamos choleado tanto*. Lima: Fondo Editorial USMP.

⁹⁴ Quijano, Aníbal: "La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana" reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca, para la Facultad de Trabajo Social de la UNCP (Huancayo – 2012) p. 69.

Cornejo Polar, A. (1997). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. En *Revista Iberoamericana* vol. LXVIII, núm. 200. Lima: UNMSM.

De la Cruz, J. (2010). Más allá de la cholificación. En *Debates en Sociología*. PUCP.

Flores Galindo, A. (1994). *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los andes*. Lima: Editorial Horizonte.

Garcilaso de la Vega, El Inca (1991). *Comentarios reales de los Incas*. Lima: Fondo de Cultura Económica.

García Canclini, N. (2001) *Culturas Híbridas; estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Editorial Paidós.

Germaná, C. (2009). Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina. En *SOCIOLOGÍA* Revista del Colegio de Sociólogos del Perú N° 1. Lima, CSP.

Neira, H. (2009). *Sonata polifórmica. Cholo, mestizo y mestizaje* (Coloquio Lo Cholo en el Perú).

Montoya, R. (2019). *Culturas. Realidad, teoría y poder*. Lima: UNMSM.

Nugent, G. (1992). *El laberinto de la choledad*. Lima: Editorial UPC.

Portocarrero, G. (2007). *Racismo y mestizaje y otros ensayos*. Lima: Fondo Editorial del Congreso de la República.

Quijano, A. (1980). *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Lima: Mosca Azul Editores.

Quijano, A. (1990). Notas sobre los problemas de la investigación social en América Latina. En *Revista de Sociología* N° 7. Lima: UNMSM.

Quijano, A. (2005). *Don Quijote y los molinos de viento en América Latina*. Perú: IEP.

Quijano, A. (2012). *La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana*. Reeditado por el Dr. Ricardo Soto Sulca. Huancayo J.M. Arguedianos.

Quijano, A. (2014a). *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes*. Argentina: CLACSO.

Quijano, A. (2014b.). *Des/colonialidad y buen vivir*. Perú. Editorial Universitaria.

Quijano, A. (2016a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Ontología del pensamiento crítico peruano contemporáneo*. Perú. CLACSO.

Quijano, A. (2016b). El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. En *Ontología del pensamiento crítico peruano contemporáneo*. Perú. CLACSO.

Twanama, W. (1992). Cholear en Lima. En *Márgenes. Encuentro y debate*. Perú: UNMSM.

Vargas Llosa, M. (1996). *La utopía arcaica*. Lima: Editorial Alfaguara.

Weber, M. (1987). *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cimarrón que soy...
Anudar las imágenes andino-caribeñas
de la obra de Aníbal Quijano

Víctor Pacheco (México)

Para un escritor, no importa el género que desarrolle, lo inmediato se presenta en su propia obra. Lo inmediato está en los textos porque no hay otro lugar en el cual se juegue su relación con el mundo: lo dicho, lo no dicho, las presencias y las ausencias, los puntos suspensivos, las frases ocasionales, nos acercan siempre a la relación que se puede establecer entre vida y obra. A veces hay más ausencias que presencias. En el caso de la escritura del sociólogo, que comenzaremos denominado a modo de provocación *andino-boricua*, aunque después explicaremos el porqué, parece que lo no dicho es un papel fundamental. Se ha señalado quizá con algo de razón que en los textos de Aníbal Quijano hay algunas ausencias que se hacen notorias, como la rica y gran tradición afrocaribeña que también es pilar constitutivo de aquello que él denominó como colonialidad. Si bien, se puede achacar la falta de uno o varios nombres en la bibliografía recurrente, una cuestión que no puede negarse es la variedad de temáticas que Quijano observa que son comunes a los efectos de las prácticas coloniales entre América Latina y el Caribe, sin dejar de mostrar sus diferencias.

Varios son los motivos, recuperaciones e influencias caribeñas que están presentes en la obra de Quijano. Aquí trataremos de esbozar algunos nudos temáticos que me parecen más representativos de dicha recuperación.

Cimarrón que soy

Una primera cuestión que hay que señalar es el tema de la identidad. Esta problemática tiene varias aristas que tocan no solo cuestiones teóricas sino también existenciales de la biografía de Quijano.

ANDINO-BORICUA. Ángel Quintero Rivera (2015) ha señalado la importancia de las estancias que Quijano pasó en Puerto Rico. Este intelectual portorriqueño menciona que el debate de los antropólogos en relación con los vínculos entre la etnicidad y la cultura en la configuración de la identidad

caribeña, hicieron que el sociólogo peruano regresará sobre sus análisis del cholo en Perú, para replantear en lugar de la etnicidad/raza y la clase en el proceso de consolidación de las identidades forjadas por el despliegue de la colonialidad del poder.

A partir de aquí hay una modificación sustancial en la obra de Quijano pues si antes la identidad del cholo se jugaba en términos de las relaciones conflictivas entre lo indio y lo blanco; siendo el cholo un actor oscilante entre uno y otro aspecto, esta dualidad se ampliará a una triada constituida por las identidades que se constituyeron como americanas y caribeñas forjadas por el hecho colonial: lo “indio” (mayas, aztecas, aymaras, incas, etc.); los “negros” (población de origen africano) y los colonizadores, que a partir del siglo XVIII serán los “blancos”. La movilidad de estas identidades estará dada por las desigualdades que se generen a partir de la estructuración que se establece entre política, economía, raza y género. Las líneas que conforman esta tríada se modifican a medida que los procesos de subjetividad política desaten el conflicto siempre pendiente de resolución de la identidad.

CIMARRONAJE Y MIGRACIÓN. Para Quijano, la barbarie que los poderosos implementaron en el siglo XX a través de los campos de concentración, las dictaduras, los genocidios, tuvieron como consecuencia que una de las características de este periodo de la historia de la humanidad sea la migración forzada de grandes contingentes humanos. Quijano que sabía el significado del exilio, de la migración forzada, escribió:

Rushdie qu(h)erido, ahora todos sabemos, tenemos el sabor, de lo mismo. Hindúes o ingleses, bengalíes o paquistaníes o gringos, andinos o caribes, las palabras no mentan un nombre verdadero, todos éramos, somos, nunca dejaremos de ser migrantes, y no tenemos otra identidad que aquella que aún no tiene forma ni nombre en el futuro, cuando se pueda ser diverso sin tener que ser extranjero, cuando no hagan falta naciones para ser de algún lugar del mundo y quizá eso sea exactamente idéntico a estar en algún lugar del mundo. (Quijano, 1985: 132)

Estas reflexiones llevaron a que Quijano estableciera un símil entre la migración de los siglos XVI al XIX por efecto de la esclavitud y aquella migración producida por la violencia política del siglo XX:

En la migración humana de este tiempo, son las relaciones sociales diarias que están en crisis las que producen procesos de re-etnificación, de re-identificación inacabada, cimarrona, toda una subversión cultural. Ser “latino-americano” (recuerden con guion) en el actual corazón mayor del euro-centro, es una subversión idéntica a ser “afro-americano” o “nativo-americano”. Porque las luchas de liberación de la sociedad tienen ahora otro punto de partida, parte del escenario mayor de confrontación: la lucha contra la colonialidad del poder, contra la clasificación “racista/etnicista” de las gentes del mundo, eje central del patrón de poder mundial del capitalismo colonial/moderno”. (Quijano, 2009)

Llama la atención que cuando Gilles Deleuze y Félix Guattari (1997) están apostando por la figura *nómada* como la predilecta para resistir al capitalismo, Quijano afirma el *cimarronaje* como metáfora de la identidad y la subversión. Esta apreciación tiene un alcance mayor cuando se considera que Quijano de alguna manera se sentía un cimarrón. Esta figura está asociada a la diáspora africana, a la pérdida del lugar de origen.

Lo que llevó a Quijano a considerar esta condición cimarrona como suya no solo fue el exilio al que fue obligado por el gobierno de Juan Velasco Alvarado, también el trágico momento del terremoto de 1970 fue un suceso que lo marcó. Esta catástrofe natural hizo que desapareciera la ciudad de Yungay, lugar donde él nació, al ser sepultada por el aluvión que provocó el sismo. Este episodio no solo terminó con su lugar de origen sino también con la vida de su padre. Por ello, en una entrevista cuando le preguntan por su lugar de nacimiento, él respondió:

Esa ciudad ya no existe, fue sepultada por el terremoto de 1970. Por eso cuando me preguntan de dónde soy, respondo que soy de todas partes, porque la ciudad donde viví ya no existe. Por lo tanto puedo ser de todas partes. (Quijano, 2013)

Cuando se es de todas partes, la cuestión de la identidad se relativiza porque aquel que no es de ninguna parte en realidad es de varias, tan variadas como los lugares que marquen su geografía. Por ello, él se pudo considerar, como a la vez lo consideraron sus más íntimos amigos en Puerto Rico, como un boricua, más específicamente, como un andino-boricua. Así, señaló:

Cimarrón que soy, también son mis identidades, felizmente nómadas, haciéndose todo el tiempo a los tiempos de este tiempo. De todas ellas, boricua es una de las más entrañadas. Y como cada una, es un aprendizaje que no tiene, felizmente también, cuándo ni porqué terminar. Después de todo boricua es, también, una manera caribe, un mundo que no termina por hacerse. (Quijano, 1999)

...todo el tiempo a los tiempos de este tiempo

Hay a mi parecer otro tema que tiene múltiples aristas y es aquel que compete a la relación entre mito e historia las cuales obedecen a una manera particular de considerar la temporalidad social. Para Aníbal Quijano la heterogeneidad histórico-estructural implicaba desde sus inicios, aunque muchas veces no explicitada, la heterogeneidad de los distintos tiempos articulados y subordinados por el tiempo capitalista:

La relación entre historia y tiempo es aquí por completo diferente que como aparece en Europa o en Estados Unidos. En América Latina, lo que en esas otras historias es secuencia, es una simultaneidad. No deja de ser también secuencia. Pero es, en primer término, una simultaneidad. De ese modo, por ejemplo, lo que en Europa fueron las etapas de la historia del capital, aquí forma los pisos del capital. Pero no ha abandonado del todo su función de etapas. Pisos y etapas del capital en América Latina [...] El tiempo en esta historia es simultaneidad y secuencia, al mismo... tiempo. (Quijano, 1988: 61)

Quijano centraba esta heterogeneidad de los tiempos en el ámbito de la experiencia social de cada pueblo. El despliegue del modo de vida capitalista pretendía eliminar esa heterogeneidad temporal, privilegiando un tiempo homogéneo y vacío.

Quijano va a encarar el tema de la racionalidad y la temporalidad histórica, ilustrando cómo en América Latina y el Caribe de los ochenta se estaba dirimiendo la pugna entre una razón instrumental y una razón histórica. Para Quijano, la peculiaridad de América Latina y del Caribe implicaba una pervivencia y cierta recolocación de la racionalidad histórica debido al proceso que él catalogó como un momento de “reoriginalización”. Como una apuesta por la recuperación del sustrato indígena y africano que, observaba, se estaba produciendo en estas regiones. Esta perspectiva quedó plasmada en varios textos que elaboró desde mediados de la década de los ochenta hasta inicios del siglo XXI.

En este punto Quijano introduce la temporalidad mítica como el elemento configurador de la manera en la cual la racionalidad se ha desplegado en estas regiones:

Porque ¿de qué modo sino estético-mítico, se puede dar cuenta de esta simultaneidad de todos los tiempos históricos en un mismo tiempo? ¿De qué otro modo que convirtiendo todos los tiempos en un tiempo? ¿Y qué sino mítico puede ser este tiempo de todos los tiempos?”. (Quijano, 1988: 62)

Esta simultaneidad y secuencia temporal se encuentra de manera ejemplar en *Cien años de soledad* de Gabriel García Márquez y en el cuento de Alejo Carpentier *Viaje a la semilla* (Quijano, 1988: 62). Más que centrarme en García Márquez, quisiera poner atención en la recuperación que Quijano hace de Carpentier, pues en él se condensa una perspectiva que cruzó la obra de Quijano y es aquella en la cual el realismo mágico se pone como punto de partida estético. La opción por el realismo mágico es, a su modo, la recuperación que Quijano realiza de su lectura de Arguedas, pues aquí está trazado implícitamente el problema angustioso de estas dos racionalidades que permanecen en conflicto en el texto *Yo no soy un aculturado*:

En la primera juventud estaba cargado de una gran rebeldía y de una gran impaciencia por luchar, por hacer algo. Las dos naciones de las que venía estaban en conflicto: el universo se me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de belleza más que deslumbrante, exigente.

Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas; la teoría socialista no solo dio cauce a todo porvenir sino a lo que había en mi energía, le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encauzarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien. Pero no mató en mí lo mágico. (Arguedas, 2015: 8)

Lo mágico está colocado como un horizonte mítico. Perspectiva que no solo desafía lo europeo sino que lo reordena en el mundo:

No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacamac y Pachacutec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del Señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4 000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso. En técnica nos superarán y dominarán, no sabemos hasta qué tiempos, pero en arte podemos ya obligarlos a que aprendan de nosotros, y lo podemos hacer incluso sin movernos de aquí mismo. (Arguedas, 2015: 9)

El sentido de la magia y de la simultaneidad de temporalidades se expresa también en el cuento de Carpentier (2008) *Viaje a la semilla*. Cabe señalar que Quijano considera al igual que Arguedas al escritor cubano como un europeizado, pero a diferencia del novelista tiene una visión más amable y le reconoce su recuperación de lo mágico, del mito con relación a la identidad y a la racionalidad latinoamericana (Quijano, 1988: 62; cfr. Arguedas, 2015: 19). El cuento de Carpentier se caracteriza por tener una narración invertida, en él se narra la historia de don Marcial, Marqués de Capellanías, desde el día de su muerte hasta su nacimiento, pero en esta inversión no hay una simple conversión temporal, sino que la misma narración tiene efectos sobre los

sucesos que se van contando. Pero, a su vez, esta dimensión temporal invertida no cambia la temporalidad real que se sobrepone a todo lo narrado. Es decir, el tiempo del relato invertido se ofrece en el transcurso de una sola noche en la cual el tiempo “real” sigue su curso “normal”: la noche termina, la narración invertida termina con ella, y la vida cotidiana sigue su curso. Tan es así que la casa donde vivía el Marqués y que iba a ser derrumbada por los albañiles desaparece y cuando estos llegan a realizar sus labores se encuentran con que ya no hay casa alguna, el trabajo se ha terminado también.

Esta simultaneidad de los tiempos expresa la simultaneidad del tiempo occidental y del tiempo caribeño, que recoge la herencia africana. Hay que recordar que el hecho de que la historia no sea solamente una narración del final al principio que empieza con la muerte del Marqués y se termina con el momento antes de nacer, se debe a que en la segunda parte del relato el viejo negro realiza un hecho mágico que trastoca el sentido de todos los sucesos. Así, la simultaneidad de las historias se dirime en esa relación entre un tiempo abstracto, lineal, racional, y un tiempo natural, mágico, atemporal. Williams Luis señalando la influencia africana en la obra de Carpentier apunta:

Si *El reino de este mundo* yuxtapone el tiempo histórico al tiempo representado por la religión africana, esa misma estructura está presente en *Viaje a la semilla*, con una pequeña diferencia; el ciclo religioso de la novela se convierte en un tiempo regresivo en el cuento. Como el aspecto africano en la novela en *Viaje a la semilla* la estructura retrograda niega el orden histórico de reloj. Los dioses africanos controlan la narración: ellos están presentes en ambas obras y representados por el viejo negro, en el cuento, y por Mackandal, en la novela. (Luis, 153)

Este apunte de Williams Luis muestra cómo en *Viaje a la semilla* al igual que en el vudú nada existe sin la intervención de los espíritus. Y aún más enfatiza el rol del viejo negro:

Si Antonio Benítez Rojo propone que el negro habla un lenguaje incomprensible porque habla al revés, nosotros pensamos que, de

acuerdo con nuestra interpretación el negro está hablando el lenguaje de su religión africana. La incompreensión se debe a un narrador de origen europeo que no entiende o interpreta lo africano, sino que solo lo describe. (Luis, 155)

Como en *Cien años de soledad*, en *Viaje a la semilla*, se establece una vuelta al origen, a un tiempo mítico atemporal.

Otro anudamiento importante entre la herencia africana se encuentra en la relación que hace entre Arguedas y Toni Morrison como dos figuras que sintetizan en sus textos el proceso de reoriginalización cultural que, como ya hemos señalado, se basaba en la recuperación y fortalecimiento del sustrato cultural indígena y africano, contrastaba en la visión de Quijano con el proceso de erosión que continuaba en África y que para él podría verse representado en la novela de Chinua Achebe *The Things Fall Apart* (Quijano, 2014: 738). Este proceso de reoriginalización apuntaba también al fortalecimiento de lo que denominó tantas veces como el “nudo arguedeano”⁹⁵. La mención a la escritora afroestadounidense no es casual, la novela que Quijano menciona de ella en *Song of Solomon* (1977), una obra en la cual el personaje principal, Macon Dead, redescubre sus orígenes y la esencia afroamericana. En general, la obra de Morrison está plagada de elementos que ponen en el centro la memoria de la diáspora africana, reconectando con ese pasado africano a la población estadounidense, pues los efectos del colonialismo en ese país están marcados por el drama del pueblo “negro”.

La banda sonora de la sociedad

A Quijano se le recuerda por sus familiares, amigos, estudiantes y colegas cercanos, como un personaje que gustaba de la música y el baile. Una de las imágenes más emotivas que tenemos es aquella que ofreció Rodrigo Montoya:

⁹⁵ El *nudo arguedeano* o *nudo histórico de América Latina*, tiene como referencia el conflicto de identidad cultural que José María Arguedas sintetizó en su trágico final personal. Quijano ve un símil con el nudo gordiano, el cual alude a una decisión difícil de resolver y a la anécdota de Alejandro Magno. Pero en una dimensión histórica que representa a América Latina y el Caribe alude al nudo entre la utopía de liberación social y la identidad. Lo que se anuda son tres procesos modernidad, identidad y democracia (Quijano, 2014: 38 y 2011: 18).

