

Libro electrónico



Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida

Tomo I

Walter D. Mignolo
Boris Marañón Pimentel
Hilda Caballero Aguilar
(Coordinadores)



**DIÁLOGOS DESCOLONIALES
DESDE DIVERSOS ESPACIOS
Y TIEMPOS PARA LA
REPRODUCCIÓN DE LA VIDA**



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas
Rector

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda
Secretaria General

Mtro. Tomás Humberto Rubio Pérez
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Armando López Leyva
Coordinador de Humanidades



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS

Dr. Armando Sánchez Vargas
Director

Dr. José Manuel Márquez Estrada
Secretario Académico

Ing. Patricia Llanas Oliva
Secretaria Técnica

Mtra. Graciela Reynoso Rivas
Jefa del Departamento de Ediciones

DIÁLOGOS DESCOLONIALES DESDE DIVERSOS ESPACIOS Y TIEMPOS PARA LA REPRODUCCIÓN DE LA VIDA

WALTER D. MIGNOLO,
BORIS MARAÑÓN E HILDA CABALLERO
coordinadores

Tomo I



Investigación realizada gracias al PAPIIT IN303020 UNAM.

Esta obra fue arbitrada por pares académicos en un proceso doble ciego, a cargo del Comité Editorial de Publicaciones No Periódicas del IIEC-UNAM.

Las opiniones expresadas en cada uno de los trabajos son de exclusiva responsabilidad de las autoras y de los autores.

Agradecemos al Center for Global Studies and the Humanities (CGSH), University of Duke, North Caroline, USA por su colaboración en esta obra.

Primera edición digital en pdf, junio 2024

D. R. © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Ciudad Universitaria, Coyoacán,

04510, Ciudad de México.

Instituto de Investigaciones Económicas

Circuito Mario de la Cueva s/n

Ciudad de la Investigación en Humanidades

04510, Ciudad de México.

www.iiec.unam.mx

ISBN Tomo I: 978-607-30-9084-1

ISBN obra completa: 978-607-30-9083-4

DOI: <https://doi.org/10.22201/iiec.9786073087018e.2024>

Coordinación editorial del IIEC UNAM: Graciela Reynoso Rivas

Preparación y cuidado editorial del libro electrónico: Salvador Ramírez.

Prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de esta obra por cualquier medio o procedimiento, sin autorización escrita o expresa de la UNAM.

Hecho en México.

ÍNDICE

Prólogo	
<i>David Barrios Rodríguez</i>	9
Presentación	15

PARTE I

MIRADAS SOBRE EL PATRÓN ACTUAL DEL PODER

1. El presente del patrón moderno/colonial de poder	
<i>Walter D. Mignolo</i>	29
2. Estatalismo, autogobiernos y descolonialidad. Aníbal Quijano, sus desafíos y continuidades	
<i>Roberto Espinoza</i>	81

PARTE II

QUIJANO, GRAMSCI, MARIÁTEGUI, ARGUEDAS, WALLERSTEIN Y FOUCAULT EN LOS SENTIPENSAMIENTOS DESCOLONIALES

3. Aníbal Quijano y sus hallazgos en la obra de José Carlos Mariátegui	
<i>Manuel Valladares Quijano (†)</i>	99

4. Aníbal Quijano: hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida <i>Jaime R. Ríos Burga</i>	145
5. Quijano y Mariátegui: nudos, problemas, perspectivas <i>Ramón Pajuelo Teves</i>	165
6. Buen Vivir y democracia en el pensamiento de Mariátegui y Gramsci <i>César Germaná Cavero</i>	193
7. Desatando el nudo: influencias, debates y controversias entre Arguedas y Quijano en torno a la colonialidad/descolonialidad del poder <i>Juan Escobar-Albornoz</i>	215
8. Poética y canto quechua en las urbes. Reoriginalización cultural, violencia de género y bicentenario <i>Carolina Ortiz Fernández</i>	233
9. El derecho como tecnología de poder: diálogo cruzado entre Aníbal Quijano y Michel Foucault en torno a la subjetivación <i>Daniel Arboleda</i>	255

PRÓLOGO

DAVID BARRIOS RODRÍGUEZ¹

La obra *Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida* es el resultado de un esfuerzo amplio con el objeto de promover intercambios inter y transdisciplinarios, en torno a proyectos diversos que apuntan hacia la descolonialidad del poder y la conformación-ampliación de buenos vivires.

Entre los hilos conductores que resuenan a lo largo de estas páginas, destaca la elaboración de Aníbal Quijano en torno a la colonialidad del poder y el patrón colonial de poder, tarea que se aborda en la presente compilación desde distintas perspectivas y aristas. En relación a ello resulta sumamente útil, tanto la explicitación y problematización de los conceptos referidos (y otros más) en distintos capítulos, como la realización de ciertas genealogías sobre los diálogos e intercambios diversos que dieron lugar a la formulación de esta perspectiva de reflexión-acción. En ese sentido, destaca el aporte en cuanto a las vertientes de las que abreva esta construcción conceptual por parte de Aníbal Quijano, inseparable del acompañamiento y participación en la lucha social, pero también a partir de la recuperación de la obra de otros pensadores

¹ Instituto de Investigaciones Económicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

como José Carlos Mariátegui o el antropólogo, profesor y literato José María Arguedas.

Además de ello, la obra acomete otro objetivo sumamente pertinente al plantear una relación entre los aportes descoloniales que han sido producidos en América Latina y el Caribe, con lecturas latinoamericanas de pensadores que, desde otros lugares de enunciación, así como énfasis de elaboración, realizaron la tarea de desbrozar los múltiples mecanismos del poder. Destaca el diálogo que se establece con autores y autoras como Walter Benjamin, Rachel Carson, Arne Naess, Michel Foucault, Antonio Gramsci, Imanuel Wallerstein; además de los ya mencionados José María Arguedas y José Carlos Mariátegui.

Un elemento toral para comprender los aportes de Quijano y la conformación de la perspectiva descolonial es el punto de partida desde un compromiso social y ético, que en su cuestionamiento de la instauración de las formas de conocimiento “científico”, atiende y acude de manera permanente a la realidad, no solo como insumo o materia prima, sino como lugar privilegiado en la producción de saberes necesarios.

Es por ello que resulta significativo que el comienzo en la elaboración de estas categorías —y en términos más generales del grupo modernidad-colonialidad—, haya ocurrido en el marco de una impugnación del hecho colonial y su legado, a partir del lanzamiento de distintas iniciativas en América Latina y el Caribe que desestimaron las conmemoraciones por el “Quinto Centenario”, estableciendo, a contramano de ello, una reivindicación del periodo como de 500 años de resistencia de pueblos originarios y afrodescendientes.

Visto con el paso de las décadas, puede ser considerada una respuesta generalizada de las memorias subalternas a las celebraciones que, desde el poder y las narrativas eurocéntricas y aquellas propias de la colonialidad, se llevaron a cabo respecto a la invasión del continente, lo que para la ocasión y la desmemoria fue denominado eufemísticamente como “encuentro de dos mundos”. Ese año, 1992, fue de grandes movilizaciones en repudio a la conmemoración de la incursión europea a lo largo y ancho de América

Latina y el Caribe. Enormes manifestaciones de indígenas, afrodescendientes y sectores populares tomaron las calles de ciudades latinoamericanas, al mismo tiempo que fueron derribadas las estatuas y monumentos erigidos a los conquistadores. Esto supone considerar que, desde su inicio, las perspectivas descoloniales surgieron en un ambiente de época en que los pueblos o sociedades en movimiento alentaban también una reflexión-acción de gran calado, a partir de otra forma de concebir la historia, integrando los momentos del despojo en uno solo que reivindicaba las existencias invisibilizadas y acalladas, pero no derrotadas.

Habiendo transcurrido más de 30 años desde ese momento, nos encontramos en una fase especialmente destructiva del patrón de poder moderno-colonial capitalista, que en distintos ámbitos ha llevado a la naturaleza humana y no humana a sus límites ecológicos, al mismo tiempo que de manera constante atravesamos umbrales sociales de habituación con la barbarie. Este elemento, que se ha abordado en distintos momentos en los capítulos de esta obra, constituye un escenario persistente y vital en el escenario de luchas descoloniales en la actualidad.

Como elemento central de la dinámica que habitamos, hemos asistido un proceso de pérdida de centralidad de los Estados Nacionales, de manera paralela a otra mutación de gran alcance histórico: el eje de organización del patrón de poder colonial deja atrás su localización en el Atlántico y se traslada hacia otros posibles polos en Asia y el Pacífico. En relación a ello y en virtud de la estela que aún persiste respecto al orden internacional interestatal y de conformación de bloques de poder asociados con esas formaciones sociales, no resulta ocioso insistir en que la figura del Estado, en su proceso de neutralización y anulación de las diferencias y la diversidad, resulta uno de los principales obstáculos para llevar adelante luchas descoloniales en el presente y que inclusive promueve estrategias de apropiación-corrupción de algunos de sus contenidos. Es por ello que escalas de lucha antes desestimadas, se presentan ahora como protagonistas de las impugnaciones civilizatorias.

Cierro esta reflexión señalando que en la actualidad se atisban proyectos descoloniales que emprenden las nuevas generaciones

a partir de distintas rupturas con las diferentes dimensiones de la colonialidad del poder: género, raza, trabajo o las formas de apropiación de la naturaleza. Y esto ocurre de maneras abiertas y peculiares, como a partir de revertir y resignificar los procesos de clasificación. Ejemplo de ello son nociones que ahora aparecen cuestionando los principios de normalidad (al hablar de neurodivergencias), primacías etarias (adultocentrismo), la reivindicación de corporalidades abiertas e identidades sexuales fluidas, e inclusive desafiando los mandatos de inserción en el campo laboral formal, ya sea mediante la conformación de cooperativas, pero también de estrategias de supervivencia y rebusque múltiples que les pongan a salvo de las formas de explotación que les ofrecen los mercados de trabajo diseñados para lxs jóvenes.

Desde luego, en estos procesos también se ven implicados aquellos mecanismos de la colonialidad del poder que se actualizan, preservando como principio de funcionamiento —en articulación con sus distintas dimensiones— la búsqueda del consenso, toda vez que “más allá de la represión, el instrumento principal de todo poder es su seducción” [Quijano, 1992: 12-13]. Estas formas de convencimiento y anestesia social, persisten y se perfeccionan, al incidir en medios que ahora resultan estratégicos, como el de las redes sociales y, en términos generales, la importancia que adquiere el mundo de la virtualidad. Ese es un campo de batalla que no debe ser desdeñado, sino considerado absolutamente central para las luchas descoloniales.

Aún así, nuestra región comporta una característica adicional que debemos considerar. La aparición del proyecto descolonial en América Latina y el Caribe no constituye un accidente histórico, sino una toma de conciencia relacionada con la conformación de la región como un epicentro de luchas sociales, ancladas en las memorias de las resistencias del pasado y la apuesta por conformar formas de vida dignas. Esto incluye, tanto la recuperación de nociones de buenos vivires de los que los pueblos originarios han sido guardianes, como de las luchas actuales, como hemos observado de manera reciente en las insurrecciones en Chile, Colombia o Ecuador. De manera independiente al curso que han seguido los

acontecimientos, en algunos casos afianzando formas de democracia procedimental, resulta plausible considerar transformaciones indispensables en la subjetividad y la cultura política.

Estas subversiones epistemológicas renuevan los repertorios de lucha previos, expandiendo y diversificando las agendas y prioridades. En este sentido, atendiendo a un cierto modo de establecer la reflexión-acción (como señalaba Quijano en algunos de sus textos), no puede ser sino una tarea siempre inconclusa, abierta, en movimiento, en busca de cauces y nunca de diques.

Podríamos considerar que esta lucha epistémica-material-concreta-cotidiana implica procesos de afirmación y reivindicación ante la herida colonial y su persistente actualización en formas de violencia directa, estructural y cultural; pero también es una apuesta que busca, en este presente *vistoso e invivable*, defender la vida y la posibilidad de futuro contra la catástrofe toda.

REFERENCIA

Quijano, Aníbal [1992], “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, 13(29): 11-20.

PRESENTACIÓN

Este libro reúne una selección de las contribuciones presentadas en el 3er. Encuentro-taller: descolonialidad del poder. Homenaje a Aníbal Quijano. "Encuentros y diálogos descoloniales en diversidad de tiempos y espacios", realizado en el Instituto de Investigaciones Económicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, organizado por el grupo de coinvestigación Solidaridad "económica", descolonialidad del poder y buenos vivires, en agosto de 2021.

El encuentro-taller tuvo como objetivo promover diálogos y reflexiones orientados hacia la descolonialidad del poder y los buenos vivires a partir de las propuestas realizadas por José Carlos Mariátegui, José María Arguedas, Franz Fanon, Walter Benjamin, María Lugones y Antonio Gramsci, entre otros, quienes desde sus distintos espacios/tiempos desarrollaron sentipensamientos y prácticas orientadas a criticar al patrón de poder moderno-colonial capitalista y proponer alternativas basadas, en diferentes niveles, en la liberación humana, la solidaridad con la Madre tierra y la interculturalidad crítica.

En estos tiempos de una marcada tendencia a la destrucción de las condiciones de vida en el planeta a consecuencia de la voracidad del actual patrón de poder moderno-colonial capitalista dominado estructuralmente por la fracción financiera del capital, consideramos la importancia de propiciar sentipensamientos

y prácticas descoloniales que nos permitan avanzar hacia nuevos horizontes descoloniales, para explicar y comprender la situación actual de América Latina y el Caribe y además ampliar teórica y colectivamente las aportaciones de Aníbal Quijano a partir de contribuciones que hasta ahora no habían sido puestas frente a frente. Esto con la finalidad de identificar coincidencias que permitan ir fortaleciendo nuestra capacidad de comprensión de la realidad actual, de sus tendencias y de las posibilidades de transformación societal.

Por esta razón, se convocó a la presentación de propuestas de ponencias que, de manera preferente, discutan, de modo riguroso y exigente, los posibles aportes descoloniales de los autores mencionados, y que planteen diálogos entre ellos.

Asimismo, el seminario invitó a presentar propuestas de ponencias orientadas desde sentipensamientos y prácticas orientadas a enriquecer, criticar, ampliar, profundizar la teoría de la descolonialidad del poder, discutiendo qué es el poder y problematizando en términos teóricos y prácticos el poder en los cinco ámbitos de la existencia social (trabajo, subjetividad, “naturaleza”, autoridad colectiva, sexo-género-sexualidad).

Igualmente, se alentó la presentación de propuestas referidas a la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico, nombrado de modo genérico como buenos vivires, que está conformado por una pluriversidad de cosmovisiones enraizadas en culturas y territorios específicos. Finalmente, se convoca a presentar ponencias en relación a aspectos metodológicos, entre ellos, el diálogo de saberes, co-investigación, IAP, etcétera.

El encuentro estuvo conformado por cinco mesas de discusión, Crítica al patrón de poder moderno-colonial capitalista; Liberación humana; Solidaridad con la Madre tierra; Interculturalidad, sentipensamientos y prácticas descoloniales, metodologías alternativas (diálogo de saberes, co-investigación, IAP, etc.), y Diálogo entre autores.

El libro está organizado en tres grandes apartados: I. Miradas sobre el patrón actual de poder, II. Quijano, Gramsci, Mariátegui, Arguedas, Wallestein y Foucault en los sentipensamientos

descoloniales y III. La des/colonialidad del poder en diversos ámbitos de la vida social. El tomo I comprende los dos primeros apartados y el tomo II, el tercer apartado.

El primer apartado nos permite dimensionar la trascendencia de la perspectiva de análisis de la des/colonialidad del poder, impulsada por Aníbal Quijano, para la comprensión amplia de la realidad actual; el segundo, busca promover diálogos con diversos autores, quienes desde sus distintos espacios/tiempos desarrollaron sentipensamientos y prácticas orientadas a reflexionar críticamente sobre el actual patrón de poder moderno-colonial capitalista, y, con ello, contribuir a sentipensar la liberación humana, la solidaridad con la Madre tierra y la interculturalidad; y el tercero, presenta una serie de propuestas que impulsan sentipensamientos y prácticas orientadas a la descolonialidad y que nos ayudan a avanzar hacia nuevos horizontes de sentido histórico.

El apartado I inicia con la contribución de Walter D. Mignolo “El presente del patrón moderno/colonial de poder”, en el que presenta algunas consideraciones sobre la trayectoria intelectual y personal de Aníbal Quijano, que nos permiten ubicar la trascendencia de la obra de alguien a quien considera más que un académico, un activista intelectual que abrió horizontes a explorar a partir de la emergencia de una episteme otra, “otra manera de conocer, percibir y mirar” para tratar de entender la estructura de poder vigente, cuya legitimidad está en crisis. Mignolo hace una revisión de la genealogía y relevancia conceptual del Patrón de Poder como categoría analítica descolonial y los conceptos que introdujo (entre ellos, colonialidad, raza, colonialidad del poder, patrón colonial de poder, heterogeneidad histórico-estructural, descolonización como reconstitución epistemológica). Esta revisión le permite a Mignolo señalar, entre otras cosas, que lo que está en crisis actualmente no es el capitalismo, sino “las subjetividades y las relaciones intersubjetivas que giran en torno a la conversión del capital en capitalismo”, en un contexto en el que el horizonte descolonial se entiende como una propuesta fronteriza que reconstituye la gno-seología derivada de la cosmología de los pueblos originarios y la extiende como posibilidad global.