Desde cuando conocí a Aníbal Quijano -y a Carmen Pimentel, en Lima, en 1962, en la peña Pancho Fierro, gracias a José María Arguedas y a Celia Bustamante- hasta la última vez que hablamos, en 2017, una de las imágenes que guardo de él corresponde a la de un hombre profundamente interesado por la política, como un compromiso firme expresado de manera hermosa y transparente en uno de los versos de Atahualpa Yupanqui, nuestro gran poeta argentino: “De un sueño lejano y bello viday, yo soy peregrino”. Cuando le oí cantar esta zamba y canciones ancashinas de su tierra en quechua, vi por primera vez a un político que se parecía a José María Arguedas y que era diferente del resto. Ese sueño de juventud y madurez, de toda su vida, fue el socialismo. (Montoya, 2019: 56)

Es potente la analogía que realiza Rodrigo Montoya entre Quijano y Arguedas, pues efectivamente el novelista y antropólogo se caracterizó en su trabajo intelectual por recuperar la tradición de la música popular andina. Arguedas no solo fue un promotor cultural de la música andina sino que él mismo recopiló y ejecutó mucha de esta música. La fuerte presencia de los huaynos en la obra de *Los ríos profundos* es ejemplo de esta visión totalizadora con la que Arguedas miraba la danza. Quizá esta característica está implícita en la manera en que fue concebida esta música. Recordemos la definición que ofrece Antonio Ricardo en su *Vocabulario*, de 1586: “huaynucuni: sacar a *baylar* él a ella, o ella a él, cruzadas las manos”. (Mendivil, 2010: 38) El huayno es desde sus inicios una música que se define bailando. No es casualidad que cuando Quijano comentó el libro de Alberto Escobar, *Arguedas o la utopía de la lengua*, en el cual se analiza a lo largo de sus páginas esa relación de Arguedas con las canciones andinas, Quijano establezca un símil entre la frase de Jacques Atalli: “la música es la banda sonora de la sociedad”, con el proyecto arguediano de traducción de la música popular andina: una “banda lingüística” (Quijano, 2014, 691).

Esta relación que Quijano establecía entre lengua, cultura y sociedad a través de la música implicaba una manera de conocer las distintas dinámicas culturales mediadas por la colonialidad del poder. En este sentido, observó a

principios de los noventa del siglo XX que una música como la *chicha* era algo más propio y significativo de las barriadas que de una zona como Miraflores:

Sería muy difícil encontrar hoy en día quien componga valsecitos criollos, pero la *chicha* es el primer producto musical que viene desde dentro de este país, en cincuenta años; con todo su carácter magmático, indefinido, junta la estructura melódica del huayno, la estructura rítmica de la cumbia y sonidos de lo que circula en la televisión y la radio internacional, jazz, rock, lo que sea. Y a veces son sonidos agrios, y si te olvidas un poco de la retórica de sus letras y te atienes más bien a la imagen y al sonido que circulan ahí, te das cuenta de que ahí hay levadura de una estructura de comunicaciones que nos afecta a todos, desde Puno hasta Piura. No es casual por eso que la *chicha* tenga una historia muy curiosa. Viene por la ruta de la coca, por la ruta de Colombia, por el Huallaga, entra en el valle del Mantaro, en Lima y ahí se modifica en cierta forma para ser lo que es ahora. Es muy difícil que esto llegue a construir una nacionalidad global para todos y un Estado nacional igual. (Quijano, 1993: 296)

Quizá la *chicha* no ensancharía su influencia más allá de las barriadas y del amplio espectro popular pero eso no significaba que no creara comunidad local. Podemos aventurar que quizá esta fue una de las cuestiones que Quijano recogió de la experiencia política que tuvo en Villa El Salvador, comunidad urbana que postulaba como uno de sus principios la autogestión. Carolina Ortiz refiere que la música servía en esta barriada como elemento de pedagogía política. La socióloga y también poeta recupera la experiencia de M. E. Moyano quien apuntaba que los círculos de estudios de marxismo a los que acudió solían tener poca afluencia porque los integrantes de la comunidad no sentían una afinidad directa con lo que ahí se trabajaba. Pero cuando los mismos jóvenes asumían de manera autogestiva su formación, el panorama cambiaba: “Nosotros teníamos nuestra manera de reflexionar: poníamos música, bailábamos, luego apagábamos la música y cada uno contaba un problema o algo que tenía y lo mortificaba y todos ayudábamos, reflexionábamos juntos” (Ortiz, 2004: 76).

La banda sonora de la sociedad implica todo un modo de estrategias de conocimiento en el cual la música muestra los cambios y continuidades de la sociedad. Esta cuestión que primero la observó en el área andina adquirió gran relevancia al momento de apuntar la manera en que la música caribeña subvierte la cultura en su conjunto. Para Quijano la música caribeña, y de manera más amplia con herencia africana, estará marcada por dos formas de situarse frente al mundo: una trágica donde el sufrimiento cobra importancia que es en el jazz y otra alegre y festiva que es el son. En el primer punto hay que recordar que Quijano señala una línea de continuidad y de ligación de la creación del jazz con el lamento africano producido por la esclavitud:

Dicen que a Marx le gustaba el “negro spiritual”⁹⁶ y fue Hobsbawm (aunque detrás de Francis Newton: *The Jazz Scence*) el primero de los intelectuales europeos en proclamar que el jazz era la única genuina revolución musical del siglo XX. Ninguno por accidente: con todas las dificultades del hilo eurocéntrico de sus perspectivas, los dos apostaron todo su talento y toda su fuerza en la lucha por la liberación de los explotados/dominados/discriminados del mundo. (Quijano, 1999: 3)

Pero el jazz además de ser un canto que recogía el sufrimiento de los negros también fue una música rebelde, una música que no se ajustaba al racionalismo eurocéntrico; Quijano menciona los intentos de Max Weber por buscar el orden en todo tipo de música, pero podemos también recordar a T. W. Adorno quien nunca comprendió el contenido liberador del jazz (Catalán, 2014). No hay que dejar de mencionar que el auge del jazz se dio principalmente en las primeras décadas del siglo XX, aunque se apunte a una mirada más amplia de sus orígenes. Tal vez Quijano tenga en mente, como varios de sus contemporáneos lo hicieron, a Louis Armstrong quien representó la condensación de la herencia africana en Estados Unidos, justo la década de los veinte del siglo que nos antecede, en medio de los dramas mundiales que vivió la humanidad, es donde la herencia africana fue

⁹⁶ El *African American Spiritual* o *negro spiritual* fue una música creada en el siglo XVIII y que se popularizó entre los esclavos estadounidenses en el siglo XIX. Francis Wheen uno de los biógrafos de Karl Marx recuerda que una escena familiar y común de Marx era verlo regresar a casa, luego de un día de campo, recitando a sus hijas a Shakespeare y cantando *negro spirituals* o canciones populares alemanas. (Wheen, 2000)

recuperada por las vanguardias artísticas que reconfiguraron la cultura popular mundial (Quijano, 1997, 126).

El sentido de la liberación de la banda sonora caribeña se condensará en esa relación que Quijano estableció como una revolución de la subversión cultural, que si bien la encontró en Puerto Rico, era un elemento que encontraba también su atadura en la herencia afroperuana:

Chuco Quintero ha encontrado, en el espléndido libro que origina estas notas, la formidable experiencia personal que para mí llegó a ser refundirme entre la multitud de miles de “negros/as” que marchaban y cantaban en el entierro de Rafael Cortijo, en 1982. Por primera vez podía sentir directamente lo que había sido apenas una sospecha prolongada durante casi tres décadas, desde cuando en los archivos peruanos preguntaba a los documentos coloniales, cómo hacían los esclavos “negros” para continuar viviendo, torturados, humillados y ofendidos, sin tregua y sin tasa. La sospecha comenzó escuchando la música que en el Perú de los 50s era llamada afrocubana. Se afianzó escuchando la música “negra” de Estados Unidos, al mismo tiempo que estudiaba las relaciones entre “blancos” y “negros”. (Quijano, 1999: 1; Cfr. Quintero, 1999: 26-27)

El contrapunteo entre el ritmo y el silencio

Hay dos maneras de acercarnos a la complejidad de lo social para Quijano: el ritmo y el silencio. En esta relación entre el ritmo y el silencio está la recuperación que Quijano hace de la lectura de Attali: *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. En este texto el pensador francés hace una relación en la cual entre el ritmo y el silencio, entre la fiesta y la norma, se juega la relación entre la música y el poder (Attali, 1995: 37). Para ver la densidad de esta discusión en Aníbal Quijano habrá que hacer un nuevo anudamiento.

Llama la atención que cuando Quijano se refiera al silencio lo haga para valorar una característica del libro de Antonio Cornejo Polar, *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, en

un breve comentario Quijano señala la pertinencia de la metáfora que remite a un verso de Cesar Vallejo:

Lo atroz que la escritura condena al silencio puede ser también aquello que no puede ser escrito sino en el aire, como ya sabía Vallejo, porque hay un poder que lo reprime o que lo deshonor para impedir su escritura. Y que, en consecuencia, para leer la escritura peruana y latinoamericana es imprescindible escuchar no solo el silencio, los silencios, de los que escriben o pueden escribir, sino también, incluso más en algunos momentos, la oralidad de los que no pueden escribir y cuyo universo de subjetividad es condenado a no ser sino uno de los silencios de la escritura. (Quijano, 1997b: 80)

La banda sonora de las sociedades encuentra su elemento de subversión justo cuando no puede ser reducida al silencio. La importancia de la música está en que siendo previa a la escritura es más difícil someterla al silencio. Por ello, Attali, establecerá una ecuación que Quijano, como ya hemos podido notar, retomó a profundidad: "Con el ruido nació el desorden y su contrario: el mundo. Con la música nació el poder y su contrario: la subversión. (Attali, 1995: 15) Así, para Quijano esta herencia de la subversión del ritmo con la música caribeña representa uno de los legados de la cultura africana a la construcción de la utopía latinoamericana. Esta consideración esta mediada en Quijano por una visión que hoy podemos denominar pluriversal y que implica considerar que la identidad de la región se constituye a partir de diversos y heterogéneos campos culturales que hacen que el espacio americano sea más basto que el núcleo indígena. Por ello, la matriz de la utopía en América Latina Quijano la asentará como un anudamiento de tres hilos:

Una que es la reciprocidad, la solidaridad social, el trabajo colectivo, que es probablemente más o menos lo que podemos formular como la utopía que nace de la experiencia llamable india-prehispánica. La segunda es la idea de la libertad individual, de la libertad social, la idea del futuro como algo por conquistar y construir, por lo tanto, la idea del cambio, la idea de la autoproducción democrática de la sociedad, y eso no es indio, eso es europeo, viene con ellos, se constituye con ellos, pero

se constituye en América, no en otro lado, es una herencia de América. Pero hay una tercera utopía que viene desde África, viene con esta valoración y este ejercicio de corporeidad, viene con la idea de ritmo, con la alegría de la fiesta como resistencia contra la expresión y el sufrimiento, viene con la democracia directa, viene con la idea de comunidad. Todo esto es parte de lo que es la cultura latinoamericana. (Quijano, Cutiérrez y López, 1994: 42)

Esta consideración Quijano solo la pudo formular una vez que entró en una relación más estrecha con la cultura boricua. La estructuración de esta manera de entender la utopía tiene como sustento que para Quijano el “ritmo negro” que nació en la resistencia contra el sufrimiento en América, es el sonido de la subversión del poder en todo el mundo” (Quijano, 1999: 3). La liberación de la esclavitud no solo es una cuestión espiritual, sino una cuestión de liberación de los cuerpos, los cuerpos sufrientes que están puestos al sacrificio del capitalismo. La liberación del cuerpo no solo va contra la versión puritana y cristiana de contemplar represivamente al cuerpo como corrupción. Aquí hay que hacer una consideración poco atendida en los trabajos sobre Quijano, la cual estriba en su apreciación sobre la esclavitud. Para Quijano la esclavitud es un fenómeno que nunca se erradicó como modo de control del trabajo, sino que adquirió varias facetas. La esclavitud es considerada por Quijano como un elemento moderno y capitalista, a partir de su integración a la configuración del mundo colonial moderno capitalista del siglo XVI. Desde este momento histórico la esclavitud se reprodujo en su faceta de control del trabajo enfocado también a la producción de mercancías. Aunque existió una tendencia mundial a una expresión mínima de su importancia en la heterogeneidad económica, esta volvió a ocupar cierta relevancia a partir del proceso de reconfiguración mundial del capital globalizado (Quijano, 2014: 270-76).

La lucha contra la dominación y la explotación del negro no solo se mira en Quijano en tanto un horizonte utópico-estético, sino que es puesta, aunque de manera intermitente, con el ejemplo de la revolución haitiana como el primer movimiento global que apuntaba en términos de la lucha política a la

destrucción de la colonialidad del poder⁹⁷. Nos dice Quijano que aunque esta revolución fue rápidamente derrotada, sus efectos calaron tan fuerte que ello implicó que por mucho tiempo los dominadores silenciaron la potencia de esta revolución (Quijano, 2014: 646-647).

Ahora bien, para Quijano el ritmo negro se asienta en una materialidad primordial que es la del cuerpo. Al respecto señala: “La ‘corporalidad’ es el nivel decisivo de las relaciones de poder” (Quijano, 2000: 380). Esta relación entre ritmo y baile libera al cuerpo de distintas maneras. No solo le proporciona el placer en cuanto tal, sino que es en el mismo cuerpo que el ocio se vuelve momento de disfrute, la alegría del trabajo libera al cuerpo de la explotación, lo libera de los castigos (las sociedades punitivistas que han existido hasta el momento siempre encuentran en el cuerpo, en la represión del cuerpo, la expiación de las culpas), hay también en el cuerpo una liberación política, veamos los modos de represión y aniquilación de los cuerpos de los luchadores sociales. Las discriminaciones raciales y de género están mentadas por los cuerpos que no se sujetan a un canon particular (Quijano, 2000: 380).

Esta perspectiva de una corporalidad oprimida no solo fue producto de su influencia caribeña, sino que también es la absorción de parte de los debates feministas que Quijano trató de incorporar en su teorización sobre las distintas opresiones y explotaciones. Así, Carolina Ortiz refiere cómo esta preocupación de Quijano por el tema del cuerpo está anudada por sus reflexiones sobre la cultura caribeña y aquel panorama que discutieron en común sobre “la importancia del cuerpo en la expresión literaria y artística de las mujeres” (Ortiz, 2019: 78).

El esplendor de la fiesta contra la razón instrumental

Un último punto que quisiera poner atención es a las resonancias que se pueden observar en el modo en que Quijano encara los problemas de la

⁹⁷ Refiriéndose a la Revolución Haitiana dirá: “En el mismo movimiento histórico produjo una victoriosa subversión social (esclavos contra amos), otra anticolonial y nacional (la derrota del colonialismo francés y la formación de la nacionalidad haitiana), y un aporte global, el primer momento de desintegración de la colonialidad del poder (‘negros’ contra ‘Blancos’)”. (Quijano, 2014: 648)

cultura indígena y caribeña como aquella manera en que Jean Casimir, (1980) este importante intelectual haitiano, habló de la *Cultura oprimida*. No deja de llamar la atención que en esa obra se establezca un anudamiento que va en sentido contrario al de Quijano, pues para hablar de los efectos culturales de la opresión en Haití, Casimir recurre en numerosas ocasiones a las reflexiones de José Carlos Mariátegui. Esto lo señalo porque me parece que más que optar por un centrismo, del tipo que fuera, Casimir como Quijano, y tantos más -no quiero dejar de mencionar el trabajo de Yolanda Martínez-San Miguel (2016) que establece nudos interesantes de lo aquí expuesto-, han tenido la sensibilidad de ver las similitudes de los efectos del colonialismo en la constitución de las sociedades latinoamericanas y caribeñas, sin dejar de observar sus diferencias.

En la obra de Casimir como en distintos trabajos de Quijano, especialmente en *Estética de la utopía*, podemos observar el intento de dotar de herramientas de comprensión sobre las maneras en las cuales el desarrollo de vida de los oprimidos y explotados se mantuvo al margen del desarrollo de las entidades constitutivas del capitalismo. Mostrar estos mecanismos de opresión significaba que el sustrato cultural de los dominados, y por lo tanto la latencia de una racionalidad distinta, no estaban del todo aniquiladas (Casimir, 1980: 241). Así, el problema de la racionalidad otra se materializa como una lucha de los deseos, de la memoria y de la manera en que se relacionan los dominados. Por ello, Quijano apuntará:

Lo que la cultura de los dominadores deshonorra, impide u oculta, sobre todo en las culturas de origen colonial, encerradas en el laberinto de una indecisa identidad, casi siempre es aquello que los dominados hablan, sueñan o aman; sus medios de relación con las formas, con el color, con el sonido; con su cuerpo y con su mundo; todo aquello que hacen u omiten para satisfacerse o realizarse sin el permiso o el recurso a los dominantes; sus maneras de liberarse de los patrones del olvido o de memoria que se les impone como cerrojo en la jaula de la dominación. Y, por sobre todo, el esplendor de la fiesta contra la razón instrumental. (Quijano: 2014: 740)

Este esplendor de la fiesta Quijano lo recuperó en toda su dimensión subversiva, de gozo y liberación del cuerpo en Puerto Rico. La mundialización de la música afro-(latino)americana tuvo dos momentos de expansión en el siglo XX en 1920 con el jazz, y los años setenta-ochenta con la salsa o son, en donde el fenómeno de la industria cultural se entroncó con la migración antes mencionada. Caribe acentuó en Quijano la comprensión del baile como el “espacio-tiempo de confrontación entre el poder y la corporeidad”. De alguna manera es interesante ver cómo la colonialidad no puede ocultar esas potencialidades del ritmo. El filósofo camerunés Fabien Eboussi Boulaga, parafraseando a Descartes afirmaba “yo danzo, luego existo”. Concentrando en esta frase toda la poética del vivir y el sentir, de la vida como gozo, del ritmo como gozo (Baietto, 2017: 16). Quiero terminar este anudamiento andino-caribeño con una imagen muy emotiva del lugar del Caribe en la vida y obra de Aníbal Quijano: “Carmen mi compañera, también enamorada de lo boricua, no cesa de repetirme que en Puerto Rico bailó feliz y libremente y en otras partes, en el Perú por ejemplo, mucho menos” (Quijano, 1999: 2).

Bibliografía

- Attali, J. (1995). *Ruidos. Ensayo sobre la economía política de la música*. México: Siglo XXI.
- Baietto, G. (2017). “Biopolítica afirmativa y salud planetaria: el paradigma inmunitario como metáfora para el bienestar social y planetario”. *REDpensar*, 6 (1).
- Carpentier, A. (2008). *Concierto Barroco/Viaje a la semilla*. España: Atlántica.
- Casimir, J. (1980). *La cultura oprimida*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Catalán, J. R. (2014). “T. W. Adorno y el jazz: un apagón intelectual”. En *Revista Realidad*, No. 141.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1997). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pretextos.
- Luis, W. (1991). “Historia, naturaleza y memoria en *Viaje a la semilla*”. En *Revista Iberoamericana*, Vol. LVII, Núm. 154.