El trabajo de Roberto Espinoza, “Estatalismo, autogobiernos y descolonialidad. Aníbal Quijano, sus desafíos y continuidades”, busca “establecer un puente entre los procesos contemporáneos sobre estatalismo, descolonialidad y autogobiernos sociales, y sus antecedentes”, entendiendo al estatalismo como el “Estado-centrismo, y la absorción, cooptación y frustración de los procesos emancipadores, por parte de los Estados”. Esto con la finalidad de identificar diversos procesos sociales y políticos que incidieron en la conformación del pensamiento de Aníbal Quijano y en su producción teórica y política, con diversas lecciones, y cuestiones abiertas sobre la descolonialidad del poder y el autogobierno.

El apartado II inicia con el trabajo de Manuel Valladares titulado “Aníbal Quijano y sus hallazgos en la obra de José Carlos Mariátegui”, quien indaga la influencia de las reflexiones y la visión de la realidad histórica de Mariátegui sobre el pensamiento de Quijano para identificar puntos de encuentro entre ambos pensadores, que permiten a Quijano plantear sus intuiciones y desarrollar sus reflexiones contra la colonialidad. En contraste, Jaime Ríos, en su trabajo “Aníbal Quijano: hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida”, busca reconstruir algunas ideas de Quijano en su última etapa creativa, centrada en su preocupación por construir alternativas ante la crisis de la modernidad/colonialidad y los riesgos globales que presenta. Recupera las contribuciones de Quijano, desde su crítica radical al patrón de poder vigente e identifica la emergencia de nuevas racionalidades de la vida social para ir construyendo otro horizonte de sentido histórico, que permita unir “transculturalmente lo que la modernidad/colonialidad occidental separó: lo verdadero con lo bueno y lo bello”.

Por su parte, Ramón Pajuelo en su trabajo “Quijano y Mariátegui: nudos, problemas, perspectivas” hace énfasis en los hallazgos de Quijano en torno a la colonialidad del poder y su vinculación con Mariátegui destacando su originalidad teórica, intelectual y política, en el desarrollo de una perspectiva que, a decir del autor, es “claramente postmarxista”, que orienta nuevas formas de resistencia y de lucha más allá de la izquierda, en la búsqueda de salidas a la dominación, mediante un proceso permanente de des/

colonización y socialización de la vida y el poder. Mientras que el trabajo de César Germaná “Buen vivir y democracia en el pensamiento de Mariátegui y Gramsci” es una importante contribución a la construcción de puentes dialógicos para repensar la idea de democracia vinculada al buen vivir. Esto a partir de la problemática de la socialización del poder político, la democracia directa que Gramsci ubica en los consejos de fábrica y Mariátegui en la organización de las comunidades de pueblos originarios, poniendo en evidencia la vigencia y trascendencia del pensamiento de ambos autores para un análisis crítico de la realidad social y de su transformación orientada a la descolonialidad del poder, como sugiere la obra de Quijano.

Asimismo, Juan Escobar-Albornoz, en su trabajo “Desatando el nudo: influencias, debates y controversias entre Arguedas y Quijano en torno a la colonialidad/descolonialidad del poder”, evidencia el intercambio intelectual entre ambos autores sobre la realidad del indio y la situación colonial de la sociedad peruana, considerando que tanto las reflexiones en la obra literaria de Arguedas como las críticas que Quijano le hiciera y, las controversias generadas, contribuyeron de manera decisiva, como el propio Quijano reconociera, en la construcción de su andamiaje teórico y conceptual surgido de un nudo histórico que se remonta a la invasión de América y que denominó “el nudo arguediano” aportando con ello a la consolidación del pensamiento descolonial.

En el hermoso trabajo que nos comparte Carolina Ortiz titulado “Poética y canto quechua en las urbes. Reoriginalización cultural, violencia de género y bicentenario” la autora recurre a la poética de los pueblos originarios de nuestra Abya Yala para indagar sobre “las raíces de nuestra rica y heterogénea tradición que se expresa en la cotidianidad de la vida social y afectiva”, señalando que, el proceso colonial, el Estado y los grupos dominantes no pudieron exterminar. Retoma, en primera instancia, la obra de Arguedas, quien tradujo los huaynos quechuas al castellano para mostrar “la capacidad creadora, la sensibilidad y el lenguaje poético de los pueblos indígenas”. Se apoya en diversos autores para mostrarnos la heterogeneidad cultural y estructural de la región.

Además, con la incorporación de la perspectiva de género, identifica que hay un proceso que “desestructura el lenguaje y episteme dominante en diálogo y confrontación simbólica con los parámetros de una cultura, de un Estado-Nación y estructura social hegemónica”, que la autora ubica como un proceso de “reoriginización cultural” en términos de Quijano, a partir de la liberación de sentidos, la “descolonialidad y despatriarcalización del imaginario y del conocimiento”.

Por su parte, el revelador análisis de Daniel Arboleda “El derecho como tecnología de poder: diálogo cruzado entre Aníbal Quijano y Michel Foucault en torno a la subjetivación” pone en diálogo a ambos autores tomando como eje de análisis el poder. Identifica que las perspectivas de ambos, “a pesar de un locus de enunciación particular, son complementarias”, permitiendo una comprensión más amplia del rol del derecho en el ejercicio del poder mediante la formación de subjetividades. Toma como campo de estudio la Corte Interamericana de Derechos Humanos y sus desarrollos jurisprudenciales en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas para evidenciar la producción contemporánea de una narrativa dicotómica que se rige por la lógica colonialidad/modernidad.

El apartado III, integrado en el tomo II, empieza con el sugerente estudio de Zulma Palermo “Haceres/pensares en desprendimiento”, en el que va identificando caminos descolonizantes en experiencias compartidas, manifestaciones creativas des/coloniales (indígenas y afrodescendientes), en distintos espacios, “para aprender a producir saberes desaprendiendo el adquirido por la imposición del ‘universalismo’ eurocentrado”, que “buscan la liberación de un orden y una racionalidad ajenas a las propias”. A decir de la autora, “se trataría de un espacio de producción y reflexión subversivas a través de formas particulares de expresar la propuesta de una racionalidad otra, un sentido histórico otro”. Todo esto sin desconocer las tensiones y conflictos que generan incertidumbre sobre el avance de estos procesos hacia la descolonialidad. Asimismo, Fortino Domínguez en su trabajo “Ciencias sociales, educación y luchas indígenas: las academias nativas zoques del siglo XXI”, identifica “la emergencia de etnografías combativas y de abordajes

historiográficos y filosóficos desafiantes” en las ciencias sociales, con pensadores provenientes de pueblos y colectividades marcadas por el proceso de colonización en México, con un fuerte vínculo comunitario, quienes “están desplegando aportes teóricos y metodológicos dentro y fuera de los centro de investigación donde laboran e imparten cátedra”. Para ello nos comparte sus reflexiones sobre las luchas indígenas y la producción creativa zoque en la defensa del territorio, en un esfuerzo por sistematizar su andar a partir de “dibujar algunos de sus rasgos” y señalar los desafíos que enfrentan como colectivo. Esto les “exige construir otras formas de hacer ciencia y arte en México”, construyendo y consolidando “un espacio de diálogo de saberes entre las diversas generaciones”, un trabajo comunitario que se concibe como servicio a la comunidad.

Yuri Gómez Cervantes, en su trabajo “La violencia que no cesa. La fotografía en Morococha a principios del siglo xx”, hace un recorrido por la historia de la fotografía en una zona en Perú, a partir de la obra fotográfica de Sebastián Rodríguez, quien retrata una diversidad de eventos sociales, espacios de trabajo, viajes de expedición, obreros, familias y amigos e imágenes sobre la vida cotidiana, que dan cuenta tanto del “desarrollo capitalista, desde la maquinaria, el trabajo asalariado y el consumo” como de “la violencia, la explotación y la muerte.” A decir del autor, lo valioso de la obra de Rodríguez es que conforma un registro del “proceso heterogéneo, la sociedad que emergió sin eliminar por completo las prácticas previas” modificando “la forma de relacionarse con el territorio, la naturaleza y entre las gentes”, en un contexto en el que “la violencia queda develada como un elemento intrínseco y latente de una sociedad que entra en contacto con el capital en su fase de expansión y la clasificación social de la raza”. De igual manera, Adriana Franco, en su trabajo “El establecimiento de la modernidad colonial-capitalista-patriarcal y las opresiones en contra de las mujeres africanas: el caso nigeriano”, evidencia las relaciones de dominación y explotación que se establecen a partir de dualidades jerarquizadas. La autora analiza las relaciones de poder y género en comunidades africanas del sur de Nigeria, antes de la colonización europea, para contrastarlas con las transformaciones

impuestas por el orden colonial. Señala que mediante la construcción social y cultural binaria basada en las características sexuales, se modificaron las relaciones de poder, se profundizaron tanto la violencia contra las mujeres, como los procesos de “subordinación de los cuerpos, mentes y territorios africanos”.