Martínez-San Miguel, Y. (2016). "Colonialismo y decolonialidad: literatura y debates disciplinarios". *80 grados prensasinprisa*, versión electrónica <http://www.80grados.net/colonialismo-y-decolonialidad-literatura-y-debates-disciplinarios/>

Mendívil, J. (2010). "Yo soy el huayno: el huayno peruano como confluencia de lo indígena con lo hispano y lo moderno". En Albert Recasens Barberá y Christian Spencer Espinosa (coords.), *A tres bandas: mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*, España, SEACEX/AKAL.

Montoya, R. (2019). "Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo". *Discurso del Sur*, No. 3, enero/julio.

Ortiz, C. (2004). *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina*. Lima, Perú, Facultad de Ciencias Sociales-UNMSM.

(2019). "El arte y la heterogeneidad histórico estructural en la obra de Aníbal Quijano". En *Revista de Sociología*, Núm. 28.

Quijano, A. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Perú: Sociedad y Política ediciones.

(1993). "El tiempo de la agonía", en Roland Forgues, *Perú. Entre el desafío de la violencia y el sueño de lo posible*. Lima, Perú: Minerva.

(1997), "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina". En *Anuario Mariateguiano*, Vol. IX, Núm. 9.

(1997b). "El silencio y la escritura". En *Quehacer*, Núm. 107, Lima.

(1999), "Fiesta y poder en el Caribe" (Notas a propósito de Quintero, Ángel, Salsa, sabor y control), en *Diálogos*, San Juan, Puerto Rico.

(2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, Núm. 2.

(2011), "El nudo arguediano", *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

(2013), "Padre de la teoría de la colonialidad del poder. Por Eduardo Arrollo Laguna". *Propuesta*, Año XII, Núm. 2.

(2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la comunidad/descolonialidad del poder. Antología*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Quijano, A.; Gutiérrez, G; y López, S. (1994). "Mariátegui contra la expropiación de la utopía". En *Cuestión de Estado*, Año 2, Núm. 8-9.

Quintero Rivera, Á. (2015). *80 grados prensasinprisa*, versión electrónica <http://www.80grados.net/anibal-quijano-y-puerto-rico/>

Wheen, F. (2000). "Karl Marx: A life". En *C-SPAN Video Library*, c-span.org/video/?157236-1/karl-marx-life

Colonialismo, eurocentrismo, dominante Estado y cultura ladina en la historia de nación⁹⁸ Ch'orti' y nación Miskitu

Marlon Hawking (Nicaragua)

Resumen

El eurocentrismo, la colonialidad del poder y la supremacía cultural no han dejado de ser el carácter central del poder social. Estos aparte de fundar un patrón de poder, han clasificado la sociedad en torno a la idea de "razas superiores y razas inferiores". Siendo europeos la raza superior e indígenas las razas inferiores. Mismo que desde la idea de "desarrollo moderno" niegan la continuidad y la posibilidad de nexos entre las culturas autónomas y defienden la homogénea civilización "europea", es decir, la capitalista. Desde esta lógica, los Estados de Guatemala y Nicaragua protegen y justifican el modo de vida burgués, el neocolonialismo, desigualdades sociales y violación de derechos humanos en las naciones indígenas Ch'orti' y Miskitu. Es por eso, la necesidad de apostar por la descolonización de los derechos humanos y por un Estado plurinacional construido desde la multiculturalidad e interculturalidad.

Palabras claves

Colonialismo, eurocentrismo, modernidad, nación indígena, derechos humanos.

⁹⁸ En este ensayo no se usa el término etnia para referirse a indígenas Miskitu y Ch'orti' porque se considera que esta categoría ha sido creada desde el eurocentrismo para llamar a personas con rasgos culturales, fisiológicos y biológicos diferentes, quienes aunque reconocen las diferencias se posicionan desde el lado hegemónico o superior y terminan decidiendo por indígenas. En cambio, hablar de nación indígena -término que aún falta mucho por descolonizar- apunta a una connotación política y filosófica más allá de reconocer las diferencias. De modo que, hablar de nación (es) indígenas es apostar dentro de un país por un Estado plurinacional. Categoría que se concibe como un arreglo institucional que dota a los distintos grupos culturales, pueblos o naciones indígenas de márgenes de autonomía y autogobierno, así como de formas especiales de representación y derechos específicos en función del grupo, con el fin de hacer más igualitarias sus relaciones. No implica, pues, una desmembración del Estado o una fragmentación de la nación, sino una forma de integración que reconozca la diferencia indígena y la igualdad entre culturas (Cruz Rodríguez. E. 2012, p.58).

Introducción

El presente ensayo titulado **Colonialismo, eurocentrismo, dominante Estado y cultura ladina en la historia de nación Ch'orti' y nación Miskitu** hace referencia al racismo, genocidio y saqueo ejecutado por parte de Europa en territorios indígenas. Barbarie que justificaron con su deber Cristiano para salvar, modernizar y desarrollar a indios bárbaros. Igualmente este ensayo plantea que el eurocentrismo y la colonialidad siguen perpetrados en las actuales relaciones sociales, el Estado Guatemala y Nicaragua, en instituciones religiosas, instituciones educativas y naturalizadas en las mismas naciones indígenas. En esas relaciones de poder ladinos burgueses llevan la superioridad, mientras indígenas de comunidades lejanas a la ciudad, sobre todo mujeres, siguen siendo el grupo subalterno.

Al igual que en tiempos coloniales, pequeños grupos de poder ladinos y la misma cultura ladina regulan, dictan y se expanden hacia los territorios indígenas para saquearlos, homogeneizarlos y apropiarse de ellos. Esta violencia estructural racista-colonialista que no solo reproduce la explotación y dominación de los territorios, sino también produce una violencia cultural-simbólica que sigue dañando la tierra, la mente, el cuerpo y el espíritu de comunidades indígenas. Misma que se manifiesta de forma directa e indirecta en la expropiación de tierras, muertes, secuestros, imposición de ideas de desarrollo, modernidad, entre otros.

La tesis que se propone y defiende aquí es que el colonialismo, el eurocentrismo, la colonialidad del poder y la idea de una cultura superior sigue naturalizada y practicada por grupos hegemónicos, los que siguen dando lugar a barbaries, conflictos y violencia desproporcionada en naciones indígenas. Para profundizar en esta temática se conversó con líderes indígenas Ch'orti y Miskitu, se revisaron diferentes literaturas, entre ellas, los grandes aportes que ha dado Aníbal Quijano a las ciencias sociales. Los que han planteado muy bien las desigualdades sociales, relaciones de poder, injusticias y violaciones de derechos humanos en las naciones indígenas. Por ende, desde el ensayo no solo se apuesta por una ciencia social descolonizada,

sino también por derechos humanos pluriversos, por un Estado plurinacional construido desde la pluriculturalidad e interculturalidad.

El ensayo está estructurado en cinco acápite. En el primero, se presenta la nación Ch'orti' y la nación Miskitu. Segundo, describe a los Ch'orti' y Miskitu durante la colonización europea y economía de enclave. Tercero, el eurocentrismo y la cuestión en naciones Ch'orti' y Miskitu. El cuarto, habla sobre el dominante Estado y cultura ladina en la nación Ch'orti' y nación Miskitu. Y por último, se presentan conclusiones en modo de recomendaciones y referencias bibliográficas.

1. Presentando a la nación Ch'orti' y a la nación Miskitu

La nación Ch'orti' es parte de un conjunto de comunidades indígenas de ascendencia maya, con las cuales ha compartido a lo largo de la historia un mismo territorio; lenguas hermanas que derivan de un tronco común; y hechos, acontecimientos, vivencias y experiencias (Herrera, Giracca, et al, p.5). Actualmente la nación Maya Ch'orti' cubre un vasto territorio en el Oriente de Guatemala, principalmente en los municipios de Camotán, Jocotán, San Juan Ermita, Olopa, Quetzaltepeque en el departamento de Chiquimula y La Unión, en el departamento de Zacapa, se extiende a los hermanos países de El Salvador y Honduras. Según estadísticas nacionales, la mayoría de Ch'orti' vive en Guatemala. Los Ch'orti' son descendientes de sus ancestros Copán Kalel del Reino de Payaquí y Copán, Guatemala/ Honduras (Cojti. A., 2018).

Por su parte, los Miskitu son una nación que habita en la Muskitia, territorio transfronterizo que abarca el norte de Nicaragua y el sur de Honduras. En Nicaragua es la nación indígena más grande que se ubica en la Costa Caribe. Esta nación pertenece a la amplia categoría lingüística macro-chibcha de América Central y algunos de los países de Sudamérica. En el caso de Nicaragua, los miskitu habitan en los Municipios de Waspam, Puerto Cabezas, Prinzapolka, Desembocadura del Río Grande de Matagalpa, principalmente. También, en el sector de Tasba Raya en el municipio de Waspam, y en los llanos norte y sur del municipio de Puerto Cabezas. Hay comunidades miskitu alrededor de las comunidades mineras de Siuna, Rosita y Bonanza, y en las

riberas de los principales ríos del Atlántico Nor-oriental (Plan de pueblos indígenas y afrodescendientes, PPIA, 2019, p.14).

Durante la colonización europea, ambas naciones indígenas fueron despojadas, discriminadas, saqueadas, explotadas y excluidas bajo el fundamento de raza inferior. Mismas secuelas que siguen vigentes en los Estados de Nicaragua y Guatemala y grupos hegemónicos que deciden en esos países. Es por eso por lo que estas naciones están conscientes de las dificultades o problemas que desafían, pues saben que seguirán siendo vulnerados sus derechos mientras permanezca un sistema de dominación y explotación: el colonialismo, el capitalismo, el neoliberalismo, el patriarcado en sus territorios. Es de la colonización que se habla a continuación.

2. Ch'orti' y Miskitu durante la colonización europea y economía de enclave

Durante esta época pre-colonial la nación Ch'orti' y nación Miskitu vivían de acuerdo con sus tradiciones ancestrales y compartían con otras naciones. El 12 de octubre de 1492 es un hecho histórico que marca un antes y un después en la historia de ambas naciones. Esta fecha les hizo creer que los habían descubierto; extranjeros empezaron a dar nombres a sus tierras, les impusieron una religión, les hicieron creer que eran una raza diferente y subdesarrollada. El encuentro de dos culturas llaman algunos autores pero, en realidad, fue la invasión de una cultura guerrerista europea frente a una multitud de culturas con cosmovisiones diferentes.

En esta época, la nación Ch'orti' y la nación Miskitu fueron saqueadas y colonizadas en nombre de un Dios desconocido, por hombres barbados quienes en una mano llevaban una cruz y en la otra una espada para quienes no se sometían a sus leyes y dogmas. Y aunque la nación Miskitu no vivió la brusca masacre que vivió la nación Ch'orti' por parte de los españoles, sí vivió de parte de los ingleses una imposición de un Dios desconocido, una religión desconocida, supuestas relaciones comerciales que iban disfrazadas de extractivismo, usaron a los nativos para cuidar sus intereses ante la guardia española y los ocuparon para saquear sus propias tierra. Es por eso por lo que

muchos ingleses aprendieron su idioma para colonizarlos y usarlos fácilmente.

Con la invasión europea se crearon identidades y roles basados en razas; las nuevas identidades históricas, producidas sobre la base de la idea de raza, fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo. Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar (Quijano, 2014). Por consiguiente, homogeneizaron la existencia de un solo Dios a como se mencionó antes, satanizando a dioses que adoraban los nativos, separaron los dioses de los humanos, separaron a los humanos de la naturaleza, separaron el cuerpo del alma, a cada uno le dieron un valor. Esta lógica rompió y destruyó parte de la cosmovisión ancestral. Y por considerarlas razas inferiores los obligaron y les hicieron creer que debían ocupar cargos o roles inferiores.

En Guatemala durante la época colonial, el oriente era una zona relativamente dinámica en términos económicos, y los Ch'orti' servían como mano de obra barata a los españoles. Fueron soldados contra los piratas, además de portadores, mineros, constructores de edificios y peones en los obrajes de añil, mientras que pagaban tributos e impuestos cuyos altos niveles no correspondían a una población que sufrió dos severas disminuciones debidos a las plagas, en el siglo XV y en la segunda mitad del siglo XVIII (Brewer, 2002 citado en Metz, 1998).

El salvajismo español llevó hasta casi extinguir por completo a la nación Ch'orti' que al concluir la colonia, la población Ch'orti' de El Salvador se había extinguido práctica e igualmente gran parte de la población de Honduras, quedando solamente la población Ch'orti' de Guatemala. En el siglo XIX, la presión ladina sobre la tierra crecía seriamente y el Estado seguía explotando la tierra, la mano de obra y los tributos, a pesar de que los Ch'orti' apoyaron la revolución conservadora y supuestamente proindígena de Rafael Carrera, un campesino mestizo del mismo Oriente (Woodward, 1993, p. 333 citado en Metz, 1998).

Por su lado, la nación Miskitu no fue saqueada y dominada por los españoles debido a diversas razones. Primero, los miskitu vivían en selvas vírgenes con difícil acceso. Segundo, eran grupos considerados muy violentos o cerrados a otros grupos, lo que no permitía que externos los dominaran. Tercero, en la Muskitia había poco oro, de modo que no fue de mucho interés para los españoles. Cuarto, establecer los miskitu alianzas comerciales con ingleses, grupo rival de españoles, impidió que llegaran a sus tierras. Estas relaciones comerciales se hicieron con ingleses provenientes de Jamaica y gradualmente organizaron un protectorado en la región. Comerciantes ingleses arribaban con frecuencia a la Muskitia y posteriormente se establecieron guarniciones desde Jamaica, y la Isla Gran Caimán (Eduard Conzemius, 1932, 31). En estas relaciones comerciales o de intercambios comerciales, los ingleses traían armas, espejos o herramientas de trabajos y miskitu entregaban cacao, piel de animales, madera, azúcar, entre otros.

Y aunque en la Muskitia se maneja que los ingleses no colonizaron a indígenas, yo pienso que sí lo hubo, ya que se les impuso un Dios que no conocían, una religión morava, relaciones comerciales, extrajeron recursos naturales, todo esto llevó a mestizar la cultura local (idioma, costumbres, formas organizativas, tradiciones).

En consecuencia, en esta época colonial europea no solo invadieron los territorios indígenas, sino también construyeron:

Nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. (Quijano, 2014 p.785)

Todo lo anterior dio la sede del capitalismo y crear una nueva figura occidental y buscar diversas opciones para mantener su influencia en el resto del mundo.

Además, la larga duración del mundo colonial europeo enraizó, profunda y perdurablemente la idea de las distinciones biológicas y su categoría resultante “raza”, no solamente entre los europeos, sino igualmente entre los colonizados. Sobre esa base, la “superioridad racial” de los “europeos” fue admitida como “natural” entre todos los integrantes del poder. Porque el poder se elaboró también como una colonización del imaginario, los dominados no siempre pudieron defenderse con éxito de ser llevados a mirarse con el ojo del dominador (Quijano, 2014, p.759).

En suma, la brusca colonización de europeos a indígenas constituyó como el primer espacio / tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad. Dos procesos históricos convergieron y se asociaron en la producción de dicho espacio / tiempo y se establecieron como los dos ejes fundamentales del nuevo patrón de poder. De una parte, la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. De otra parte, la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial (Quijano A. 2014 p.771).

3. El eurocentrismo y la cuestión de naciones Ch’orti’ y Miskitu

Los colonizadores europeos se retiran de las naciones indígenas después de haberlos saqueado, hecho barbaries y colonizado. Estos se retiran físicamente pero no abandonan su poder hegemónico e incluso lo dejaron instaurado en grupos de poder en las tierras que estuvieron. Esta “nefasta herencia de la invasión colonial, que comprende, entre otras lacras, exclusión, desprecio, machismo y racismo hacia los y las indígenas, han permanecido y han dado por resultado la creación de un colonialismo interno que no necesita al blanco invasor como virrey sino que se ejecuta a través de sus herederos blancos, los neo-colonizadores nacidos o no nacidos pero sí amamantados en tierras indígenas”. Asimismo, esta lógica de colonialismo interno euro-centrista por ser descendientes de Europa se han creído merecedores o dueños de los subalternos, mismos que han generado o ha mantenido, un imaginario

estético racista, prejuicioso y discriminador, que ha lastimado cotidianamente los cuerpos especialmente de las mujeres de origen indígena (Paredes, 2013, p. 53).

Para Quijano, (1992, p.232) estos grupos sociales dominantes se encontraron, en consecuencia, siempre más dispuestos a identificar sus intereses con los dominadores del mundo eurocéntrico, a pesar de sus recíprocas diferencias y conflictos sectoriales, sometiéndose ellos y sometiendo a sus sociedades a los patrones de poder mundo, a las exigencias de sus “lógicas” históricas de desenvolvimiento, de movimiento histórico en general. Han sido estos los que han seguido reproduciendo la idea que el verdadero conocimiento moderno proviene del occidente europeo, la individualidad y le temen a lo colectivo heterogéneo.

En la nación Ch’orti’, después de la independencia de Centroamérica en 1921, sus territorios pasaron a ser invadidos por el poderío de ladinos burgueses, sufriendo por parte de ellos despojo de sus tierras, represión política y aculturación (Cojti, 2018). En conversaciones con líderes Ch’orti’ manifiestan que el colonialismo europeo y el colonialismo interno ha llevado a la nación Ch’orti’ no solo al despojo de sus tierras sino también a un sincretismo de su identidad, amenazas de muerte para quienes practican el conocimiento ancestral.

En el caso de la nación Miskitu sufrió la invasión del colonialismo interno una vez que la Muskitia se incorpora a Nicaragua entre 1860 y 1894 tras el tratado de Zeledón Wyke. En este tratado se estableció que la Muskitia tendría un gobierno autónomo y se regiría de acuerdo con sus costumbres; no obstante, a inicios de 1880 el presidente José Santos Zelaya ignoró este punto y aprovechó las riquezas naturales de la región para crear alianzas con compañías norteamericanas (New Orleans, Bluefields-Rama Banana Company y United Fruit Company), dando lugar así a la economía de enclave. Así se desarrollaron relaciones económicas con Estados Unidos para el comercio de minerales, madera y plantaciones bananeras. Esto llevó a algunos pobladores del Caribe a tener ciertas habilidades tecnológicas (Zapata Webb, sf p. 29).

En suma, la colonización interna por parte de ladinos y de sus aliados norteamericanos significó para las naciones Ch'orti' y Miskitu nuevos agentes explotadores e invasores. En estas empresas norteamericanas indígenas vendieron mano de obra barata, ocuparon cargos miserables, eran usados como cargueros, como guías para explotar sus propios recursos naturales y hasta los expropiaron de sus tierras. Igualmente, fueron regidos por políticas económicas extractivistas de Norteamérica y por un poder ladino que dirigía desde la capital. Y no solo eso, los siguieron excluyendo de todo beneficio, por ser considerados no merecedores de derechos humanos, imponiendo sobre ellos leyes o políticas excluyentes y racistas.