Por su parte Hilda Caballero, en su trabajo “Hitos históricos de la colonialidad del consumo alimentario en América Latina”, busca identificar aquellos procesos vinculados a la colonialidad del poder, que llevaron a concebir el alimento “principalmente como mercancía y como instrumento de dominación antes que como satisfactor de necesidades y sustento para una vida saludable”, conformando así lo que denomina “colonialidad del consumo alimentario”, que “refiere al proceso de imposición de patrones de producción y consumo de alimentos a nivel mundial” y que se expresa actualmente en “la configuración de una geopolítica alimentaria bajo el control y monopolio de grandes corporaciones; los efectos negativos en la salud de amplios sectores de la población y la degradación de diversos ecosistemas”. Esto con la finalidad de identificar los procesos que, de manera contradictoria, se orientan a revertir la colonialidad del consumo alimentario. Asimismo, Dania López con sus hallazgos sobre lo que llama “Experiencias “otras” de comercialización. Las redes alimentarias alternativas y sus aportes a la descolonialidad del poder”, identifica en estas prácticas tendencias contra la dominación y la explotación de la Madre tierra, mediante el reconocimiento del “trabajo de pequeños productores orgánicos y agroecológicos” que “apelan por una alimentación sana” a partir de relaciones de solidaridad “económica” y la revaloración de los saberes populares. Señala que estas experiencias “reconocen las estructuras y relaciones de dominación que atraviesan al sistema agroalimentario mundial” y cuestionan las concepciones dominantes de “economía” y trabajo.

Boris Marañón y Dania López, en su trabajo “La ‘sustentabilidad’ descolonial: socialización del poder, interculturalidad y buenos-vivires” proponen recuperar “la centralidad, historicidad y complejidad del poder como organizador de la totalidad social, desde la propuesta de la des/colonialidad del poder de Aníbal

Quijano”, así como la propuesta de interculturalidad crítica de Catherine Walsh, para sentipensar y practicar una “sustentabilidad” descolonial, entendida como “socialización del poder y autoproducción de la sociedad, libre de relaciones de opresión entre los humanos y con la “naturaleza”, rechazando la mirada dualista-binaria, utilitarista y antropocéntrica que hemos construido sobre ésta, para plantear “la ‘sustentabilidad’ desde lo ‘ambiental’ (para los humanos), lo ecológico (el ‘cuidado de los ecosistemas’) y desde la interculturalidad crítica (cosmovisiones, saberes y prácticas ‘otras’), con una perspectiva abarcativa más allá de la modernidad/colonialidad capitalista”.

Por último, en el capítulo “Algunas propuestas de ‘sustentabilidad’ eclipsadas por el ‘Desarrollo sustentable’ y sus potencialidades para fortalecer los buenos vivires descoloniales. Los aportes de Rachel Carson y Arne Naess”, que nos comparten Karen Jiménez, Sebastián Vidal y Boris Marañón, es una invitación a revisar las propuestas de sustentabilidad que fueron invisibilizadas por la mirada eurocéntrica del “Desarrollo sustentable”, principalmente los aportes de Carsons y Naes, quienes desde Estados Unidos y Noruega, respectivamente, desarrollaron una rigurosa crítica a la modernidad y al capitalismo por su visión instrumental de los ecosistemas. Esto con la finalidad de conocer su contenido como proyectos alternativos de sociedad que permitirían: cuidar los equilibrios en la relación entre los seres humanos y la “naturaleza” y además identificar las concepciones asociadas con los Buenos vivires descoloniales, mediante propuestas como el diálogo de saberes, sentipensamientos y prácticas que se contraponen al dualismo sociedad-“naturaleza”, al antropocentrismo y utilitarismo y a la racionalidad instrumental del patrón de poder capitalista y del desarrollo.

Antes de finalizar esta presentación, es importante, para una mejor comprensión de los textos que dan vida a este libro, precisar algunos conceptos centrales para la teoría de la des/colonialidad del poder, propuesta por Aníbal Quijano. La diferencia entre decolonial y descolonial es que quienes se adscriben a la perspectiva decolonial ponen énfasis en el análisis de la subjetividad como el aspecto central en el que se sustenta la colonialidad. Mientras que

Quijano habla de descolonialidad del poder, primero, para desprenderse del neologismo de esta palabra en inglés (*decoloniality*) y sobre todo para señalar que la colonialidad (la manera jerárquica de organizar la sociedad) se sustenta en el control de los ámbitos de la existencia social (trabajo, autoridad colectiva, sexo-género-sexualidad-subjetividad, “naturaleza”), sin que alguno de estos sea preponderante, sino que todos interactúan y son interdependientes para configurar el patrón de poder.

La “raza” es la categoría central creada por el patrón de poder, a partir de diferencias fenotípicas entre los europeos y no europeos, para clasificar jerárquicamente a la población mundial y establecer la legitimidad de la dominación de los europeos, blancos, capitalistas y patriarcales a nivel mundial desde el siglo XVI, de modo que ellos quedaran en el lugar de mando en los diversos ámbitos de la vida social, y los no europeos en las posiciones de obediencia. Este invento de la “raza” que sustenta a través del eurocentrismo la colonialidad del poder, se vincula a una visión en la que Europa es el mayor exponente como civilización y los pueblos no occidentales son ubicados en un tiempo anterior, atrasado y tradicional.

De este modo se devela que la modernidad, que proclamaba la igualdad, libertad y fraternidad para todo el mundo, tenía en realidad un lado oscuro, creado a través de la “raza”, para dominar y explotar mediante procesos de colonización violentos, a la mayor parte de la población del orbe, a la que debía “civilizar” y enseñar a vivir por medio de la razón. El poder, para esta mirada, es a la vez dominación, explotación y conflicto en cinco cruciales ámbitos de la existencia social (autoridad colectiva, trabajo, “naturaleza”, sexo-género y subjetividad), que coexisten los unos con los otros de manera interdependiente, sin que ninguno de ellos ejerza sobre los otros un rol preeminente. La sociedad actual, configurada desde el siglo XVI, no puede ser denominada capitalismo, pues si bien tiene como objetivo la acumulación de capital, está constituida por otros dispositivos que permiten y legitiman su reproducción, entre ellos la “raza” y el patriarcalismo. Esta sociedad puede ser caracterizada, más bien como un patrón de poder mundial, capitalista, colonial-moderno, patriarcal y eurocentrado que tiene tres

elementos centrales: una estructura de dominación basada en la “raza”; una estructura de explotación, denominada capitalismo, en la que la relación capital-trabajo articula de manera subordinada a otras formas de control del trabajo (salario, servidumbre, esclavitud, reciprocidad y producción simple) y un sistema de generación y control de la subjetividad (conocimiento, imaginario y memoria histórica) denominado eurocentrismo. La heterogeneidad histórico-estructural se refiere a una concepción no lineal, sucesiva y evolutiva de la historia, de modo que se puede advertir la coexistencia, la simultaneidad, de patrones históricos estructurales y culturales en un mismo tiempo específico.

Cuando hablamos de sentipensamientos y sentipensares nos referimos a un modo de acercarnos a la realidad y a la vida social que reconoce que tanto razón como sentimientos son fuentes legítimas de saberes. Es necesario ir más allá de la separación impuesta por el saber occidental, mismo que inferioriza los saberes no científicos. Una consecuencia epistemológica de este reconocimiento es la coinvestigación, que consiste en un intercambio de saberes entre académicos y no académicos, en condiciones de igualdad política y epistémica.

Finalmente, mientras preparábamos este libro, dos queridos compañeros de sentipensamientos y luchas partieron hacia otras formas de vida. Nos referimos por un lado a Georg Jochum, sociólogo y filósofo alemán, quien laboraba en la Universidad Técnica de Munich y sentipensaba respecto del trabajo sostenible, la transformación ecológica de la sociedad del trabajo, y estilos de vida sustentables. George falleció en enero de 2022. Por otro lado, recordamos a Manuel Valladares Quijano (quien tiene una contribución en este libro), peruano, historiador, profesor de la Universidad Mayor de San Marcos, en Lima y activista por la transformación radical de la sociedad. Manuel Valladares, en sus últimos años de vida, realizó importantes contribuciones respecto a la vida y obra de Aníbal Quijano, y las influencias del pensamiento de Mariátegui en la visión teórica de Quijano. Manuel falleció en agosto de 2022.