Este eurocentrismo y poder hegemónico de Norteamérica ha entrado a las naciones indígenas con bombos y platillos [...] anunciando por todos los medios de comunicación del país el bienestar, el desarrollo de la producción y el vaticinio de una sociedad del futuro que nunca llegó. En ese contexto, las mujeres han sido incorporadas al mercado laboral no precisamente como beneficiarias, sino más bien en calidad de colchón a las crisis económicas generadas por una serie de factores: la privatización de las empresas públicas, los despidos masivos, la libre contratación y demás medidas antipopulares y anti-estatales en nuestros países (Paredes, 2015, p.104). En países como Guatemala y Nicaragua se crearon nuevas políticas económicas, transformaron leyes, grandes transnacionales y grandes empresarios nacionales empezaron a ocupar el control económico del país y explotar todos los recursos naturales, en las que poblaciones indígenas, sobre todo mujeres, han quedado excluidas.

Conjuntamente y del mismo modo como en la época colonial, se temía que la multiculturalidad indígena pudiera desestabilizar el poder y los intereses coloniales, después de la independencia nuevos colonizadores han visto la multiculturalidad indígena como un obstáculo para la edificación del Estado homogéneo, lucha que se ha convertido en trifulcas entre indígenas y ladinos provocando división y "un implacable odio a toda autoridad y orden social" (Wolfe, 2007, p.151). Situación que en pleno siglo XXI afronta la nación Ch'orti', la nación Miskitu y otras naciones indígenas de América.

4. El actual dominante Estado y cultura ladina en la nación Ch'orti' y nación Miskitu

Algunas décadas atrás en Guatemala y Nicaragua, igual que en países andinos de América Latina, llegó a ser un tópico el reclamo de “integración de los indígenas en la cultura nacional” sin que nadie se preguntara si esa “cultura nacional” era apta para ello, o si la cultura de indígena debía también ser integrado en aquella. Hoy, de modo equivalente, aunque para una esfera distinta de problemas, muchos postulan la “integración de los marginados en la sociedad” sin detenerse mucho a inquirir si el carácter de la sociedad lo permite (Quijano, 2014, p. 667). Sin embargo, los indígenas sin su consentimiento quedaron dentro de fronteras que los ladinos llamaron Estado-nación, quienes desde allí han prometido y promovido un desarrollo y modernidad fallida.

Ese “Estado-nación” no ha dejado de ser -salvo parcialmente en algunos países- expresión política de la colonialidad de la sociedad. La mirada eurocentrista de la realidad social, llevó a los intentos de construir “Estado-nación” según la experiencia europea, como homogeneización “étnica” o cultural de una población encerrada en las fronteras de un Estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado “problema indígena” y, aunque innominado, el “problema negro”. Bajo su influencia, se han llevado a cabo genocidios masivos de “indígenas”. O se ha intentado llevar a “indígenas” y “negros” a optar por la “modernidad” eurocéntrica por la fuerza, no obstante la densidad de sus propias orientaciones culturales, diferenciables sin duda aún después de 500 años. O se recurre a velar, inclusive a negar, la colonialidad de las relaciones, el racismo, el etnicismo y sus combinaciones (Quijano, 2014, p. 769).

Desde ese Estado-nación y cultura hegemónica ladina, grupos de personas, instituciones educativas, instituciones religiosas y ONG han guardado lealtad, han creído y han confiado en Europa como la civilización moderna. Estos actores

Han creído que la superioridad ha obligado a desarrollar a los primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral. El camino de procesos

educativos de desarrollo debe ser el seguido por Europa. Y como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario para destruir obstáculos. El bárbaro tiene la culpa que permite a la modernidad presentarse no solo como inocente, sino como emancipadora de esa culpa de sus propias víctimas. (Dussel, 2000, p. 49)

En ese sentido, la incorporación de heterogéneas culturas indígenas a un único mundo dominado Estado-nación eurocéntrico gobernado por ladinos, significó para ese mundo heterogéneo una configuración cultural e intelectual, en suma, intersubjetiva, equivalente a la articulación de todas las formas de control del trabajo en torno del capital, para establecer el capitalismo mundial. En efecto, todas las experiencias, historias, recursos y productos culturales, terminaron también articulados en un solo orden cultural global en torno de la hegemonía europea u occidental. En otros términos, como parte del nuevo patrón de poder mundial, Europa también concentró bajo su hegemonía el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura, y en especial del conocimiento, de la producción del conocimiento (Quijano, 2014, p. 787). Mismas que para mantener el control del nuevo mundo siguen vendiendo ideas de desarrollo a través de Estados ladinos y culpabilizan a indígenas de sus desgracias. O a través de organismos internacionales y nacionales se muestran como solidarias y promotoras del bien común que lo que más bien crean es una cultura asistencialista.

Por lo tanto, el predominante Estado y cultura ladina eurocéntrica desde sus poderes han regulado y se han creído tener la libertad de hacer lo que ellos quieren con las llamadas subculturas. Desde ese lado considerado desarrollado y legal para llevar el desarrollo se ve a la riqueza humana, cultural y medioambiental como espacio socio geográfico subdesarrollado de modo que las prácticas hacia ellos pueden ser inhumanas o de lesa humanidad, tanto por el agresor como porque quienes aplican las normas jurídicas en el país (Boaventura de Sousa, p. 18). Mismas que han llevado a modificar la historia, la cultura y formas de vida de la población indígena. En comentarios de líderes indígenas se manifiesta muy clara esta regulación, emancipación y

violencia estructural, simbólica y directa que han creado estos grupos hegemónicos:

Cuando vinieron los españoles todo cambió, se nos dijo que no debíamos hacer y creer en las ceremonias espirituales y en los curanderos; luego que vinieron a gobernar ladinos desde la capital, vinieron sus ideas de desarrollo, se nos dijo que las parteras o comadronas debían estar autorizadas por los centros de salud. Los ladinos nos impusieron tantas cosas, claro ellos siempre han impuesto sus leyes para ganar dinero y mantener el control de todo. Antes hacíamos rituales en agradecimiento a la tierra, al universo, a Dios. Antes nosotros ofrendábamos, ahora no hay pago de ofrendas a la tierra, ahora las religiones dicen que eso es brujería, y nos amenazan con muerte, ellos mismos nos han enseñado a comer plástico y seguirle trabajando a ellos mal pagados y mal comidos, ellos mismos han matado y privatizado la tierra (Conversación con anciano maestro Ch'orti').

Los abuelos dicen que cuando la Muskitia se integró a Nicaragua, todo cambió; la Muskitia empieza a ser gobernada por mestizos desde Managua, los gobiernos que se habían establecido en la Muskitia perdieron poder. Todos empezaron a obedecer órdenes de mestizos y se nos obligó a hablar castellano, a practicar el catolicismo y en las empresas que crearon ellos siempre han ocupado los mejores cargos y nosotros los indígenas los cargos más duros y mal pagados. En todo espacio se nos prohibía hablar nuestros idiomas y algunas iglesias comenzaron a decir que nuestros rituales para la naturaleza, para curar enfermedades eran brujería, la gente empezó a avergonzarse de su identidad y depender del poder de mestizos e incluso practicar cosas que hacían ellos (Conversación con anciano Miskitu de Nicaragua).

Desde los comentarios de líderes indígenas se reafirma lo que dice Quijano (2014, p. 679), que desde la idea de modernidad/desarrollo promovida por un Estado y cultura ladina eurocéntrica, las culturas indígenas han sido arrinconadas como "subculturas campesinas", y el proceso de conflicto y de

cambio que se ha generado dentro de las relaciones entre ellas y la “cultura dominante” toma ante todo la forma de un proceso de sincretismo cultural. Mismas han figurado como únicas capacitadas para gobernar o decidir por los territorios indígenas, de excluir a comunes y aplicarles lo que ellos consideran desarrollo, justicia, derecho y ciencia. Es allí donde es visible una apropiación y violencia hacia los indígenas.

En ese sentido, en Guatemala y Nicaragua el marco de derechos humanos hacia indígenas sigue invisible en todo espacio social, económico y político. Particularmente en Nicaragua, la nación Miskitu (y hermanos Mayangnas) la violencia por parte de colonos ladinos los está llevando a uno de los momentos más críticos de su historia. Y aunque ellos han puesto denuncias en instancias correspondientes a nivel nacional e internacional, el Estado hace caso omiso al respecto (se hace el ciego, sordo y mudo). Y más bien, los ha llamado a la “cohabitación” con colonos, esto significa que los está llamando a convivir con el agente opresor que está asesinando la madre tierra y a sus familias, todo para intentar opacar conflictos, etnocidio o para librar sus responsabilidades. Igualmente sigue firmando acuerdos con grandes transnacionales mineras, pesqueras y madereras para que extraigan todo tipo de recurso natural o él mismo diseña proyectos extractores de madera como el Alba Forestal, lo que ha llevado a estas naciones al despojo de sus tierras, asesinatos y pérdida de su cultura.

Por su lado, la nación Ch’orti’ no se queda exenta de esas situaciones en Guatemala; grandes terratenientes ladinos se han adueñado de sus tierras, el Estado sigue entregando sus tierras a transnacionales mineras e hidroeléctricas, las que luego de sentirse dueñas de las tierras sacan a indígenas y a quienes se oponen les cuesta la muerte. Actualmente los Ch’orti’ han sido víctimas de desinformación mediática, criminalización y asesinato de líderes que han dedicado su vida a la recuperación de sus tierras y la defensa de su territorio (Cojti, 2018).

Por razones anteriores se puede afirmar que el Estado de Guatemala y Nicaragua se ha convertido en un agente colonizador, mismo que ahora,

Está siendo reemplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas, bajo las cuales la parte más débil está más o menos a la misericordia de la parte más fuerte, lo que lleva a un fascismo social que excluye, invisibiliza y se apropia de los grupos más débiles. (Boaventura de Sousa, 2010, p. 18)

No obstante, a pesar del vínculo de indígenas con los poderes políticos y económicos, estos procesos de despojo racializado que iban reduciendo el territorio y el poder político de los Ch'orti' no han logrado todos sus fines. Más bien, hay un pueblo vivo, que tiene su forma de gobernar sus comunidades y sus tierras, y que nunca ha dejado de velar por y defender a sus tierras comunales (Casolo, 2017, p. 74). Igual situación ha pasado con la nación Miskitu, las crueldades hacia ellos los ha aunado en defensa de sus tierras, proteger sus vidas, proteger sus prácticas culturales, y su autoridad política. Esto hace que siempre haya una cultura que sea resistente ante los intereses de agentes opresores o saqueadores.

5. Conclusiones y propuestas para el cambio

Históricamente la nación Ch'orti' y nación Miskitu han vivido de forma directa una cruel violencia estructural, cultural y simbólica en sus propios territorios. Primero, por la invasión y genocidio europeo en la época colonial. Segundo, por el eurocentrismo y colonialismo interno institucionalizado en el Estado y actores ladinos de poder que promueven un desarrollo fallido en sus territorios. Los que regulan, se expanden, se apropian y crean violencia en naciones indígenas. Incluso el Estado promueve políticas públicas excluyentes racistas, clasistas y extractoras de los recursos naturales. En Guatemala y Nicaragua las naciones indígenas han sido olvidadas y no se han reconocido sus derechos indígenas.

En esos países, la pluriculturalidad o pluriversidad ha sido vista como atraso y de poca importancia para el Estado, pese a su aporte en la construcción de la identidad del país desde antes del período colonial y en la actualidad. Por lo general, los territorios de las naciones indígenas son ricos en recursos naturales y por ello la economía extractivista los ve con ojos para hacer dinero,

amparada en el derecho privado. Una visión que se contrapone al derecho común y provoca el irrespeto a la cosmovisión de la multiculturalidad y al principio de la autonomía. Todos los gobiernos han apuntado a homogeneizar las naciones indígenas, solapando la arbitrariedad de sus actos con la aprobación de leyes y políticas públicas que algunas solo se convierten en un escrito más o que más bien terminan lesionando los principios de autonomía (en el caso de indígenas del Caribe de Nicaragua), de determinación así como el derecho a la pluriculturalidad.

Aparte de los problemas con colonos-terceros, grandes transnacionales, la nación Ch'orti', nación Miskitu y otras naciones indígenas hermanas siguen vulnerables. En principio, por la falta de servicios básicos (en cantidad y calidad, por ejemplo, escasa infraestructura educativa, de salud, saneamiento, vivienda). Por otro lado, los servicios públicos se rigen por la lógica de la otra parte del país en donde predomina el español y el mestizaje ladino, es decir que no se adaptan a la multiculturalidad de indígenas. En este sentido, la mayor parte de la población indígena y afrodescendiente se sigue sintiendo como extranjera dentro de su propio país. Y aunque la Constitución Política y las leyes de esos países reconocen la multiculturalidad y autonomía, todas las decisiones en beneficio de esta población multicultural siguen rigiéndose por un "capital-centrismo y ladino-centrismo", es decir, todas las decisiones públicas las toman personas mestizas o de clase alta que habitan en la capital del país.

La supremacía de grupos ladinos y la misma cultura ladina en Guatemala y en Nicaragua siguen perjudicando y violentando los derechos de naciones indígenas. Pero, el hecho de que la "cultura de los dominantes" sea también la "cultura dominante" en una sociedad, no implica que todos los miembros de esa sociedad se orienten únicamente en los términos propios de la "cultura de los dominantes" ya que eso supondría que todos son por igual portadores de la misma cultura, que todos contribuyen a su elaboración y difusión. En realidad, lo que se puede constatar es el hecho de que para todos los grupos no-dominantes, esto es, los dominados y los intermediarios, existe una doble matriz de orientación cultural (Quijano, 2014, p. 673).

Por consiguiente hay que tener claro que ningún orden cultural determinado, en una determinada sociedad, existe como una masa de elementos aislados e inorgánicamente conjuntados, sino constituyendo núcleos estructuralmente articulados que a su vez se integran del mismo modo con otros. Las relaciones que tienen lugar en esa estructura son, normalmente, de jerarquización, de subordinación de unos elementos a otros, de convergencia o de conflicto, en diversos modos y grados. De ese modo, los procesos de cambios en la cultura corresponden no solamente al ingreso de nuevos elementos y a la declinación y/o desaparición de otros, sino también a los cambios en el orden en que se relacionan los elementos dentro de ella (Quijano, 2014, p. 672). La jerarquía de opresor y oprimidos es la realidad que se vive entre la hegemónica cultura ladina eurocéntrica y la cultura de las naciones indígenas.

Y es para que las naciones indígenas gocen de una cultura de paz y de reconocimiento de sus derechos indígenas que en este ensayo se apuesta por los derechos humanos pluriversos y por un estado plurinacional construido desde la multiculturalidad y la interculturalidad. Para iniciar con este plan hay necesidad de la hermenéutica diatópica que menciona De Sousa. En palabras de él, la hermenéutica diatópica no es, en consecuencia, alcanzar la completud -siendo este un objetivo inalcanzable- sino, por el contrario, elevar la conciencia de la incompletud a su máximo posible participando en el diálogo, como si se estuviera con un pie en una cultura y el otro en la restante (Boaventura De Sousa, 2002, p.70). Es decir, hay la necesidad que grupos/culturas hegemónicas se encuentren con naciones/culturas subalternas con el objetivo de identificar preocupaciones isomórficas entre ellas y las diferentes respuestas que proporcionan.

Por ende, no debe atenderse solamente al “derecho a la cultura” sino también al “derecho de las culturas”, aludiendo de ese modo a los problemas de dominación y dependencia entre las culturas. El problema no está allí planteado adecuadamente. Son los grupos humanos, portadores de las culturas, quienes tienen derecho no solo de portar una cultura, sino de elaborarla y reelaborarla, con la autonomía necesaria para organizar en

cultura su cambiante experiencia social y psicológica, y por lo tanto para escoger en el fondo universal de elementos culturales, lo que resulte mejor para el desarrollo y el cambio de la calidad de la vida humana (Quijano, 2014, p. 688). Es de allí la necesidad de apostar por derechos humanos pluriversos desde un enfoque interseccional; esto significa reconocer la existencia de una pluriversidad o multiculturalidad de naciones que tienen propias formas de ver, de entender y de vivir el mundo. Es reconocer que las naciones indígenas y naciones afrodescendientes (sobre todo mujeres) históricamente han sido subordinadas, colonizadas y despojadas por las colonias europeas y colonias internas, mismas que han expandido un discurso hegemónico eurocéntrico de los derechos humanos, que muchas veces son descontextualizados a realidades locales.

Y para la aplicación de esos derechos humanos pluriversos desde un enfoque interseccional en la nación Ch'orti' y nación Miskitu es necesario que el Estado los incluya en el diseño, ejecución y evaluación de políticas públicas. Mismas políticas públicas que deben hacerse desde una base histórica de las naciones indígenas o de grupos subalternos, desde sus culturas y necesidades, sus diferencias. Igualmente estar consciente de la necesidad de unos derechos humanos que reconozcan la diversidad del mundo. Por añadidura, reconocer la privatización de derechos de grupos subalternos y que las distintas tradiciones culturales ofrecen formas distintas de explicar el origen de los derechos del humano, la búsqueda de un sistema universal de derechos debe dar cuenta de esa diversidad de concepciones, no centrándose en una de ellas, la occidental, ni condicionando la posibilidad de lograr el alcance universal de tal sistema de derechos a la aceptación de esa concepción por parte de las otras tradiciones (Gándara, 2017).

Igualmente, para que haya una práctica no colonizante de derechos humanos es necesario plantear los derechos humanos de indígenas, no como algo previo o al margen de las condiciones socio históricas en que las personas construyen condiciones de vida digna, sino como productos culturales que posibilitan el que cada sujeto, individual y colectivamente, formule, construya y des-construya mundos a partir de sus particulares formas de comprender y

dotar de sentido su realidad (Gándara, 2017). Es de esta forma que la ciudadanía indígena y no indígena, el Estado y diferentes actores tomadores de decisiones podrían desprenderse de la modernidad, del eurocentrismo y respetar la cultura e intereses o planes de cada nación indígena.

Todo lo anterior dará pautas para un Estado plurinacional. El que se concibe como un arreglo institucional que dota a los distintos grupos culturales, pueblos o naciones indígenas de márgenes de autonomía y autogobierno, así como de formas especiales de representación y derechos específicos en función del grupo, con el fin de hacer más igualitarias sus relaciones. No implica, pues, una desmembración del Estado o una fragmentación de la nación, sino una forma de integración que reconozca la diferencia indígena y la igualdad entre culturas (Cruz Rodríguez. E. 2012, p.58).

Y por último, en ese proceso de lucha se debe intersectar la interculturalidad, puesto que es de suma importancia porque pretende llegar a un consenso sobre principios-valores, pero también sobre normas que protejan la dignidad humana y que tengan legitimidad cultural en los distintos contextos. Todo con el fin de proteger la dignidad humana de forma individual y colectiva. Una educación basada en relaciones interculturales asume los derechos de los grupos a la diferencia. Para Etxeberria (2004, p.51) el interculturalismo propone el ideal de unas explícitas relaciones entre culturas que motiven interinfluencias en libertad e igualdad para el mutuo enriquecimiento. Se va así más allá de los derechos/deberes de respeto y equidad propuestos por el multiculturalismo, pero asumiéndolos. Y se presupone: 1) el aprecio a la diversidad cultural como expresión pluriforme de una humanidad común; 2) que todas las culturas, aunque tengan deleznable, tienen también valores y capacidades creativas con las que es positivo entrar en contacto.

En resumen, ¿De qué sirve reconocerse como un país multicultural/pluricultural y multilingüe si se da prioridad a una cultura y se oprime a las otras? ¿De qué sirve ser guatemalteco o nicaragüense y sentirse extranjero-excluido en tu propio país? O ¿Sentir que para tomadores de decisiones eres el grupo de menor importancia y hace con tu nación lo que le

place hacer? Pero también hay que reflexionar sobre ¿Qué están haciendo los conocimientos indígenas por las naciones indígenas?

Referencias bibliográficas

Cojti, A. (2018). *El regreso de las tierras al pueblo maya Ch'orti'*. Descargado de <https://www.culturalsurvival.org/news/el-regreso-de-las-tierras-al-pueblo-maya-chorti>

Casolo, J. (2017). Restituyendo derechos históricos de la propiedad, reconstituyendo comunidad. Peritaje Histórico- Geográfico del despojo y defensa del Territorio Ch'orti'. En *La vida campesina en el Siglo XXI*. Guatemala.

Cruz Rodríguez, E. (2013). Estado plurinacional, interculturalidad y autonomía indígena: Una reflexión sobre los casos de Bolivia y Ecuador. En *Via Iuris* (14) 55 - 71.

De Sousa Santos, B. (2002). Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos. *EL OTRO DERECHO*. (28) 60 -81.

De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar el Occidente: Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires: CLACSO.

Etxeberria, X. (2004). *Sociedades multiculturales*. Bilbao: España.

Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad y eurocentrismo. La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Gándara, M. (2017). Hacia una teoría no-colonial de derechos humanos. *Direito y Praxis*, (8) 3117- 3143.

Herrera, G., Giracca, A., Díaz Castillo, R., Mayén, G., Cahuec del Valle, E. (1997). *Historia y Memorias de la Comunidad Étnica Ch'orti'*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar. Cojti.

Ministerio de Educación (2019). *Plan de pueblos indígenas y afrodescendientes*. Descargado de:

<http://documents1.worldbank.org/curated/pt/308211487065264058/pdf/Plan-de-Pueblos-Indigenas-y-Afrodescendientes.pdf>

Metz, B. (1992). Without Nation, Without Community: The Growth of Maya Nationalism among Ch'orti' of Eastern Guatemalas. *Journal of Anthropological Research*. (54) 325-350.

Paredes, J. (2013). *Hilando Fino. Desde el feminismo comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo.

Paredes, J. (2015). "Despatriarcalización". Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). *Revista de estudios bolivianos*, (21), 100-115.

Quijano, A. (1998). Colonialidad del poder, cultura, y conocimiento en América Latina. *Ecuador Debate* 227-238

Quijano, A. (2014a). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Quijano, A. (2014b). *Dominación y cultura: (notas sobre el problema de la participación cultural)*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Wolfe, J. (2007). *The everyday nation-state: community and ethnicity in nineteenth-century Nicaragua*. United States: University of Nebraska.

Zapata Webb, Y. (s.f.) *Una historia diferente: Manual de educación ciudadana intercultural y autonómica*. URACAN. Costa Caribe: Nicaragua.

***DESCOLONIALIDAD DEL PODER Y
BUEN VIVIR***

Des/colonialidad del poder, naturaleza y buen vivir

De/coloniality of power, nature and good living

Rossell Laberiano (Perú)

Resumen

El presente texto aporta en el debate sobre la colonialidad del poder desde el ámbito de la naturaleza, en su relación con los otros ámbitos de la existencia social, considerando como elementos centrales la clasificación social asociada con la relación sociedad-naturaleza, como mecanismos de explotación y depredación de la naturaleza y sus recursos; la colonialidad del poder sobre la naturaleza en su dimensión global e intensa con la actual crisis climática y pandémica, donde el cuidado del común hogar se constituye en un dilema ético; y la des/colonialidad del poder y su relación con la autoridad colectiva de las comunidades indígenas y campesinas quienes plantean el buen vivir como una nueva propuesta de existencia social.

Abstract

This text contributes to the debate on the coloniality of power from the field of nature, in its relationship with the other fields of social existence, considering as central elements the social classification associated with the society-nature relationship, as mechanisms exploitation and depredation of nature and its resources; the coloniality of power over nature in its global and intense dimension with the current climate and pandemic crisis, where the care of the common home is an ethical dilemma; and the de/coloniality of power and its relationship with the collective authority of indigenous and peasant communities who propose good living as a new proposal for social existence.

El desarrollo de una nueva autoridad colectiva requiere el abordaje de otra manera de relacionamiento entre la sociedad y la naturaleza en sus diversas dimensiones. Las resistencias comunales y locales frente al embate de las

actividades extractivas que alimentan la economía capitalista a nivel global llevan en sí mismas los gérmenes de otra manera de vivir. Las resistencias sociales son un llamado de atención a la actual modernidad que legitima el distanciamiento de la sociedad con la naturaleza y que favorece la explotación “predatoria” de los recursos naturales.

La idea central de este texto es profundizar sobre las relaciones jerárquicas de dominación social y las relaciones de explotación de la naturaleza, como parte del patrón de poder moderno/colonial. Como señala Quijano, “No es en absoluto difícil percibir la inherente presencia de la idea de “raza” como parte de la “naturaleza” como explicación y justificación de explotación de las “razas inferiores” (Quijano, 2014:855). Es decir, las relaciones de la sociedad con la naturaleza están presentes en la configuración de la actual modernidad, con sus características de jerarquización social y predatorias sobre la naturaleza. Modernidad que ha sido puesta en cuestión precisamente por el quiebre de esa relación sociedad-naturaleza frente a la crisis climática y pandémica actual. En este momento nos encontramos frente a la depredación de los recursos de la naturaleza y la puesta en riesgo de la vida social en el planeta (Beck, 1998). Por tanto, el argumento de la subordinación social para explotar desmedidamente los recursos naturales deja de tener vigencia porque el sujeto social dominado ya no es el “indígena” sino todo ser vivo del planeta. Por tanto, ¿se tendrá que regresar o recuperar elementos de la pre-modernidad/colonial o pasar a otra modernidad (Dussel, 2000)? En cualquiera situación, ¿el patrón de poder sobre la naturaleza será el buen vivir y la autoridad colectiva comunal? Los aportes de Aníbal Quijano son fundamentales en este debate.

Las resistencias sociales hacia el extractivismo, apuntan hacia la des/colonialidad del poder. El aporte de Aníbal Quijano va más allá de una teoría, es una perspectiva que plantea una exigencia ético-política y también algunas rutas alternativas. Al respecto, César Germaná señala que “El enfoque adoptado por Aníbal Quijano para dar cuenta de las formas como se organiza la sociedad y su transformación, está comprometido con una profunda

exigencia ético-política: contribuir a la radical democratización de la sociedad” (Germaná, 2010; 217).

En el análisis está presente la perspectiva de la colonialidad del poder y en la alternativa está la propuesta de construcción de la autoridad colectiva hacia el buen vivir. En esta oportunidad continuaré, de manera general, el debate sobre: a) el patrón de poder y la pugna por el control de los recursos naturales, y b) las alternativas asociadas a las resistencias sociales en dicha pugna.

Diversos aspectos de la vida social de esta modernidad están ocultos, marginales o dispersos. Uno de esos aspectos no visibles o dispersos es la relación de la sociedad con la naturaleza. Se han planteado distintas entradas al tema, como la “sociología de las ausencias” (De Sousa, 2006), “epistemologías de frontera” (Mignolo, 1996). Por algún motivo, hasta hace poco esta relación no es un aspecto al que la actual modernidad haya puesto de relieve en el discurso cotidiano, tampoco en el desarrollo de las ciencias naturales y sociales. Por un lado están la biología, las ciencias naturales, la botánica, el ecosistema, entre otras disciplinas y términos. Por otro lado, están las ciencias sociales, las ciencias políticas, la economía, entre otras. No tenemos alguno así como las “ciencias socio-naturales”. Tampoco la modernidad se ha esforzado por llevar esta reflexión al plano de las relaciones sociales como una totalidad y menos aún como relaciones de poder. Solo será con la crisis climática y pandémica reciente que la relación sociedad-naturaleza asume esa dimensión planetaria, a pesar de sus grandes resistencias.

¿Por qué la modernidad se niega o considera que no le corresponde poner sobre la mesa de debates la relación sociedad-naturaleza como problemática global y como promesa? Más aún, cuando en el origen de esta modernidad la relación de la sociedad con la naturaleza fue un elemento fundante. Para Heller, la modernidad es funcional y por tanto, escasa de intuición. Señala que “Las formas de vida en la modernidad -si las hay- son pluralistas y fragmentadas, de modo que no podemos entenderlas a través de la pura intuición” (Heller, 1991:27). Al no poder haber intuición, según la propuesta de Heller, la producción del conocimiento supone necesariamente la

consideración del sujeto que se conoce como objeto, por tanto hay una reificación (cosificación). Tanto la intuición como la imaginación sociológica, recogiendo la propuesta de Wrigth Mills, nos da pie para ver a la sociedad como una totalidad. Por tanto requiere ponerse en la frontera para la imaginación, para la intuición, para ver la sociedad en su totalidad de manera crítica. Permite salir del “empirismo atomístico”, que ha servido como un antifaz que oculta las relaciones sociales de poder de la sociedad como un todo, en “una concepción atomística de la vida social: la realidad social aparece como “ámbitos reificadamente diferenciados”, y si a estos órdenes se les busca articular en una totalidad, esta se presenta en términos organicistas o funcionalistas” (Germaná, 2010:217). Quijano señala: “No obstante, el empirismo atomístico no solo se ha mantenido en el debate, sino que ahora ha encontrado una expresión nueva en el llamado posmodernismo filosófico-social”. Más adelante señala:

El poder en el viejo empirismo solo existe como autoridad, en un solo ámbito de relaciones sociales, por definición, dispersas. En el posmodernismo, desde sus orígenes post-estructuralistas, el poder solo existe a la escala de las micro-relaciones sociales y como fenómeno disperso y fluido. No tiene sentido, en consecuencia, para ninguna de tales vertientes del debate, pensar en el cambio de algo llamado “sociedad” en su conjunto y ubicar para eso sus ejes de articulación o los factores de determinación que deben ser cambiados. El cambio histórico sería estrictamente un asunto individual, aunque fueran varios los individuos comprometidos en las micro-relaciones sociales. (Quijano, 2014:298)

Para Quijano, la modernidad colonial se encargó de legitimar la separación de la sociedad con la naturaleza y estructurar un patrón de poder que sea funcional a la acumulación capitalista a costa de la explotación de la naturaleza y sus recursos. En tal sentido, es clave analizar la relación sociedad-naturaleza como una totalidad. Más aún desde los actuales contextos de crisis climática y pandémica. Para ello, se requiere del análisis histórico-estructural de esa relación, pero también de alta intuición e imaginación crítica, que nos

ha sido restringida con esta modernidad. De hecho, esta crisis climática y pandémica es una expresión de la crisis de la modernidad colonial que vivimos.

El distanciamiento entre sujeto y objeto, por un interés de explotación de los recursos naturales, es un proceso cognitivo y también ontológico. La conquista ibérica instala tanto la modernidad como la organización colonial del mundo, como señala Lander:

La conquista ibérica del continente americano es el momento fundante de los dos procesos que articuladamente conforman la historia posterior: la modernidad y la organización colonial del mundo. Con el inicio del colonialismo en América comienza no solo la organización colonial del mundo sino -simultáneamente- la constitución colonial de los saberes, de los lenguajes, de la memoria y del imaginario. (Lander, 2000:6)

En ese sentido, es un proceso cognitivo y al mismo tiempo ontológico porque separa en su ser a las personas de la “naturaleza”. Desde luego que esa relación con la naturaleza es heterogénea ahora y en todo momento⁹⁹. En sus consecuencias actuales, las poblaciones y comunidades indígenas y campesinas tienen distintas apreciaciones y distintos niveles de participación en las acciones colectivas frente al extractivismo y en su relación con la naturaleza, incluso contradictorios, en tanto que esa relación sociedad-naturaleza es muy compleja.

Posiblemente se esté configurando un nuevo escenario en las reflexiones sobre la colonialidad del poder en general y su relación con la naturaleza en lo específico¹⁰⁰. Son reflexiones que vienen madurando en los últimos 500 años. Con la crisis climática y pandémica, los riesgos se expanden a todos los seres

⁹⁹ Se han planteado algunos aportes críticos a la teoría de la colonialidad del poder, como la posible tendencia hacia el dualismo jerárquico y homogeneidad (Rochabrún, 2018), la relación entre la idea de totalidad y la heterogeneidad histórica/estructural (Benzi, 2020:97), su vigencia histórica (Benzi, 2020:94). Para Quijano son temas abiertos, por tanto en permanente contribución teórica.

¹⁰⁰ Por otro lado, se plantea como cuestión que la teoría de la colonialidad del poder es una propuesta que termina un ciclo, que tuvo un tiempo histórico iniciado en el pensamiento crítico latinoamericano de fines del siglo XIX y por las luchas/movimientos sociales y la efervescencia de las izquierdas latinoamericanas de las últimas décadas (Benzi, 2020:94). Además que ese tiempo histórico ha terminado con el inminente colapso de la economía política capitalista (Benzi, 2020:95).

humanos del planeta por su alcance global. Ahora toman la forma de un cuerpo teórico estructurado y al mismo tiempo plantean la des/colonización desde una propuesta de autoridad colectiva que recupera la relación genuina de la sociedad con la naturaleza en su heterogeneidad. Por otro lado, se expande al ámbito de las reflexiones, incluso en el sentido común de las personas, que cada vez más asocian la depredación acelerada de la naturaleza y sus recursos con esta modernidad, más aún en los tiempos de pandemia. Se evidencia un retorno a la naturaleza en los tiempos de crisis climática y pandémica por parte de las comunidades indígenas y comunidades, precisamente porque no se encuentran respuestas en la modernidad que vivimos. El buen vivir, empieza a ser parte del sentido común de las poblaciones que entienden que el consumismo y la forma actual de vivir carece de sentido. La crisis pandémica reafirma los planteamientos de la colonialidad del poder, principalmente en la relación de la acumulación del capital y la explotación de la naturaleza.

Colonialidad del poder sobre la naturaleza

La colonialidad del poder sobre la naturaleza es un campo de reflexión e investigación abierta y en construcción, con diversos aportes. Algunos están utilizando expresiones como “colonialidad de la naturaleza”, “la naturaleza colonizada”, “colonización de la naturaleza”, con énfasis distintos. Cualquiera fuesen los contenidos, fuera de la perspectiva de la colonialidad del poder, quedarían sin una base sólida, por sus aportes en las ideas de totalidad, heterogeneidad-estructural y relaciones de poder. Como señala César Germaná, “la sociedad es considerada como una totalidad histórica, en la medida en que está constituida por diversos órdenes de fenómenos imbricados mutuamente, pero no de manera homogénea, sino en forma conflictiva y contradictoria, constituyendo una estructura de poder social” (Germaná, 2010:213).

Utilizaré en el presente ensayo la expresión: “Colonialidad del poder sobre la naturaleza”. El actual patrón de poder, como un tejido de relaciones sociales, está relacionado con la naturaleza, desde su origen. El interés hacia las indias, hacia el “nuevo continente”, fue por sus recursos naturales, y su explotación

permitió que ese poder se consolidara progresivamente. Ese tejido de relaciones sociales, que es el poder, se construye desde la disputa global por controlar varios ámbitos; uno de ellos es la naturaleza. Al respecto, Quijano señala:

Tal como lo conocemos históricamente, el poder es un espacio y una malla de relaciones sociales de explotación / dominación / conflicto articuladas, básicamente, en función y en torno de la disputa por el control de los siguientes ámbitos de existencia social: (1) el trabajo y sus productos; (2) en dependencia del anterior, la “naturaleza” y sus recursos de producción; (3) el sexo, sus productos y la reproducción de la especie; (4) la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento; 5) la autoridad y sus instrumentos, de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios (el subrayado es nuestro). (Quijano, 2014:289)

Alimonda (2011:47-54) plantea siete elementos para el abordaje de la “colonialidad de la naturaleza”:

1) La subordinación de la naturaleza para explotarla, 2) radicalidad de la colonización de la naturaleza y de los humanos; 3) la asociación de la diversidad biológica con los espacios territoriales indígenas, 4) la implicación de la clasificación racial en la pérdida de los conocimientos tradicionales, 5) la devastación de los recursos naturales, 6) la destrucción de formas productivas autónomas, y 7) las pretensiones de la globalización como imposición de una modernidad. (Alimonda, 2011)

De manera general, Quijano señala que el patrón de poder se organizó sobre la clasificación social, sobre la estructura institucional asociada a lo anterior, sobre los espacios generados de dominación funcionales, y sobre el conocimiento. Esa clasificación social estuvo íntimamente asociada a la naturaleza y sus recursos. La jerarquización por el color de la piel estuvo vinculada a la idea que un segmento de estas poblaciones eran también recursos naturales sin alma y factibles de explotación sin piedad. Por tanto, la

reclasificación social jerárquica de la población está asociada al interés de la explotación de la naturaleza y sus recursos.