Walter D. Mignolo, Boris Marañón e Hilda Caballero

PARTE I

MIRADAS SOBRE EL PATRÓN ACTUAL DE PODER

CAPÍTULO 1. EL PRESENTE DEL PATRÓN MODERNO/COLONIAL DE PODER

WALTER D. MIGNOLO¹

Resumen

Este texto se ocupa de presentar algunos elementos centrales de la teoría de la Colonialidad del poder, que desarrolló el sociólogo Aníbal Quijano, propuesta que implicó un vuelco gnoseológico en el pensamiento latinoamericano y mundial, y significó una manera radical de reinterpretar la historia de América Latina, a partir de la invención de la “raza” en el siglo xvi para legitimar la explotación y dominación del patrón colonial y capitalista del poder.

Breve perfil de Quijano y orientación de mi argumento

Aunque la mayoría de los asistentes *al Encuentro* que dio origen a este libro están familiarizados con el perfil de la persona, del intelectual, del activista y del sociólogo, me permito recordar un par de aspectos para los lectores de este libro. El impacto de la obra de Aníbal Quijano Obregón se ha sentido desde la década de 1990 y ha crecido constantemente desde entonces. No tiene ningún libro importante, ni en español ni en inglés. Sus charlas, talleres, enseñanzas, activismo (por ejemplo, el Foro Social Mundial) y artículos están en español. Algunos de ellos han sido traducidos, a lo largo de los años, al inglés y dispersos en publicaciones no relacionadas.

¹ Profesor de la Universidad de Duke, Carolina del Norte, Estados Unidos.

Formado como sociólogo, la vida y obra de Quijano no fue la vida y obra de un académico, aunque fue docente de la Universidad de San Marcos, en Lima, y fue profesor invitado en el Centro Fernand Braudel Estudios de Economías, Sistemas Históricos y Civilizaciones, de la Universidad de Nueva York, en Binghamton. Aníbal era, principalmente, un activista intelectual, pensando en su andar, pronunciando oralmente sus ideas y escribiendo ensayos que abrieron horizontes a explorar en las décadas por venir. Su obra de intelectual y de activista se remonta a finales de la década de 1960 e inicios de la de 1970, cuando el debate sobre la dependencia económica y política en América Latina involucraba, principalmente, a intelectuales de Brasil, Chile, Perú, Argentina. De estos años viene su amistad y compañerismo con Immanuel Wallerstein en la Universidad de Binghamton [Valladares, 2019].

Los ensayos que van de la década de 1960 hasta el 1992, año el que su pensar produjo un vuelco gnoseológico (“Colonialidad y modernidad/racionalidad”), han sido recopilados en una voluminosa antología seleccionada y editada por Danilo de Assis Clímaco y publicada en 2014 por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Los dos primeros ensayos de la colección se titulan “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica [1968];” y “Polo marginal y mano de obra marginal [1970]”. Las palabras clave en los dos ensayos son *dependencia* y *marginal*, para entender tanto la relación con Wallerstein como la diferencia entre ambos. Las relaciones entre ambos son complejas puesto que, si bien Quijano aprovechó el concepto de *sistema mundo moderno* que introdujo Wallerstein y lo tradujo en *sistema mundo moderno/colonial*, Wallerstein debe mucho de su formulación a los debates de la dependencia en América Latina. Sin embargo, la colonialidad del saber ha premiado la obra de Wallerstein (que lo merece sin duda) escrita en inglés, relegando la propuesta más amplia de colonialidad del poder, de Quijano escrita en Español.

En este punto es útil agregar un malentendido que circula en comentarios de perfil marxista, principalmente, según los cuales la colonialidad del poder soslaya la crítica al capitalismo. Nada más equívoco. Lo que ocurre es que la crítica a la colonialidad

económica (capitalismo en el vocabulario liberal y marxista) que Quijano introduce es *la crítica decolonial a la colonialidad económica y no la crítica marxista del capitalismo*. El marxismo no tiene la exclusividad crítica de la economía. Sostiene Quijano en uno de sus ensayos tardíos,

[...] la idea de revolución no queda totalmente inútil, pero o se llena de otro contenido o no es suficiente. *Estamos, por lo tanto, en otro horizonte*. Lo que yo quiero proponer aquí para nuestro debate es eso. *Está emergiendo otro horizonte histórico*. ¿Y cuál es la señal desde ese otro horizonte histórico, la más importante? *Está emergiendo otra episteme*, una que ya no parte de la legitimidad de la idea de raza, de género o de etnicidad, que no parte de ninguna de las materialidades fundantes de la actual estructura de poder, que son nuestra vida diaria y, en consecuencia, producen nuestro pensamiento, nuestro imaginario, nuestra memoria social, nuestra manera de conocer, percibir y mirar. Es decir, producen nuestra episteme. *Por eso, en la crisis contemporánea, propongo que no hay que ver solamente lo que le pasa al capital y al capitalismo*. *Esto es muy importante, pero hay un asunto mayor que está en crisis*, que es esta estructura de poder, cuya legitimidad está en crisis, cuyos fundamentos no tienen más legitimidad [Quijano, 2016: 20].

La crítica marxista al capital y al capitalismo pertenece al horizonte histórico que se está cerrando. Quijano percibió los signos del cambio de época, mientras que las críticas marxistas al capital y al capitalismo corresponden a la época de cambios en la que se gestó la economía política de Adam Smith a Karl Marx. El capital y el capitalismo forman parte del patrón colonial de poder, con-forman uno de los dominios de este patrón, el dominio de la colonialidad económica.

El patrón colonial de poder, categoría analítica: su formación y trayectoria

La invitación que me hizo el comité organizador del Tercer Encuentro Descolonialidad del Poder, sugería que reflexionara sobre el pasado y presente del patrón colonial de poder, tal como lo nombró y bosquejó Quijano. Podemos escribir también *patrón moderno/colonial*, puesto que la colonialidad es constitutiva y no derivativa de la modernidad. Por eso el *patrón colonial* implica siempre patrón moderno/colonial. Mientras que por modernidad entendemos la retórica de salvación (progreso, desarrollo, salvación), la colonialidad actualiza la lógica de la desposesión, de la explotación y de la opresión. De la conjunción surgen los conflictos. La descolonialidad surgen en y de los conflictos. Acepté la sugerencia porque en realidad una reflexión conjunta sobre el tema hoy, treinta años después de la introducción del concepto, es necesaria. Es una cuestión que sobrepasa a una persona, en este caso a mi persona. También porque los acontecimientos —que en general nombramos “acontecimientos históricos” por su impacto en las vidas y en el imaginario de la población, nos hace olvidar que todo acontecer es histórico— de las últimas décadas fueron manifestaciones de mutaciones radicales en la trayectoria del patrón colonial de poder desde su formación en el siglo xvi. Quijano percibió esas mutaciones con la crisis/fraude financiero de 2008. Sus ensayos sobre el tema revelan la conjunción del emocionar (indignación) con el razonar (análisis).

Empecemos por recordar no solo la genealogía, sino también la relevancia conceptual del patrón moderno/colonial de poder. Este es un concepto analítico decolonial necesario para concebir y orientar la prospectiva decolonial. Es analítico porque nos permite analizar el instrumento moderno/colonial en su fundación de transformaciones históricas. Es necesario no por la novedad del análisis, sino porque la analítica decolonial nos ayuda a desprendernos de las ilusiones de la modernidad y nos abre horizontes decoloniales de vida. A su manera también el filósofo argentino Rodolfo Kusch lo expresó diciendo que no conocemos por el simple hecho

de conocer, sino que conocemos para vivir.² La observación de Kusch vale para la trayectoria personal e intelectual de Quijano, pues no otra cosa que la fuerza del vivir, del emocionar del vivir, impulsó y alimentó su razonar. Así percibe Quijano, en la cita anterior, la emergencia de un nuevo horizonte de sentido histórico del cual se desprende una episteme-otra, desprendida de la epistemología que sostiene el patrón colonial de poder. Esa episteme emergente es la episteme descolonial.