Los “indígenas” al ser considerados como una raza inferior, todo su entorno, sea su religión, su relación con la naturaleza, sus conocimientos médicos, también pasaron a ser considerados como arcaicos, primitivos, tradicionales, premodernos, como lo señala Lander:

Una forma de organización y de ser de la sociedad, se transforma mediante este dispositivo colonizador del saber en la forma "normal" del ser humano y de la sociedad. Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son transformadas no solo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento anterior del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. (Lander, 2000:10)

Ambos procesos están asociados, lo social con lo natural, desde una lógica de acumulación de capital e imposición. Es decir, el patrón de poder colonial tiene dos elementos que se nutren entre ellos, el control de la naturaleza con sus recursos para explotarla y la reclasificación racial de la sociedad para dominarla. Esta articulación “racial/dominación-naturaleza/explotación”, fue el germen del patrón de poder colonial. La explotación de los recursos naturales asociada a la jerarquización racial de la sociedad para darle consistencia al naciente capitalismo colonial. Para Alimonda, se trata de un biopoder sobre la naturaleza, es decir, que actúa sobre los espacios y sobre los humanos:

El proyecto moderno implicó siempre el ejercicio de un biopoder sobre la naturaleza, entendido como poder sobre los espacios físico geográficos, los suelos y los subsuelos, los recursos naturales, flora y fauna, el aprovechamiento de las condiciones climáticas, pero también poder sobre los cuerpos humanos subalternizados por la dominación. (Alimonda, 2011:52)

Las relaciones sociales están mediadas por la naturaleza de manera compleja en la historia. Sin embargo, se ha establecido una “línea divisoria entre los humanos y los objetos y seres no humanos” (Nugent, 2006), se ha “desespiritualizado” (Lander, 2000:5). Esa mediación fue alterada por las ciencias modernas al legitimar la separación del sujeto con el objeto, es decir, del sujeto que conoce con el objeto materia de investigación. La epistemología de la modernidad legitimó la separación de las relaciones sociales con la naturaleza. La naturaleza como una entidad externa a las relaciones sociales. Las ciencias positivas otorgaron al ser humano como el emperador del conocimiento. En ese sentido, se separan las ciencias sociales de las ciencias naturales. Las relaciones sociales terminaron excluyendo a la naturaleza en su interacción. Ese distanciamiento implicó todos los ámbitos de la vida humana, como la medicina, la cultura, el arte, el trabajo. Alimonda señala que la naturaleza se redujo a la definición de “tierra”, recuperando los aportes de Karl Polanyi sobre la Gran Transformación, señala que:

La naturaleza, vinculada por todas partes con la vida de la sociedad, fue transformada apenas en “tierra”. Y con este movimiento se desarticulan equilibrios sociales constituidos durante siglos, que otorgaban sentido e identidad a los individuos, y que estaban en el fundamento de los imaginarios sociales. (Alimonda, 2011: 37)

La manera de generar conocimiento, separando al hombre en su interacción con la naturaleza no es casual. El conocimiento está en relación con las relaciones de poder. Su neutralidad no tiene sustento. Incluso, va más allá del plano cognitivo, esa separación fue un gran cambio y por cierto muy exitoso.

El patrón de poder que viene con la modernidad conduce el conocimiento hacia la segmentación entre las relaciones sociales y el mundo natural. El objeto de conocimiento es excluyente al sujeto que lo conoce. Esa ruptura de las relaciones cercanas entre los humanos y la naturaleza tiene como propósito controlar la naturaleza. Utilizar el conocimiento para favorecer el desarrollo capitalista, viene acompañado del intento persistente de la ruptura en la relación cultural entre el hombre y la naturaleza, que no es solamente una relación de conocimiento, es también cultural y religiosa. Está presente

un dilema cultural y moral que se intenta fragmentar para legitimar la explotación de la naturaleza y sus recursos. Recientemente recupera su espacio en las propuestas sobre los “derechos de la naturaleza” y desde los sistemas internacionales de derechos humanos.

En ese sentido, es el control de la “subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, incluido el conocimiento”. Para la actual modernidad, la explotación de la naturaleza fue su supervivencia y posterior consolidación. La intersubjetividad puede ser anulada, modificada o conservada. En este caso, alterar la manera de generar conocimiento tiene el propósito de anular o modificar la intersubjetividad entre la vida social y la naturaleza.

Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder, en esa centuria no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton), desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza y entre aquellas respecto de esta, en especial la propiedad de los recursos de producción. (Quijano, 2014:286)

En esta nueva etapa del patrón global de poder, con un capitalismo industrial y financiero, la explotación de los recursos naturales es más intensa y con efectos más perversos. Los efectos de la “desnaturalización” de la sociedad alcanzan un nivel global con la crisis climática por el calentamiento global. La amenaza es ahora global. La clasificación social basada en la jerarquización racial también tiene dimensiones globales. En tal sentido, la teoría de la colonialidad de poder, tiene una dimensión planetaria. Sus contenidos son enarbolados no solamente por las acciones colectivas de resistencia social, sino también por el sentido común ciudadano.

Y, sobre esa base, el Capitalismo Colonial / Global practica una conducta cada vez más feroz y predatoria, que termina poniendo en riesgo no solamente la sobrevivencia de la especie entera en el planeta, sino la

continuidad y la reproducción de las condiciones de vida, de toda vida, en la tierra. Bajo su imposición, hoy estamos matándonos entre nosotros y destruyendo nuestro común hogar. (Quijano, 2014:855)

Una de las expresiones centrales del actual patrón de poder es precisamente la crisis climática. Como señala Aníbal, la crisis climática es el resultado de las tendencias predatorias del nuevo capitalismo industrial-financiero.

Desde esta perspectiva, el llamado “calentamiento global” del clima en la tierra, o “crisis climática”, lejos de ser un fenómeno “natural”, que ocurre en algo que llamamos “naturaleza” y separado de nosotros como miembros de la especie animal Homo Sapiens, es el resultado de la exacerbación de aquella desorientación global de la especie sobre la tierra, impuesta por las tendencias predatorias del nuevo Capitalismo Industrial / Financiero dentro de la Colonialidad Global del Poder. En otros términos, es una de las expresiones centrales de la crisis raigal de este específico patrón de poder. (Quijano, 2014:855)

Otro de los ámbitos asociados al control de la naturaleza y sus recursos de producción es la autoridad. Los recursos naturales no están sueltos, están asociados a la autoridad de los Estados-Nación en surgimiento. En tal sentido, los Estados-Nación asumen a la naturaleza como objeto de explotación para sostener la economía global y también para sostenerse a sí misma. En ese sentido, hegemoniza un discurso. El Estado-Nación que se construyó no escapó de esa situación. Los espacios de dominación que se fueron configurando permitieron la hegemonía de los actores vinculados directamente al capital.

Progresivamente esta articulación sociedad-naturaleza se impone en la construcción de los Estado-Nación y se legitima cognitiva, ontológica y socialmente. Quijano, señala de manera específica y directa que las tres instituciones centrales del poder capitalista que contribuyeron con la colonialidad del poder son la empresa, el Estado-Nación y la familia burguesa (Quijano, 2014:614). La jerarquización social de las gentes y su estigmatización de los “indígenas” como un objeto de explotación fue el escenario más

adecuado para el surgimiento de espacios de dominación que se hizo “moderno” sobre esas bases.

La autoridad del Estado-Nación se construye de esa manera, no tiene en su origen la agenda de la naturaleza y del planeta que proteger, por el contrario. La construcción del Estado-Nación está asociada al patrón de poder que favoreció al capitalismo global, y ahora se ha intensificado en las últimas décadas.

La autoridad comunal y el buen vivir

La explotación de los recursos naturales desde esta modernidad, está encontrando resistencias, principalmente desde las comunidades campesinas e indígenas. Estas resistencias reciben los embates de la hegemonía del capital y de los Estados-Nación que la protegen.

Una de las caras de las pugnas por el control de los recursos naturales, es la heterogénea resistencia social de las comunidades indígenas y campesinas. La otra cara es la hegemonía del capital asociada al Estado-Nación. En perspectiva, una tiene en su esencia la cara de la racionalidad histórica y la otra es la cara de la racionalidad instrumental. En tal sentido, las resistencias tienen un alto potencial de esperanzas como semillas de algo distinto, en tanto que tienen en sus bases formas organizativas de autoridad comunal.

Las resistencias a la imposición de una manera de pensar y actuar sobre la naturaleza de las empresas extractivas y de los Estados-Nación que la protegen se constituyen en gérmenes de otra manera de pensar, actuar y vivir. Estas prácticas sociales vinculadas con la comunidad son desarrolladas por Quijano como propuesta de des/colonialidad del poder:

f. la tendencia de asociación comunal de la población mundial, a escala local, regional o globalmente, como el modo de producción y gestión directas de la autoridad colectiva y, en ese preciso sentido, como el más eficaz mecanismo de distribución y redistribución de derechos, obligaciones, responsabilidades, recursos, productos, entre los grupos y sus individuos, en cada ámbito de la existencia social, sexo, trabajo, subjetividad, autoridad colectiva y co-responsabilidad en las relaciones

con los demás seres vivos y otras entidades del planeta o del universo entero. (Quijano, 2014:622)

La propuesta de buen vivir surge precisamente desde los pueblos indígenas, los cuales están vinculados profundamente con la naturaleza.

Quijano ve en los movimientos “indígenas” y “afrolatinoamericanos” las fuerzas sociales que han comenzado a cuestionar el patrón de poder moderno/colonial y a construir una racionalidad alternativa, un nuevo sentido histórico de la existencia social, orientada a la democratización de las relaciones sociales materiales e intersubjetivas. (Germaná, 2010:218)

En tal sentido, estas resistencias, en medio de su complejidad, están relacionadas con la naturaleza y desde ahí se profundizan las propuesta del buen vivir. Ese nuevo movimiento de la sociedad tiene los gérmenes del buen vivir y lleva consigo su propia heterogeneidad histórico/estructural¹⁰¹. Esas distintas formas de entender y asumir la vida social, incluso encuentra sus propias pugnas. En el plano político no encuentran convergencias. Esa es precisamente la heterogeneidad y complejidad del proceso, que Quijano resalta y lo plantea como temas abiertos. Esa heterogeneidad histórica-estructural seguirá dando elementos reflexivos sobre la colonidad del poder y la idea de totalidad.

Estamos, por eso, caminando en la emergencia de una identidad histórica nueva, histórico / estructuralmente heterogénea como todas las demás, pero cuyo desarrollo podría producir una nueva existencia social liberada de dominación / explotación / violencia, lo cual es el corazón mismo de la demanda del Foro Social Mundial: *Otro Mundo es Posible*. En otros términos, el nuevo horizonte de sentido histórico emerge con toda su heterogeneidad histórico / estructural. (Quijano, 2014:859)

¹⁰¹ Quijano, al referirse a la heterogeneidad histórica y estructural señala: “proviene de historias específicas y de espacios tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no solo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo” (Quijano, 2014, pág. 291).

Algunos retos de la nueva relación sociedad-naturaleza, como exigencias de la des/colonización del poder, en el plano de la epistemología son complejos, como superar la especialización mediante la amplificación del conocimiento, con una nueva “ecología” que supere el detalle y la focalización desmedida, como si no hubiese relaciones entre las cosas y los hechos, como si fuesen fenómenos aislados. Por otro lado, que vaya más allá de la separación del sujeto con el objeto, mediante la intersubjetividad del conocimiento donde la persona sea sede y al mismo tiempo agente en su relación con la naturaleza; y finalmente superar la dualidad sociedad-naturaleza con la comunicación de las ciencias sociales con las ciencias naturales (Germaná, 2010:218-220).

Las exigencias están dadas para pasar de la propuesta de “desarrollo” de esta modernidad hacia la propuesta del buen vivir. Esto supone que no puede concebirse la vida como un eterno progreso, tal como lo plantea la perspectiva del desarrollo, y por tanto, las personas tienen que esforzarse para conseguir algo mejor cada día. El buen vivir, como propuesta abierta y en construcción, plantea otras forma de construir el hábitat en este momento de crisis climática y pandémica, “la propuesta de Bien Vivir es, necesariamente, una cuestión histórica abierta que requiere ser continuamente indagada, debatida y practicada” (Quijano, 2014:859).

Bibliografía

Alimonda, H. (Coordinador). (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología Política y Minería en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo, hacia una nueva modernidad*. España: Ediciones Paidós.

Benzi, D. (2020). “Colonialidad del poder e historia global: cuestiones abiertas (Homenaje a Aníbal Quijano)”. *Revista Latinoamérica* N° 71. México.

Germaná, C. (2010). “Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano”. En revista *Nómadas* (Col), núm. 32, abril, 2010, pp.211-221. Bogotá-Colombia.

De Sousa, B. (2006). "Hacia una sociología de las ausencias y una sociología de las emergencias". En *Conocer desde el Sur*. UNMSM, Programa de Estudios sobre Democracia y Transformación Global. Lima, Perú.

Dussel, E. (2000). "Europa, modernidad y eurocentrismo". *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Héller, A. (1991). "La sociología como desfetichización de la modernidad". En *Debates en Sociología* N° 16. Lima, Perú: PUCP.

Lander, E. (Comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Mignolo, W. (1996). "Posoccidentalismo: Las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de áreas". *Revista Iberoamericana*. Vol. LXII, Números 176-177, julio y diciembre de 1996; 679-696.

Nugent, G. (2006). "Elencos ingeniosos: que todo parezca igual para que todo cambie". En Toche, Eduardo (compilador); *Perú Hoy, Nuevos rostros en la escena nacional*. Lima, Perú: DESCO.

Polo, M. (2004). *La morada del hombre, ensayos sobre la vida ética*. Lima, Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Entre el poder y la utopía: Derechos humanos en el pensamiento de Aníbal Quijano

Francisco López (México)

Resumen

En el presente trabajo se ofrecen algunas reflexiones teóricas y filosóficas en torno a la temática de derechos humanos a partir de una reconstrucción de lo que Aníbal Quijano esbozó en torno a dicho asunto. Para ello también será necesario recuperar otros aportes teóricos del autor, así como otros provenientes de otras voces nuestramericanas como Ignacio Ellacuría, Franz Hinkelammert, Arturo Rico Bovio.

Palabras clave

Derechos humanos, modernidad, colonialidad, poder, corporalidad, democracia.

Abstract

This paper offers some theoretical and philosophical reflections on the issue of human rights based on a reconstruction of what Aníbal Quijano outlined on this matter. For this, it will also be necessary to recover other theoretical contributions from the author, as well as others from other voices in our America such as Ignacio Ellacuría, Franz Hinkelammert, Arturo Rico Bovio.

Key Words

Human rights, modernity, coloniality, power, corporality, democracy.

El sociólogo peruano Aníbal Quijano Obregón dedicó pocas líneas para discurrir en torno a derechos humanos; sin embargo, sus aproximaciones resultan sugerentes debido a la relación que establece entre estos derechos con otras categorías de su sistema teórico. A partir de ciertas intuiciones que el sociólogo peruano esbozó en su breve texto *Poder y derechos humanos*¹⁰²

¹⁰² Aníbal Quijano Obregón, “Poder y derechos humanos”, en Carmen Pimentel Sevilla (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos*, CECOSAM, Lima, 2001, pp. 9-25.

en el presente trabajo se procura incitar a la reflexión en torno a estos derechos. Sin embargo, para tal labor también será necesario acudir a otros textos, tanto del mismo autor como de otras voces nustramericanas que puedan nutrir la discusión.

Crítica hacia derechos humanos

No son pocas ni desconocidas sospechas emitidas hacia la figura que conocemos como derechos humanos, sus instituciones, entramados normativos y discursos que les orbitan. Hay quienes cínicamente los desprecian porque representan escollos a las pretensiones de mercantilizar todo o de generar regímenes autoritarios en aras de una presunta seguridad nacional. También hay quienes desde posturas comprometidas con causas populares y de emancipación desconfían de estos derechos por diversos motivos. En el ámbito académico crítico está el filósofo Alain Badiou¹⁰³, quien señala su carácter universalista y occidentalizante. En un tono muy similar, el teólogo y economista Brewster Kneen argumenta que con la expansión del “lenguaje de derechos” se ha perdido otro tipo de racionalidades más eficaces para resolver las necesidades humanas, además que en estos impera la simulación y un afán individualista¹⁰⁴.

No obstante, desde otras apuestas teóricas como la crítica jurídica latinoamericana o las teorías críticas de derechos humanos, si bien reconocen que la figura de derechos humanos puede servir para fines de dominación y colonización, también se insta por adoptar posicionamientos que empleen el discurso y la praxis de derechos humanos con afán de transformación en favor de las mayorías desfavorecidas.

Frente a las posturas que consideran la figura de derechos humanos como un producto por esencia imperial, burgués o colonial, lo que en estas líneas se propone es que Quijano participa de las posiciones que comprenden la existencia de un uso ambivalente de estos derechos. Es decir, es posible la recuperación y resignificación de estos derechos con un afán de liberación.

¹⁰³ Alain Badiou, *La ética*, Herder, Ciudad de México, 2017.

¹⁰⁴ Brewster Kneen, *La tiranía de los derechos*, Cienflores, Buenos Aires, 2013.

Pero antes de pasar a dicha propuesta, es necesario transitar por el marco en el que emergen y se despliegan tales derechos.

Modernidad ambivalente

El tema de la *modernidad* resulta ser en la obra total del sociólogo uno de sus aportes más emblemáticos y retomados. Ello de la mano con su propuesta de la *colonialidad del poder*. Para el autor la modernidad es un proceso histórico que se origina con la invasión y colonización de la Amerindia por parte de las potencias europeas. Se trata de una modalidad histórica que incorpora elementos propios de momentos previos, pero posibilita un nuevo conjunto de relaciones sociales, materiales e intersubjetivas y que tienen como conflicto central la liberación humana¹⁰⁵.

Gracias a este acontecimiento se configura el primer patrón de poder auténticamente mundial, mismo que será definido por Quijano en muchos textos como *colonialidad del poder*¹⁰⁶. Este nuevo patrón de poder tiene entre sus principales características que con su irrupción se crea la noción de “raza”, misma que se instrumenta como un dispositivo de jerarquización y clasificación de la población global en distintas formas de trabajo a partir de atributos supuestamente biológicos.

Modernidad y colonialidad son procesos simultáneos y requieren del racismo estructural para constituirse. Asimismo, la apertura del Atlántico, la integración de distintas formas de trabajo (esclavitud, servidumbre, trabajo salarial, etc.) y el saqueo de riquezas obtenidas de las Américas (y posteriormente provenientes de Asia y África) por parte de las potencias europeas son factores que posibilitan el auge del capitalismo. A pesar de que la modernidad es un evento global donde América participa activamente en su constitución, justamente debido a esas dinámicas de sometimiento y subalternización es que la modernidad se despliega de formas muy distintas en los territorios coloniales y los metropolitanos. Dinámicas de desigualdad

¹⁰⁵ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, p. 792.

¹⁰⁶ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social” en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, p. 285.

social que perviven hasta hoy en día, aunque el colonialismo haya sido formalmente clausurado.

En este sentido, es de suma relevancia apuntar que reducir y equiparar modernidad con colonialidad y capitalismo nos impide comprender su condición dinámica y contradictoria. Aníbal Quijano tiene claro que equiparar la modernidad con mera dominación y explotación representa un grave error. El peruano argumenta que la racionalidad moderna se trata de un fenómeno que dista de configurarse de manera homogénea y total. Se identifican en su interior dos racionalidades: la instrumental y la histórica. La primera de corte utilitarista y dominante, la segunda vinculada con las promesas de igualdad, libertades sociales y solidaridad. Enfocó cierta parte de su interés en problematizar la configuración de los ámbitos sociales públicos y privados a partir de las dinámicas de este par de racionalidades. Insta a no confundir el rechazo a la lógica instrumental, con el descrédito total hacia las promesas liberadoras de la modernidad. Incluso tilda de oscurantista a ese tipo de posturas¹⁰⁷.