Sostengo que todos los conceptos introducidos por Quijano en la esfera pública —entre ellos, colonialidad, raza, colonialidad del poder, patrón colonial de poder, heterogeneidad histórico-estructural, descolonización como reconstitución epistemológica— son conceptos decoloniales. No surgieron en la academia. Fue tardía la inserción académica de estos conceptos. Por tanto, no son conceptos motivados por debates académicos y disciplinarios en las ciencias sociales, como tampoco lo fueron los debates en torno a la dependencia económica (e implícitamente política), en los cuales Quijano estuvo involucrado [Quijano, 2014]. Además, son también conceptos creados en el *Tercer Mundo*, o mejor, en el momento en que el *Tercer Mundo* ya no era útil como concepto puesto que se había derrumbado el *Segundo Mundo*. En todo caso, lo importante es que son conceptos decoloniales surgidos de los legados coloniales en los Andes, fundamentalmente, pero también de América del Sur y el Caribe. Más aún, y Quijano lo resaltó en varios de sus ensayos y presentaciones en YouTube o Vimeo: lo que empezó con la invención (conquista y colonización de América) sentó las bases para lo que ocurriría en los siglos siguientes en

² También la teología de la liberación y la filosofía de la liberación introdujeron la reflexión fuerte en la esfera pública más que en la academia. Nada nuevo en esto. Los pensadores del canon occidental desde el Renacimiento a la fecha, no fueron académicos, aunque muchos fueron consejeros del príncipe, es decir, intelectuales orgánicos en sus respectivas estructuras estatales (monárquicas, teológicas o seculares). Sus pensamientos estaban relacionados con la organización, el control y el manejo de la población. Es decir, el pensar moderno/colonial para gestionar generó el pensar decolonial para la liberación del vivir.

Asia y África, desde entonces hasta hoy. Sin embargo, la reflexión de Quijano a partir de la invención de América durante finales del xv y principios del xvi no fue solo *sobre* América Latina sino global. La importancia de este dato es crucial, puesto que los análisis de la globalización, en su mayoría, presuponen que la *historia* tiene su centro espacial en el Atlántico Norte y que la Ilustración es el centro temporal de la historia. Cada historia local tiene su marca temporal en el momento en que es intervenida por Europa. Para África el inicio es 1652, para China mediados del xix, para India y el sureste asiático, 1600, cuando las British y Dutch East Indies Companies se instalaron sin pedir permiso. Claro está, ninguno de los acontecimientos en estas fechas y lugares hubiera sido posible sin que ocurriera lo que ocurrió con la invención y apropiación (semántica, política, económica, religiosa, epistémica, estética) de América.

El poder, malla diferencial de relaciones

Comencemos por el concepto de *poder*. Quijano formula así la cuestión del poder y de la colonialidad del poder:

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 [Quijano, 2000a: 345].

El poder no es un ente que alguien posee, un instrumento, sino es una voluntad consubstancial a toda persona, sea consciente o

no. Quien decide y regula (actores, instituciones) no “posee” el poder. Si el poder es una malla de relaciones dominación/explotación-múltiples opresiones/conflicto, quienes dominan y explotan no poseen la entidad poder, sino que controlan la malla de relaciones que entrelaza de distintas maneras a quienes deciden y quienes aceptan o rechazan las decisiones, lo que da lugar a conflictos. María Lugones agregó a la triada “múltiples opresiones” junto a “explotación”. Lugones destacó las múltiples opresiones (sexuales, religiosas, raciales, lingüísticas) que se agregan a la explotación del trabajo, en lo cual seguro Quijano pensaba fundamentalmente, dada su formación sociológica y marxista (aunque crítico del materialismo histórico y del eurocentrismo arrastrado por Marx) [Quijano, 2014: 301-324]. El poder es el tejido que entrelaza y sostiene la malla de relaciones dominación/explotación-múltiples opresiones/conflicto. Quienes manifiestan y se manifiestan en los conflictos participan en la malla de relaciones asumiendo el privilegio de sus (nuestras) decisiones de desacuerdo. Los conceptos introducidos por Quijano y el razonamiento a partir de ellos, tanto de él mismo como de quienes lo seguimos, son claras manifestaciones del conflicto generado por la hegemonía/dominio, y la consecuente opresión, en la esfera de la modernidad/racionalidad.

¿En qué consiste la malla de relaciones, es decir, qué es lo que se relaciona, por qué se relaciona, para qué se relaciona y cómo se relaciona? La malla de relaciones tiene dos instancias, una en la que los conceptos describen los dominios y los niveles del patrón colonial de poder y otra en la que se tejen las relaciones entre los dominios y los niveles. Los dominios fueron esbozados de varias maneras por Quijano: control del conocimiento, de la subjetividad y de la intersubjetividad; control de la autoridad (estados monárquicos y seculares); control de la economía, y control de la clasificación social que tiene un concepto de Humano que sirve de referencia para el racismo y el sexismo.

Las relaciones están signadas por dos lógicas coloniales, simultáneas y complementarias, ambas siempre disimuladas por la retórica del a modernidad. De esas dos lógicas una la formuló Quijano en la malla de relaciones en las que se estructura el poder:

dominación/explotación-opresión/conflicto. Los dos niveles, el de lo enunciado, lo que se dice, y el de la enunciación, el decir que produce ilusiones de “realidad,” de “así son las cosas”, “así es el mundo, la sociedad, el individuo, etc.,” están atravesados por la maya de relaciones. La segunda lógica, implícita en Quijano, aunque no dicha, es la lógica simultánea de *constitución del patrón colonial de poder*, al mismo tiempo que, para constituirse es necesaria *la destitución de todo aquello ajeno a la supuesta universalidad* (del conocimiento, la economía, la moral, la política, la economía, la esencia del “ser humano”) *constitutiva del patrón*. Todo aquello que últimamente fue resumido con un sustantivo, “la otredad” —las otras culturas, civilizaciones, economías, conocimientos, formas de comportamiento, etc. Los conflictos emergen precisamente de la destitución, de lo destituido. Racismo y sexismo son dos ejes fundamentales de la destitución política de los cuerpos, mientras que Orientalismo, Tercer Mundo, países subdesarrollados, son destituciones geopolíticas de las regiones. Ambas están relacionadas, puesto que las y los habitantes de regiones destituidas de hecho son considerados, en la retórica de la modernidad, deficientes e inferiores.

Resumiendo lo dicho, la dominación, explotación, opresión y conflicto regulan las relaciones en el nivel de los dominios —lo dicho, lo enunciado, aquello de lo que hablamos— y en el nivel de la enunciación —el nivel que gestiona lo dicho y lo enunciado y legitima el supuesto de que así deben ser las cosas—. Es decir, la dominación y sus secuelas describen y enmarcan acontecimientos que no serían tales sin los conceptos que los describen. Por otro lado, la existencia misma de los conceptos que revelan la malla de relaciones pone en evidencia que es precisamente en la malla de relaciones que se configura el poder. Dominios, niveles, constitución, destitución, conflicto son las instancias que estructuran y regulan el patrón de poder moderno (retórica de salvación y progreso) /colonial (dominación, explotación, conflicto). La “realidad” no es lo que está ya estructurado y dado que el patrón colonial “representa”, sino al revés: el patrón colonial nos permite ver, entender, sentir, comprender lo que estaba oculto por el espejismo creado por la retórica de la modernidad.

Ahora bien, la concepción del poder como malla de relaciones es una concepción general del poder, no específica del patrón colonial. La cuestión siguiente: puesto que no toda malla de relaciones que configura el poder es moderno/colonial, ¿qué es específico del patrón colonial que no lo es de toda malla de relaciones que configuran el poder en dominación/explotación/conflicto? Distingamos para empezar la *colonialidad del poder* y el *patrón colonial* (o *moderno/colonial de poder*). No es lo mismo, son dos instancias conjugadas sin duda, pero distintas. La voluntad de poder que Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche percibieron en la burguesía europea del siglo XIX no fue la voluntad *colonial* de poder, sino la voluntad *moderna* de poder. El modificador (colonial, moderna) es crucial en ambos casos por dos razones, puesto que revelan que si el *poder* es una voluntad que encontramos en los seres humanos, sus manifestaciones son locales y específicas tanto en su ejecución como en su conceptualización. No toda malla de relaciones en la organización de los grupos humanos son relaciones de *poder*. Pueden ser relaciones de reciprocidad, respeto, amor, cooperación. Este tema nos llevaría lejos de modo que lo dejo aquí planteado [Maturana y Verden-Zöllner, 1993]. Cuando la malla de relaciones es de poder, necesitamos una distinción de segundo grado.

Schopenhauer y Nietzsche sintieron y expresaron la mitad de la historia, la voluntad *moderna* de poder. Por lo que sabemos, ninguno de los dos filósofos fue consciente de la voluntad *colonial* de poder, que ya estaba bastante constituida en los momentos en que ambos vivían. Sin embargo, la creencia en la universalidad del conocimiento, la subjetividad e intersubjetividad arropadas en las lenguas imperiales modernas, y sus fuentes en el griego y el latín, impedía sentir y pensar que todo esto era local y provincial, y que había un mundo mucho mayor alrededor de la pequeña Europa. Como buenos filósofos europeos asumieron que sus conceptos eran universales y no necesitaban modificadores: por ejemplo, la voluntad *moderna* de poder. Es de admitir que ambas voluntades de poder, la moderna (constitución) y la colonial (destitución) están entrelazadas: es un primer paso para entender por qué el poder es una *malla de relaciones* y no una entidad. Si entonces, la colonialidad

del poder es la voluntad (la *techné*, el querer, la potencia), el patrón colonial de poder es el instrumento (la tecnología, la acción, el hacer). ¿En qué consiste la voluntad colonial de poder, en dónde, cómo se manifiesta? La primera respuesta es que se manifiesta en la constitución del patrón colonial de poder, puesto que sin el instrumento la voluntad queda solo como voluntad.