Incluso complejiza esta visión para hablar no solo de racionalidades, sino de complejos o conglomerados aspiracionales que entran en tensión antagónica. La racionalidad instrumental, en conjunto con el individualismo, queda adherida con el complejo del capital, desde el cual se opta por un uso de conocimiento utilitarista y jerárquico. La racionalidad histórica y la igualdad social entran en el marco del complejo del trabajo que cuestiona constantemente la racionalidad por sus fines y medios. Quijano considera que la historia de la modernidad podría ser entendida como confrontación entre estos dos conglomerados. Sin embargo, el conglomerado con mayor hegemonía ha sido el primero¹⁰⁸.

¹⁰⁷ A. Quijano, “Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano”, en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 711-724.

¹⁰⁸ A. Quijano, “Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas”, en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 614-615.

No obstante, a pesar de las agudas críticas que Quijano enarbola hacia la modernidad, sobre todo en su despliegue actual, no la condena ni desacredita por completo, sino que se interesa por reivindicar su vertiente liberadora.

Comúnmente se suele concebir que aquello que hoy por hoy entendemos como derechos humanos se trata de una producción burguesa y capitalista, cuyas tradiciones remiten a los eventos fundantes de la revolución inglesa, la independencia estadounidense y la revolución francesa. Sin embargo, hay que atender al hecho que estos derechos no pudieron surgir sin el derecho subjetivo (que es previo a dichas revoluciones) y se configuran como tales con el despliegue de la modernidad. Ello conduce a plantear que, más que deberle su origen puramente al ascenso burgués, derechos humanos son una producción moderna con las contradicciones y ambivalencias que ello implica. Derechos humanos se sitúan dentro de la tensión mencionada entre la razón instrumental y la razón histórica.

El concepto de poder social como marco de derechos humanos

Para Aníbal Quijano el poder es la articulación de tres elementos: la dominación, la explotación y el conflicto. Define la dominación como el control que cierto grupo de personas ejerce sobre el comportamiento de otras personas. Es la condición básica del poder, y se trata del elemento más general de toda relación de poder. Por su parte, la explotación es la extracción de un beneficio a partir del trabajo de otra persona, sin retribuirle justamente. La condicionante de la explotación es la dominación. Finalmente, el conflicto es el enfrentamiento de ciertas personas hacia condiciones concretas de explotación y, ultimadamente, de dominación. Para que sea radical, esta acción debe buscar modificar o destruir los recursos e instituciones que posibilitan la dominación¹⁰⁹.

Consecuentemente, el autor señala como una constante de la humanidad la continua disputa por el control de lo que define como *ámbitos o áreas vitales de la existencia social*, las cuales son: 1) el trabajo; 2) el sexo; 3) la autoridad colectiva o pública; y 4) la subjetividad y las relaciones intersubjetivas -aunque

¹⁰⁹ A. Quijano, "Poder y derechos humanos", *óp. cit.*, pp. 19-20.

posteriormente menciona una quinta área, misma que es dependiente del trabajo: 5) la “naturaleza”¹¹⁰-. Cada una con sus respectivos recursos y productos. Además, estos ámbitos están vinculados e interrelacionados entre sí, lo que ocurre en alguno tiene repercusiones en los otros.

La relación de la tríada dominación/explotación/conflicto por el control de cada una de las áreas de la existencia vital es lo que Quijano define como *poder social*¹¹¹. El peruano sostiene que en la historia humana las relaciones de poder son una constante, las cuales existen siempre con la presencia de estos tres elementos, aunque sus implicaciones y repercusiones son variables.

Con respecto al momento moderno, el autor especifica que a partir de entonces en cada área surgen distintas instituciones hegemónicas de control: 1) en el caso del trabajo en la modernidad es la empresa capitalista; 2) para el sexo son la familia burguesa y la prostitución; 3) para la autoridad colectiva, que en la modernidad es autoridad pública, es el Estado-nación; 4) en el caso de la subjetividad y las relaciones intersubjetivas es lo que se denomina *eurocentrismo*¹¹².

Es importante mencionar que el control que se busca en estos ámbitos vitales antes que ejercerse en las instituciones y estructuras, ocurre en las conductas y relaciones. Quijano aclara que dichas imposiciones no están libres de violencia, no obstante, las posibilidades de cambio, resistencia y conflicto nunca dejan de estar presentes.

Conviene detenerse en este último punto. Así como con la modernidad surge un específico patrón de poder global, también surge un patrón cognitivo que ha fungido como una particular perspectiva de conocimiento. Este es el eurocentrismo¹¹³. Dicho elemento es fundamental para “naturalizar” las relaciones de dominación y explotación basadas en la categoría “raza”, ya que impone una visión lineal de la historia donde las potencias occidentales

¹¹⁰ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *óp. cit.*, p. 289.

¹¹¹ *Ibidem.*, pp. 15 y ss.

¹¹² *Ibidem.*, pp. 12 y 13.

¹¹³ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *óp. cit.*, pp. 800-802

resultan ser superiores y las que queden fuera se les tilda de inferiores o atrasadas.

Aunque las imposiciones ejercidas en los ámbitos vitales no están libres de violencia, su éxito radica en que para ser perdurables, se valen de cierta aceptación consentida, aun de quienes se ven desfavorecidos por las dinámicas de dominación y explotación en dichas áreas vitales¹¹⁴. Asimismo, Quijano no circunscribe la influencia del eurocentrismo exclusivamente a los campos de la academia o las ciencias (donde sí impactan y de forma muy profunda), sino que, al también modular otros aspectos epistémicos como la memoria y el conocimiento, resulta un elemento clave para en buena medida configurar la subjetividad y las relaciones entre sujetos¹¹⁵. De este modo, aunque el colonialismo político ha sido formalmente clausurado en buena parte del mundo, se perpetúan relaciones de dominación colonial, y ello es en buena medida por la colonización de los imaginarios¹¹⁶.

Haber explicitado la ambivalencia de las racionalidades modernas y la tríada del poder social permite acceder a la problematización que Aníbal Quijano presenta en torno a derechos humanos. En los apartados que restan se desarrollan algunas cuestiones que Quijano esbozó en torno a estos derechos.

Uso ideologizado de derechos humanos

Así como otras voces nustramericanas, Quijano denuncia que cierta concepción de derechos humanos (en este caso una versión reducida y eurocéntrica) ha sido instrumentalizada por potencias globales para golpetear, o bien con un afán de justificar cierto ejercicio de dominación.

En la misma tesitura, para el filósofo y teólogo vasco-salvadoreño Ignacio Ellacuría la figura de derechos humanos frecuentemente ha sido utilizada como una herramienta para legitimar el *statu quo* en donde la libertad y la opulencia de pocas personas es posibilitada por la no libertad y la restricción

¹¹⁴ A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *óp. cit.*, p. 287.

¹¹⁵ A. Quijano, “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina” en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 637-638.

¹¹⁶ Quijano Obregón, Aníbal, “Colonialidad y modernidad-racionalidad”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2019, p. 105.

de satisfacción de necesidades de la mayoría: “A veces se impone la muerte a muchos para que la vida de unos pocos pase de la necesidad a la superfluidad”¹¹⁷. Ello es debido al uso ideologizado de los mismos derechos que se manifiesta en las proclamas de cierta universalización de derechos humanos que resulta ser abstracta y ambigua. Misma que, además, ha conducido a ocultar realidades de desventaja estructural para las mayorías populares.

Cuando se habla de un uso “ideologizado de derechos humanos” no se refiere a que lo deseable sea que estos derechos se empleen de forma neutral, imparcial o apolítica (asunto improcedente, porque estos, desde su origen, carecen de alguna de estas características). Por el contrario, el uso ideologizado refiere a cuando sirven como instrumentos de legitimación de determinados órdenes sociales de dominación empleando para ello la deformación y el ocultamiento de la realidad.

En relación con la temática de la ideologización, el también filósofo y teólogo germano-costarricense Franz Hinkelammert formula lo que nombra como la “inversión ideológica de derechos humanos”, la cual define como la violación sistemática de derechos humanos en nombre de los mismos derechos humanos, y señala que ha sido un proceso de larga data de carácter inexorable para la consolidación del ascenso de la burguesía. Al respecto afirma: “Occidente conquistó el mundo, destruyó culturas y civilizaciones, cometió genocidios nunca vistos; no obstante, todo lo hizo para salvar los derechos humanos”¹¹⁸.

En un detallado análisis, Hinkelammert identifica al filósofo inglés John Locke; se trata de uno de los principales exponentes de la inversión ideológica de derechos humanos. Consecuentemente, Hinkelammert da cuenta de los argumentos de Locke que, en nombre del género humano, enarboló para legitimar la colonización de los territorios de Norteamérica por parte del

¹¹⁷ Ignacio Ellacuría Beascochea, “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”, en *Escritos filosóficos*, Tomo III, UCA, San Salvador, 2001, pp. 441.

¹¹⁸ Franz Josef Hinkelammert, “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y los termidores de la modernidad”, en *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, Akal. Ciudad de México, 2018, p. 107

imperio inglés. En palabras del autor: “Locke derivó la esclavitud, el exterminio de los pueblos indígenas y la colonización del mundo como exigencia de los propios derechos humanos”¹¹⁹.

Esta dinámica de inversión de derechos humanos no se trata de un pasaje circunscrito únicamente al proceso de colonización territorial de lo que ahora conocemos como Estados Unidos; más bien se trata de una técnica frecuente (“ideologización” en términos de Ellacuría) en distintos episodios de golpes de Estado, invasión o “intervención humanitaria”.

Es valiosa la denuncia que Quijano intuye y Ellacuría y Hinkelammert desarrollan en torno al uso ideologizado (o inversión ideológica) de derechos humanos. Sin embargo, los tres autores encuentran que, antes de descartar esta figura de derechos es posible reformularla, pero para ello habrá que ampliar sus alcances y entendimiento.

Derechos humanos y la recuperación del cuerpo

Aníbal Quijano también denuncia la forma en que se le ha otorgado un uso discursivo a derechos humanos en los que se les ciñe a la integridad corporal y la vida de las personas. No es que considere que este hecho por sí mismo sea intrascendente; al contrario, la reconoce como una actividad muy valiosa en la defensa de la corporalidad, sobre todo en regímenes donde permean la tortura y la violencia.

En la situación que Quijano analiza, los derechos vinculados a la defensa de la vida y la integridad corporal pareciese que son los únicos, al menos discursivamente, mientras que otros derechos “políticos”, “sociales”, “económicos”, “culturales” (y ahora se añadiría también “ambientales”) quedan en un segundo plano.

Esta visión reduccionista, de cuño eurocéntrico, proviene por un lado de separar la corporalidad de las áreas de la existencia vital; y, por el otro, de la concepción dualista y jerarquizada entre el cuerpo y la razón (o “espíritu”), que es propia del eurocentrismo.

¹¹⁹ *Ibidem.*, p.134.

Para Aníbal Quijano el cuerpo es donde se materializan las implicaciones concernientes a la tríada dominación/explotación/conflicto y los ámbitos vitales de existencia¹²⁰. Asimismo, las violencias que se producen desde estos ámbitos repercuten ultimadamente en los cuerpos. La colonialidad del poder es un orden social que pretende fundamentarse en diferencias corporales, que configura subjetividades y que determina afectaciones en los cuerpos.

Para el autor, la diferenciación entre el cuerpo y el no-cuerpo -llámesele “alma”, “espíritu”, “psique”- es una constante en muchas culturas y civilizaciones. Sin embargo, es hasta el auge de la modernidad-colonialidad (en conjunto al pensamiento eurocéntrico que conlleva) que se comienza a considerar a ambos elementos como separables e independientes. Antes del momento moderno era común considerar lo corporal y lo no-corporal en permanente co-presencia. Una vez hecha tal distinción, el “alma” -misma que posteriormente sería desplazada la noción de “razón”- fue privilegiada y convertida en sujeto, mientras que el cuerpo sufrió un detrimento al considerársele un objeto. Al cuerpo se le supuso como más próximo a la naturaleza, mientras que la razón rompía con esta para abrir paso a la civilización.

Ello no quedó en meras especulaciones, sino que generó dinámicas y prácticas muy concretas. Esta noción dicotómica -en donde la razón y la civilización son sujetos, mientras que el cuerpo y la naturaleza son objetos- ha servido para legitimar dominaciones, explotaciones y exclusiones hacia diversos conjuntos humanos por considerárseles no racionales¹²¹.

Asimismo, “la corporalidad es el nivel decisivo de las relaciones de poder”¹²², por lo que con la instrumentalización del dispositivo de la “raza” en los imaginarios, se naturalizan las relaciones de dominación y explotación con base a determinadas características corporales.

Se trata de un hecho paradójico. Por un lado, se enfatiza en derechos vinculados de una forma más explícita con el cuerpo, pero, por el otro, este al

¹²⁰ A. Quijano, “Poder y derechos humanos”, *óp. cit.*, p. 21.

¹²¹ A. Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, *óp. cit.*, pp. 804-805.

¹²² A. Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”, *óp. cit.*, p. 324.

ser pensado como un objeto queda escindido de las áreas de existencia vital. El hecho de preocuparse por el cuerpo como un ente atomizado, deviene una despolitización del conjunto de derechos. Mientras se siga concibiendo que las condiciones de dominio y explotación son naturales y no históricas, aunque se abogue por la defensa de la integridad corporal, esta demanda tendrá un alcance muy acotado.

Aunque no lo diga de forma expresa, Quijano apuesta por una perspectiva amplia de derechos humanos, ya que no se centra únicamente en las acciones posviolatorias en referencia a tales derechos, sino en modificar la correlación en el poder social para evitar en lo posible violaciones a derechos humanos.

Quijano opta por una radicalización de derechos humanos más allá de la perspectiva liberal, y para ello será necesario recuperar la dimensión corporal del ser humano que, desde el eurocentrismo, ha sido despreciada.

En sintonía con las críticas enarboladas por Aníbal Quijano, el filósofo mexicano Arturo Rico Bovio señala la existencia de lo que él llama “alienación corporal”. Ello debido a que: “la vivencia de la conquista y de la colonización distorsionó nuestra imagen de nosotros mismos”¹²³. En la alienación de los cuerpos humanos estos son concebidos como posesiones, lo cual ha servido para la vocación de colonización, exclusión y explotación a través de los procesos de inversión de derechos humanos.

Para Rico Bovio las nociones de cuerpo y corporeidad han sido muy abandonadas y denostadas dentro de la filosofía occidental, y afirma que: “no ‘tenemos’ un cuerpo, sino que ‘somos un’ cuerpo”¹²⁴. Dicho planteamiento tiene consecuencias sumamente sustanciales; primeramente, implica abandonar la noción del cuerpo como posesión o vehículo -que a la larga se puede convertir en mercancía-; y, en segundo lugar, el cuerpo es reivindicado

¹²³ Arturo Rico Bovio, “Una utopía del cuerpo para América Latina”, en Horacio Cerutti-Guldberg y Rodrigo Páez Montalbán (coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de la utopía*, UNAM/Plaza y Valdés, México, 2003, pp. 91-92.

¹²⁴ A. Rico Bovio, “El cuerpo recuperado: la meta utópica”, en Horacio Cerutti-Guldberg y Jussi Pakkasvirta (coords.), *Utopía en marcha*, Abya Yala, Quito, 2009, p. 358.

como soporte y propulsor de la dignidad. Hay una transición del cuerpo-objeto al cuerpo-sujeto.

El cuerpo es entonces visto como la totalidad de lo que somos, lo cual condensa múltiples planos; Rico menciona cuatro: físico, biológico, social y psíquico¹²⁵. Por lo tanto, dicha noción del cuerpo no se limita a la entidad psico-orgánica del individuo humano, sino que tiene otros alcances. De tal manera que, además del “cuerpo que somos”, Rico concibe a las sociedades, sus productos y elementos como cuerpos sociales. Para el autor, un cuerpo social es: “(...) en primer término, un múltiple sistema regulador de las relaciones de los cuerpos humanos, las cuales se llevan a cabo dentro de un espacio que funge como su lugar de ejercicio” (Rico, 2010, p. 144).

Lo que busca el autor es romper la visión solipsista del sujeto individual abstracto y comprender que las sociedades son más que la suma de sus elementos, mismos que actúan de forma dinámica e integrada.

En defensa de su noción de “cuerpos sociales” Rico Bovio afirma que: “Las sociedades no son reductibles a sus componentes, pues sobreviven al cambio de sus integrantes y desarrollan productos colectivos transindividuales como la cultura y la identidad”¹²⁶. En este sentido, derechos humanos son una producción de dicho cuerpo social, y no la invención de sujetos supuestamente individuales. En su formulación se recogen las demandas de diversos sectores del cuerpo social y en la praxis se pretende reivindicarlas.

Del mismo modo, dicha propuesta no cae tampoco en lo colectivista que consideraría a cada individuo como intercambiable e incluso sacrificable, con tal de conseguir un bien colectivo. Al contrario, Rico Bovio enfatiza que el cuerpo resulta ser un aspecto imprescindible para la vida humana individual. Además, aunque si bien es cierto que el “cuerpo social” sobrevive después de la pérdida de sus miembros individuales, no es que estos puedan ser desechables. Se le da valor a cada persona individual como un ser singular y sus particularidades ya sean étnicas, sexuales y de cualquier otro tipo, son valoradas como parte de la riqueza de dicho “cuerpo social”.

¹²⁵ Arturo Rico Bovio, “Una utopía del cuerpo ...”, *óp. cit.*, p. 88.

¹²⁶ *Ibidem.*, p. 101.

Derechos humanos en la búsqueda de democracia

Un tópico que Quijano problematiza en distintos momentos es el referente a la democracia. Para el sociólogo peruano esta no tiene que ver con la emisión de sufragios o participación en la toma de decisiones públicas (aunque pudieran tratarse de momentos que la integran), sino que se trata de una práctica que pretende ser más radical.

La democracia, acorde a Quijano, está inmersa dentro de las dinámicas internas del poder social. Es el conflicto social que se ejerce para negociar los límites y de las modalidades de dominación y de la explotación¹²⁶F127. Desde la perspectiva de las mayorías dominadas, lo que se procura con la democratización es generar una mejor redistribución del poder en los ámbitos de la existencia vital (trabajo, sexo, autoridad colectiva e intersubjetividad), sus recursos y sus productos. Dentro del orden de la colonialidad, en el que todo el planeta está inmerso, únicamente en los países metropolitanos se ha institucionalizado de modo medianamente la democracia.