Los cuatro dominios de la tecnología (instrumento) colonial del poder son un bosquejo, de ninguna manera un modelo sagrado. Lo que sí es fundamental, sin lo cual ya no sería el patrón colonial de poder que heredamos de Quijano, son los cuatro dominios: control y gestión del conocimiento y de la inter-subjetividad; control y gestión de la autoridad; control y gestión de la economía, y control y gestión de la regeneración de la especie (e.g., control de la sexualidad). Que sean fundamentales no quiere decir que no se puedan modificar. Debemos distinguir el *fundamento* (los dominios y los niveles) de las *actualizaciones* analíticas de los fundamentos. La *naturaleza*, por ejemplo, es producto del conocimiento, aunque no hay tal cosa, naturaleza, sin el conocimiento que inventa una idea vaga, una imagen, para separarnos de las energías del vivir, de todo lo vivo. La naturaleza no solo no existe como tal sino que no existe fuera del vocabulario y el conocimiento forjado en Occidente en las lenguas modernas vernáculas arraigadas en el griego y el latín. Además, no existe por sí sola, sino en la dualidad oposicional que Occidente hizo irreconciliable, la *cultura*. ¡A pesar de ello, la naturaleza y cultura se juntan en la imaginación cultural para dar “recursos naturales!” La naturaleza no necesita recursos, la cultura sí los necesita. Solo en subjetividades formateadas por el patrón colonial de poder y el concepto occidental de capitalismo para designar la economía de explotación, desposesión y reinversión del excedente para incrementar la producción, este patrón colonial de poder ha fabricado la creencia de que “más es mejor”. En fin, el bosquejo admite variaciones según las historias locales y experiencias de quienes continúan la reflexión, pero no está sujeto al libre albedrío: el patrón colonial de poder está regulado por la malla de relaciones de la dominación colonial, la explotación colonial, la opresión colonial y los

conflictos que generan la colonialidad del poder y la activación de su instrumento (el patrón colonial).

Los cuatro dominios del patrón colonial de poder y la malla diferencial de relaciones

Veamos más en detalle el instrumento de la colonialidad, el mentado patrón colonial de poder. Atento a las distintas instancias en las que Quijano elaboró el patrón colonial, su historia y sus consecuencias, lo entiendo de esta manera:

- 1) El control del trabajo y sus productos. Este dominio es el de la economía. En el patrón colonial de poder, la economía dominante consiste en la explotación del trabajo (capital) y en la regulación de las subjetividades que legitima la explotación del trabajo (capitalismo). Ahora bien, no en todo patrón de poder la economía es capitalista. El rasgo distintivo para Quijano de la economía capitalista fue la introducción del concepto de *raza* en el dominio del conocimiento y el control de las subjetividades. Es decir, siguiendo la distinción anterior entre enunciación, enunciado y acontecimientos ocurridos (“realidad”), las razas no existen, no hay razas ónticas. Las razas son onto-lógicas, es decir, creadas con el control del conocimiento, es decir, epistemológicas, puesto que la ontología es una cuestión de conocimiento y no de realidades. La colonialidad de la economía tiene dos rasgos distintivos: a) el concepto de raza para justificar la esclavitud y la explotación masiva del trabajo realizado por seres humanos no europeos y b) la explotación del trabajo así configurada adquirió una modalidad particular no conocida hasta entonces: todas las formas existentes de trabajo (servidumbre, artesanía, esclavitud no racializada) fueron subsumidas para cumplir un objetivo fundamental: producir mercancías para un mercado global que surgía precisamente como consecuencia del “descubrimiento” de América, la masiva apropiación y expropiación de tierras, el que incluye claro está el despojo y la exportación de metales

preciosos y la generación de la vida vegetal y animal y los minerales extraídos de los ríos y de los cerros y montañas. Dada la fisonomía particular de la explotación del trabajo que surge en América, Quijano introdujo el concepto de *heterogeneidad histórico-estructural*. La raza y la heterogeneidad histórico-estructural fundan la colonialidad económica: el capital puesto al servicio de un imaginario emergente: el dominio de la colonialidad económica o capitalismo. La masiva apropiación de tierra y las demandas crecientes del mercado mundial conducirán a la revolución industrial y a la exploración de recursos naturales, desde entonces hasta el presente.

- 2) La disputa por y el control del sexo y la regeneración de la especie. Este es el dominio que expandió María Lugones partiendo de la propuesta general de Quijano [Lugones, 2008]. Lugones reformuló este dominio introduciendo el *género*. La expresión “colonialidad del género” le sirvió en un sentido analítico, en el que (falta explicitar el otro sentido) destacó la diferencia entre el control del sexo y el control del género. Mientras que el control del sexo atañe al rol de los cuerpos, uno de cuyos órganos es el útero, que tiene una función muy especial en la regeneración de la especie. Lugones distingue, en otro lenguaje, dos órganos singulares de un tipo de cuerpo: el útero y la vagina. El útero es fundamental para la regeneración de la especie, pero la vagina no tiene una relación uno a uno con el útero. De modo que mientras la sexualidad (cuerpos con úteros y vaginas, cuerpos con penes y testículos) es composición de *la naturaleza* tienen una relación uno a uno con la cualidad oposicional de género, que es una invención cultural: masculino, femenino/hombre, mujer. El placer en la sexualidad *de los organismos biológicos* no está atado a la *heterosexualidad culturalizada del organismo biológico*, sino que la heterosexualidad es un concepto cultural/humano que, en el patrón colonial de poder, controla y regula instaurando la fonologización de dos sexualidades que, *¡culturalmente son consideradas naturales!* La conceptualización social/cultural de la sexualidad se expresa en el concepto de género para regular las conductas que

sobrepasan la composición orgánica de los dos tipos de cuerpos necesarios para la regeneración de la especie. La heterosexualidad no tiene ningún fundamento biológico, sino que es mera construcción cultural en la constitución del patrón colonial de poder. Las disputas sobre el aborto, por ejemplo, son disputas por el “control del sexo y sus productos” en palabras de Quijano, mientras que las disputas por la “normalidad sexual”, cuestionadas por las personas LGTBQ+, son disputas por el control del género. Además, Lugones, siguiendo a Quijano, destacó que la colonialidad del género está marcada en la confluencia con la cuestión racial, lo cual no aplica a las disputas por el control del sexo: ¿Qué tiene que ver el color de la piel con las pulsiones sexuales? Claro, puede haber y de hecho las hay, preferencias culturales relacionadas con el color de la piel. Pero eso es otra cosa. De modo que racismo y sexismo (la voluntad por “normalizar” el género) son dos instancias específicas de *la colonialidad de los cuerpos y en las disputas por el control de los cuerpos y de la subjetividad*. Lugones deriva de la analítica de la colonialidad del género la prospectiva decolonial que lleva adelante en su versión del *feminismo decolonial* [Lugones, 2010]. Así, que sus propuestas son legítimamente contribuciones a la reconstitución gnoseológica de la epistemología y estética de la estética.

- 3) El control de la subjetividad y sus productos, materiales e intersubjetivos, lo cual presupone el conocimiento que regula los saberes y guía las conductas. En otros de sus ensayos, Quijano da prioridad al conocimiento en el control de la subjetividad, y no de la subjetividad en el control del conocimiento. Cuestión abierta, cómo él decía. Mi interpretación es que el control de la subjetividad y de la intersubjetividad es inseparable del control del conocimiento y de las regulaciones del conocer, sea este el conocimiento institucional en cualquiera de las civilizaciones conocidas desde la era axial (unos 8000 años a.C.), el conocimiento tribal, el conocimiento de las y los campesinos (es decir, el pensamiento indígena y popular en la expresión de Kusch). Pero cuando hablamos del control moderno/colonial

del conocimiento implicamos escuela, colegios, universidades, conventos, museos e institutos y centros de investigación. Una metáfora en inglés difícil de traducir al castellano porque pierde el ritmo y la sonoridad, lo resume: “He who controls money, controls meaning” (el que controla el dinero controla el sentido). La metáfora tiene dos componentes distintivos del patrón colonial de poder. Uno es acentuar la masculinidad (He/El) en el control del conocimiento y el otro es la relación entre el control de la economía y el control del conocimiento. Recordemos que todos los dominios están interrelacionados. Al respecto, y en este contexto, es necesario distinguir en el patrón colonial de poder —como lo hizo Quijano— el capital del capitalismo. No todo lo que puede caracterizarse como capital desemboca en el capitalismo. El capital de la tierra comunal, compartida que no es mercancía, no conduce al capitalismo. Ninguna de estas dos categorías puede ser decolonialmente analizada independiente del patrón colonial.