Se podrá hablar de una democratización total solo cuando ocurra la destrucción de las fuentes centrales de dominación, mismas que el autor concibe que son dos: por un lado, la noción de raza y el racismo en las relaciones sociales; y por el otro, las instituciones de autoridad y violencia. Se pueden agregar otras como fuentes centrales de dominación, por ejemplo, como el patriarcado moderno y la versión eurocentrada del Estado-nación¹²⁷F128. En este sentido, el autor afirma: “La descolonización de las relaciones sociales y la redistribución del control de la autoridad y la violencia son los requisitos ineludibles de todo proceso de democratización”¹²⁸F129.

La concepción que se tenga en torno a derechos humanos influye fuertemente en las disputas por la democracia. Tanto el uso ideologizado de estos derechos, así como una noción estrecha de los mismos que se centre únicamente en las torturas, las ejecuciones y las desapariciones contribuye a

¹²⁷ A. Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, en *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2019, pp. 416 y ss.

¹²⁸ A. Quijano, “Poder y derechos humanos”, p. 23.

¹²⁹ *Ídem*.

obstaculizar estos procesos de democratización. En cambio, la conceptualización amplia de derechos humanos que ofrece Quijano tiene plena vinculación con las demandas por el control de cada uno de los ámbitos de la existencia social. “Por eso, la lucha por los derechos humanos consiste en ampliar y profundizar la democracia en la sociedad”^{129F130}. Derechos humanos son más que la lucha por la integridad corporal, sino que refieren también al horizonte de una vida humana en plenitud, libre de toda dominación y explotación, y solo podrán ser defendidos integralmente cuando la humanidad en su conjunto, y no una parte de ella, tenga control de cada uno de los ámbitos de la existencia social.

Respecto al disfrute al que deben tener acceso todos los seres humanos, Ellacuría identifica lo que él llama una universalización abstracta y propone una universalización histórica, que en el caso de derechos humanos se entiende como el proceso para que tales derechos puedan concretarse para el disfrute de la humanidad en su conjunto. Para ello, es necesario primeramente tener en claro el lugar de enunciación desde el que se proclaman tales derechos, así como los fines que se buscan y los sujetos que se beneficiarían. Ellacuría opta explícitamente por la liberación de los pueblos oprimidos y las mayorías populares. Es en este sentido que el autor introduce su apuesta de historización de derechos humanos, la cual no consiste en contar la historia del concepto, sino en la verificación práctica de determinado derecho y examinación de las condiciones reales para que ese derecho pueda efectivamente darse. Cabe aclarar que este método no representa una fórmula que lleva automáticamente a la radicalización de derechos humanos, pero sí un conjunto de postulados para evitar que a estos se les abstraiga y se les despolitice, ya que pone énfasis en un mundo dividido por una “injusta distribución de bienes comunes” y cómo esta situación se contrapone a la pretensión de cumplimiento de derechos humanos.

¹³⁰ *Ibidem.*, p. 22.

Volviendo al asunto de la ideologización que encubre el disfrute de derechos por parte de unas minorías privilegiadas, Franz Hinkelammert especifica que la inversión de derechos humanos solo puede ser encarada con la recuperación de derechos humanos del ser humano concreto¹³⁰F131. En el caso de la inversión estos derechos son enunciados como fines en sí mismos, los cuales al institucionalizarse pueden devenir en determinada imposición. En cambio, si el ser humano en concreto (o la humanidad concreta) como un sujeto corporal viviente con necesidades es entendido como el fin último, los derechos humanos pasan a comprenderse como medios subordinados a dicho fin. Al igual que Ellacuría, el autor no ofrece una receta, pero sí un principio rector para radicalizar los derechos humanos.

Es posible encontrar varias coincidencias en común entre ambos autores, como la denuncia al uso encubridor de derechos humanos, su ideologización, la desigualdad social como impedimento para su cumplimiento y la recuperación de la humanidad de forma concreta y total. En ambos autores subyace la conceptualización abierta y compleja de derechos humanos. Estos dos filósofos, así como muchas otras tantas voces, conciben estos derechos no solo como derechos positivos (es decir, aquello plasmado en las leyes y tratados internacionales), sino que incluso antes de esa formulación, tales derechos son un conjunto de productos históricos, principios, aspiraciones y facultades.

Utopía

A pesar de lo anterior, las esperanzas no están clausuradas. La dominación y la explotación no son elementos absolutos, por lo cual hay que prestar atención al elemento del conflicto que también integra el poder social. Esto conduce a la conceptualización de democracia en el pensamiento de Aníbal Quijano.

Por su parte, el de la utopía se trata de un tema polisémico, el cual dependiendo del contexto en el que sea aludido puede referir a connotaciones diametralmente opuestas. Dentro del pensamiento crítico

¹³¹ F. Hinkelammert, *óp. cit.*, pp. 136-137.

latinoamericano, sobre todo en el área de la filosofía, ha sido trabajado de forma muy creativa y fecunda. Queda claro que aquí no tiene la connotación habitual para entenderla como un sueño inaplicable o, inclusive como distracción idealizada. Con sus matices, para el filósofo argentino Horacio Cerutti y para Ignacio Ellacuría en el proceder utópico se manifiesta tanto una denuncia a determinada realidad social, como la propuesta aspiracional para superar dicho orden y concretar alguno mejor. Esto nunca se logra del todo, más es la tensión entre ambos elementos lo que moviliza a las personas por mejorar sus condiciones de vida. Cerutti denomina dicho fenómeno como “lo utópico operante en la historia”¹³¹F132.

A partir de lo expuesto desde el pensamiento de Quijano, el control ejercido hacia los ámbitos vitales de existencia en el marco del poder social guarda dentro de sí mismo el germen de su propia tensión utópica, que en su marco analítico es el elemento del conflicto social.

El filósofo español Adolfo Sánchez Vázquez, a su vez, se interesa en diferenciar entre las utopías presentes previo a la modernidad y aquellas que surgen a partir de dicho momento. Identifica que las primeras tienen una naturaleza vertical ya que coinciden en proponer un orden estamental, mientras que las segundas son horizontales y apuestan por el desmantelamiento de toda lógica jerárquica. Asimismo, las utopías modernas, al recoger las apuestas emancipadoras de la misma modernidad, se caracterizan por plantearse dentro del tiempo y porque les subyace la posibilidad de realización en el mundo empírico¹³²F133.

Por su parte, Quijano concentra su análisis en torno a la utopía para formular las bases de una racionalidad alternativa que emerja desde América Latina. Se trata de una utopía que no apuesta por retornar al horizonte previo a la modernidad, sino retomar aquellos elementos comunitarios de una racionalidad andina que aún perviven e integrarlos con las promesas

¹³² Horacio Victorio Cerutti-Guldberg, “Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América”, en *Utopía es compromiso y tarea responsable*, Monterrey, CECYTE-NL/CAEIP, 2010, pp. 97-106.

¹³³ Adolfo Sánchez Vázquez, “La utopía del ‘fin de la utopía’”, en *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*. FCE, México, 2015, pp. 545-566.

emancipadoras de la racionalidad histórica moderna. En concreto, trabaja el tema de la existencia de ámbitos privados y públicos que no responden a las lógicas del capitalismo ni del Estado-nación moderno¹³³F134. Para ello también hace alusión a la potencialidad utópica que encuentra en la estética¹³⁴F135. En este sentido, la filósofa mexicana Alicia Hopkins brinda un estudio muy ilustrativo en torno a la utopía, la comunidad y la racionalidad.

Se trata pues, desde Sánchez Vásquez, de una utopía moderna debido a que, aunque recoge elementos previos a la modernidad, sus principios de reciprocidad, solidaridad, libertad e igualdad son muestra de una pretensión de horizontalidad social.

Así como Quijano formuló una utopía que conjuntase elementos vernáculos ligados a la reciprocidad con la racionalidad histórica moderna, derechos humanos son parte de esos productos modernos que merecen ser repotencializados para las luchas de liberación y articularse con otras prácticas periféricas a la colonialidad como las provenientes de universos culturales indígena o afro. Para lo cual es imprescindible el rescate de la dimensión corporal del ser humano dentro de los múltiples ámbitos del poder social.

Derechos humanos se encuentran en una disputa discursiva y práctica por las lógicas de la razón instrumental y el poder social y por las aspiraciones de la razón histórica y la utopía. La apuesta es por reconocer una praxis amplia de derechos humanos, que se comprometa con las disputas de democratización, se trata también en sí misma de un elemento utópico operante. Por un lado, está la crítica y la denuncia hacia los agravios persistentes, (en tanto violaciones a derechos humanos). Por el otro, desde derechos humanos, entendidos como principios para una vida en plenitud, se avizora, a través de una praxis democrática de cuerpo social, la conquista del control popular en todos los distintos ámbitos vitales de la existencia social.

¹³⁴ A. Quijano, *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Sociedad y política, Lima, 1988.

¹³⁵ Quijano Obregón, Aníbal, “Estética de la utopía”, en *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, CLACSO, Buenos Aires, 2014, pp. 733-741.

Bibliografía

Badiou, A. (2017). *La ética*. Ciudad de México: Herder.

Cerutti Guldberg, H. V. (2010). “Lo utópico operante en la historia como núcleo motriz de la praxis de la resistencia en Nuestra América”. En *Utopía es compromiso y tarea responsable*, pp. 97-106. Monterrey: CECYTE-NL/CAEIP.

Ellacuría, I. (2001). “Historización de los derechos humanos desde los pueblos oprimidos y las mayorías populares”. En *Escritos filosóficos*, Tomo III, pp. 433-445. San Salvador: UCA.

Hinkelammert, F. J. (2018). “La inversión de los derechos humanos: el caso de John Locke y los terribles de la modernidad”. En *Totalitarismo del mercado. El mercado capitalista como ser supremo*, pp. 105-141. Ciudad de México: Akal.

Kneen, B. (2013). *La tiranía de los derechos*. Buenos Aires. Cienfuegos.

Quijano, A. (2019). “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, pp. 103-116. Buenos Aires: Ediciones del signo.

Quijano, A. (2019). “Colonialidad del poder, globalización y democracia”. En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder*, pp. 377-435. Buenos Aires. Ediciones del signo.

Quijano, A. (2014). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 285-327. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). “Estado-nación, ciudadanía y democracia: Cuestiones abiertas”. En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 605-624. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”. En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 635-663. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). "Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano". En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 705-732. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). "Estética de la utopía". En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, pp. 733-741. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* pp. 777-832. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2001). "Poder y derechos humanos". En Carmen Pimentel Sevilla (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos*, pp. 9-25. Lima: CECOSAM.

Quijano, A. (1988). "Modernidad, identidad y utopía en América Latina". En *Sociedad y política*. Lima.

Rico Bovio, A. (2003). "Una utopía del cuerpo para América Latina". En Horacio Cerutti-Guldberg y Páez Montalbán, R. (coords.), *América Latina: democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de la utopía*, pp. 138-154. México: UNAM/Plaza y Valdés.

Rico Bovio, A. (2009). "El cuerpo recuperado: la meta utópica". En Horacio Cerutti-Guldberg y Jussi Pakkasvirta (coords.). *Utopía en marcha*, pp. 355-368. Quito: Abya Yala.

Rico Bovio, A. (2010). "Alteridad y alternatividad del cuerpo en América Latina". En *Pensares y quehaceres. Revista de políticas de la filosofía*. no. 9, pp. 138-154.

Sánchez Vásquez, A. (2015). "La utopía del 'fin de la utopía'". En *A tiempo y a destiempo. Antología de ensayos*, pp. 545-566. México: FCE.

SOBRE LOS AUTORES

Denni Ireneu Alfaro Rubbo

Posee maestría y doctorado por el Programa de Posgraduación en Sociología de la Universidad de São Paulo (USP). Es autor de *Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa* (Alameda/Fapesp, 2016) y organizó (con Silvia Adoue) *Espectros de Mariátegui na América Latina* (Lutas Anticapital, 2020), además de diversos artículos en revistas nacionales e internacionales. Se desempeña en el área de Sociología, con énfasis en sociología de los intelectuales y de la cultura, historia del marxismo y de las ciencias sociales en Brasil y en América Latina. Integra el grupo de investigación “Periféricas - Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades”, vinculado a la Universidad Federal da Bahia (UFBA). Es profesor de Ciencias Sociales en la Universidad Estadual de Mato Grosso do Sul (Uems) y del Maestrado Profesional en Enseñanza de Historia (Prof. História) desde 2019.

Óscar Arístides Alonso Castilla

Maestrando en Filosofía social y política (Universidad Nacional de Quilmes, 2020). Licenciado en Sociología (Universidad Centroamericana, 2017). Ingeniero Industrial y de Sistemas (UNAN FAREM Chontales, 2013). Maestro de educación primaria en la Escuela Normal “Gregorio Aguilar Barea” (2009). Docente horario en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua UNAN - Managua, Farem-Chontales.

José Guadalupe Gandarilla Salgado

Doctor en Filosofía Política. Investigador Titular C del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM. Es profesor del programa de posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM, y profesor invitado en otras universidades del exterior. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de-colonial* (Barcelona, Anthropos / CEIICH-UNAM, 2012), obtuvo *Mención honorífica* en la 8va. edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el *Premio Frantz Fanon 2015* (The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought) de la Asociación Filosófica del Caribe. Su libro más reciente es *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo*

de mercado (Buenos Aires, Herramienta, 2018). Es director de *Memoria. Revista de crítica militante*.

María Haydée García Bravo

Doctoranda en Filosofía de la Ciencia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Maestra en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia y maestra en Historia de la ciencia por Paris 1, Panthéon-Sorbonne. Ha sido co-coordinadora del Diplomado en Investigación Interdisciplinaria del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM, centro del que forma parte desde 1996. Actualmente es profesora en el posgrado de Artes y Diseño de la UNAM, en el seminario Arte, entorno y procesos sociales. Ha impartido conferencias y talleres sobre interdisciplina en Argentina, Bolivia, Canadá, Costa Rica, y México. Tiene artículos y capítulos de libros publicados sobre interdisciplina e historia de las ciencias.

Erick Leonardo Gutiérrez García

Abogado y Magister Scientiarum en Evaluación de Impactos en Salud y Ambiente (Magna Cum Laude) por CENDES-UCV. Seminarios de CLACSO: Feminismos latinoamericanos (10/10 pts.) y Epistemologías críticas y poscoloniales (10/10 pts.) / 1993-1995: Director del Núcleo de Acción Indígenista (NAI), Comunidad Indígena La Esmeralda, Estado Amazonas (Venezuela); 1996: Director del Módulo de Atención a las Comunidades Indígenas, Comunidad Indígena Villacoa, Estado Bolívar (Venezuela); 2003: Director de Planes y Programas. Dirección General de Asuntos Indígenas; 2015-2016: Defensor especial nacional en materia indígena. Defensoría del Pueblo; 2017-2020: Coordinador de Postgrado en Derecho Indígena. Instituto de Investigación y Postgrado- ENM (TSJ).

Marlon Humberto Howking Rodríguez

Investigador de Nitlapan-UCA; miembro de las iniciativas: Comunidad Intercultural de Aprendizaje en Bilwi-Puerto Cabeza; miembro del Colectivo de Interaprendizaje en el norte de Nicaragua; coordinador del grupo La

Juventud de la Costa Caribe en la UCA y miembro de la "Iniciativa para la erradicación del racismo en la Educación Superior en la UNESCO.

Sus investigaciones y acciones buscan el reconocimiento y valoración de la multiculturalidad del Caribe y del conocimiento tradicional ecológico indígena-campesino en Nicaragua. Igualmente buscan la descolonización del conocimiento en la investigación.

Temas de investigación: pluriactividad en juventudes campesinas, conflictos en territorios de naciones indígenas del Caribe, mujeres campesinas y acceso a la tierra en Nicaragua.

Rosell Esteban Laberiano Agüero

Licenciado en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM).

Con estudios de maestría en sociología en la especialidad de estudios políticos de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Con estudios de maestría en sociología de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Actualmente trabaja en el Ministerio del Ambiente en la Oficina General de Asuntos Socio-Ambientales.

Luis Miguel Lazo López

Licenciado en Sociología, Magíster en Administración de la Educación, con una segunda Especialización en Didáctica Universitaria en Educación y Ciencias Humanas, y estudiante del Doctorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional del Centro del Perú. Docente en la Facultad de Sociología de la UNCP, en Huancayo, Perú. Gerente de INMASER TUQUI S.A.C. Autor de los libros: *"Sociología Aquí y Ahora"* (2018), *"La Generación Wi-Fi"* (2017), *"Hagamos Hora"* (2016), *"Un choque y fuga"* (2015), y de varios artículos y ensayos publicados en diversos medios físicos y digitales. Ponente en varios congresos nacionales e internacionales, como ALAS, Pre-ALAS, CONASO, entre otros. Ha dado talleres, capacitaciones y conferencias en universidades y diversas instituciones públicas y privadas.

Francisco Octavio López López

Doctorando del Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (PPELA-UNAM). Mexicano de nacimiento. Licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y maestro en derechos humanos por la misma universidad. Enfocado en la filosofía latinoamericana y en la filosofía de derechos humanos. En 2016 se tituló con mención honorífica de la maestría con la tesis “Calibanización de derechos humanos: exploraciones filosóficas del sujeto de derechos humanos en torno a la modernidad, la racialidad y la utopía desde el pensamiento nuestroamericano”. Ha impartido ponencias en congresos y simposios internacionales al interior de México como en el extranjero. Actualmente estudia el doctorado en estudios latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Segundo Timoteo Montoya Huamaní

Maestría y licenciatura en Historia de la Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Es miembro del Comité Consultivo de la Cátedra José Carlos Mariátegui y miembro del Consejo Editorial de las Revistas SOLAR y DISENSO. También es Coordinador del Grupo de Estudios de Filosofía peruana y latinoamericana «Pedro Zulen» y coautor de los libros *En torno a Pedro S. Zulen* (2013) y *Repensando a Augusto Salazar Bondy* (2015). Asimismo, es autor del libro *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui* (2018) y colaborador de las revistas Letras, Solar, Disenso y Ojo Zurdo.

Víctor Hugo Pacheco Chávez

Estudiante del doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Licenciado en Historia y Maestro en Estudios Latinoamericanos, ambos títulos por la UNAM. Sus temas de investigación son Teoría crítica, Decolonialidad y Pensamiento latinoamericano. Ha publicado recientemente *Teorizando desde los pequeños lugares* (Santa Marta, Colombia, 2020); *Rompiendo la jaula de la dominación. Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (Chile,

Doble Ciencia, 2018) y *Confluencias Barrocas. Los pliegues de la modernidad en América Latina* (Países Bajos, Almenara, 2017).

**CONCURSO INTERNACIONAL
ENSAYO
ANÍBAL QUIJANO OBREGÓN**

ISBN: 978-612-5025-23-4