La palabra crisis, en el debate internacional está frecuentemente asociada al capitalismo. Aunque claro está, las crisis se detectan en otros contextos también. Pero el capital nunca podría estar en crisis, simplemente porque es lo que funda el vivir de los humanos. Los humanos pueden entrar en crisis con respecto al capital, pero el capital no tiene agencia sin el accionar de los humanos. Por lo tanto, lo que parece estar en crisis es el capitalismo, porque este mundo es capitalista. Observa Quijano:

Empero, *la palabra capitalismo, la palabra misma, está llena de cuestiones; son muchas cuestiones abiertas, porque no se refiere solamente al capital como relación social de producción, sino a un complejo de relaciones sociales de poder y que, además, cubre un muy extenso y heterogéneo universo de conductas y de subjetividades.* Por esto, cuando se dice que el capitalismo está en crisis, no es todo ese complejo universo solo que suele ser sobreentendido, como a veces pudiera parecer en lo que leemos y en lo que escuchamos [Quijano, 2016: 16, cursivas agregadas].

En el siguiente párrafo Quijano explicita lo que a menudo es confuso, puesto que se entrecruza el vocabulario decolonial con el vocabulario marxista. Nos dice categóricamente:

Lo que ahora quiero es reabrir una de las cuestiones de este panorama. *Lo que está en crisis, a mi juicio, no es solo el capitalismo, sea cualquiera la imagen y la visión que tengamos en torno a esta palabra. La estructura de poder vigente, que rebasa la idea de capitalismo, es lo que denominamos la colonialidad del poder.* Esta requiere, sin duda, una primera breve explicación que nos permita ir a la cuestión propuesta para esta exposición [Quijano, 2016: 16, cursivas agregadas].

En virtud de ello —y de la importancia que el conocimiento tiene en el ensayo en el que introduce la colonialidad y el patrón colonial de poder— [Quijano, 1992], me parece pertinente encaminar hoy este dominio invirtiendo la relación: el control del conocimiento y de las regulaciones del conocer formatean la subjetividad y las relaciones intersubjetivas, las vibraciones que generan el emocionar —el emocionar involucrado en lo que hacemos y el hacer impulsado por el emocionar— que entrelazan las relaciones sociales de amor y respeto, de obediencia, desobediencia, odio, etc. Si lo que está en crisis hoy es ya no el capitalismo, el patrón colonial de poder del cual el capitalismo es un dominio (el de la economía) entrelazado con todos los demás y gestionado en y por la enunciación, el capitalismo *surge del conocer y del emocionar motivado por la posesión del capital.* Lo que está en crisis son las subjetividades y las relaciones intersubjetivas que giran en torno a la conversión del capital en capitalismo que entrelazan la esfera pública con la esfera estatal y la estatal con las relaciones internacionales. Ucrania hoy, por ejemplo, es un nudo heterogéneo histórico-estructural en el que se juega la disputa por el control del patrón colonial de poder. Hoy los *smart phones* y redes sociales, amén de los medios de comunicación, controlan, regulan, dirigen la subjetividad y las relaciones intersubjetivas. Las investigaciones disciplinarias y disciplinadas son

otras manifestaciones del control del conocimiento y de la subjetividad [Mignolo, 2021a].

- 4) El control de la autoridad, y sus instrumentos de coerción en particular, para asegurar la reproducción de ese patrón de relaciones sociales y regular sus cambios. Las instancias fundamentales de este dominio son los Estados, tanto los estados monárquicos de los siglos *xvi* al *xviii* (algunos de los cuales se mantienen “detrás” de los estados nacionales, como Inglaterra, Holanda, España) como los estados nacionales abiertamente monárquicos (Arabia Saudita, los Emiratos Árabes) enredados por el diferencial de poder en la esfera global con la mayoría de los estados nacionales a partir del siglo *xix* en Europa. Sin embargo, la forma Estado-Nación en la *constitución* del patrón colonial de poder, no es solo el instrumento del control de la autoridad y destitución de formas de gobierno coexistentes, pues no puede separarse del conocimiento y de toda la tradición de teoría política en Occidente como de las necesidades del momento que llevó a la naciente burguesía a desplazar a las monarquías teológicas y fundar la unidad estadual en la idea de nación en lugar de la idea de creencia que aseguraba la unidad de los estados monárquicos cristianos. No solo por los antecesores griegos (Platón y Aristóteles) sino particularmente, desde el siglo *xvi*, por Maquiavelo en Italia como por la teología política de la escuela de Salamanca en virtud de la constitución de los Virreinos en las colonias. La locación geo-histórica de estos conocimientos (en el pequeño territorio de la cristiandad occidental, luego Europa) logró imponer la idea de su universalidad. Es decir, su constitución fue a costa de todas las destituciones realizadas en su marcha. Esta es otra ocasión en la que caemos en la estrecha relación de todos los dominios (autoridad, economía, el modelo de Humanidad) con el conocimiento.

Volvamos a la *malla de relaciones* que constituyen el poder. Ninguno de los dominios del patrón moderno/colonial de poder existe así configurado *en la realidad*. Los dominios no son ópticos sino ontológicos en su doble cara. Una, la retórica de la modernidad que los constituye como si fueran consecuencias de la evolución histórica, y otra, la analítica decolonial que descubre la imaginación ontológica construida como “representación de la realidad”. La malla de relaciones procede en la simultaneidad de las *tres esferas*: dominación (constitución)/explotación-múltiples opresiones (destitución)/conflictos (la descolonialidad es una respuesta a tales conflictos). En tanto que el nivel de los dominios y el nivel de la enunciación están todos, las tres instancias que sostienen el patrón colonial de poder (dominación/explotación/conflicto) son equivalentes a los tres conceptos que exponen la imagen *decolonial* del mundo: modernidad (dominación)/colonialidad (explotación-opresión) /descolonialidad (conflicto).

Nos queda una cuestión pendiente tanto en la relacionalidad de los dominios como en la relacionalidad de los niveles: la invención del concepto y la idea de *raza*. Esta invención, como sabemos, es una variable crucial para Quijano, puesto que es el artilugio en el que se fundan todas las clasificaciones sociales y jerarquías entre gentes de todas las regiones del planeta. La introducción del concepto de raza a finales del siglo xv y xvi distingue el patrón *colonial* de poder de todo *patrón ni moderno ni colonial* de poder co-existentes en el planeta hasta entonces, patrones que continuaron co-existiendo. No quedaron ni en el pasado ni fueron destruidos. Por eso, en todo el sector planetario no europeo, el Estado-Nación coexiste con formas de gobierno y de autogobierno que hoy están siendo reconstituidas y entrelazadas con el estado moderno/colonial. La idea de que tales patrones son pre-modernos es parte del artilugio de la retórica de la modernidad que nos invita a creer que han quedado relegados al pasado. No concuerdo con esta idea. Coexisten hasta hoy entrelazados con el patrón moderno/colonial. Tales estructuras de poder son *no-modernas* y para nada *pre-modernas*. En realidad, la diversidad del mundo hoy consiste en el entrelazado del patrón moderno/coloniales con las supervivencias de

patrones de poder no-modernos en Asia, África, y las Américas. Quizás también en la misma región que es hoy Europa. Por eso, el islam no quedo relegado al pasado y hoy es también fuerza de futuro. También lo es la comunalidad indígena y toda la memoria en China. De modo que siendo raza un concepto racista, es obvio que es la variable que determina la *constitución* de los dominios y que sirve para destituir, marginar, rebajar y controlar las poblaciones tanto en la esfera doméstica como inter-estatal. Es difícil no darse cuenta que en los problemas que tiene Occidente con China, Rusia e Irán, hay un componente emocional racista que sobrepasa la conciencia de los actores que dirigen instituciones occidentales, como el Estado-Nación, por ejemplo. Veamos.

El patrón de poder y el patrón colonial de poder: el concepto de raza

De lo anterior se desprende que *raza* es un concepto moderno/colonial y racista, puesto que surge de la clasificación social que establece jerarquías y que implica actores, instituciones y lenguas que tienen el privilegio de clasificar y de hacer creer que las clasificaciones y jerarquías “representan” lo que existe. La trampa que nos tiende la colonialidad del saber es que las razas existen y que el concepto de *raza representa* lo que hay. No, no hay, no existen razas con anterioridad a la introducción del concepto en el marco de la colonialidad del saber de finales del xv y xvi. *Raza*, o su equivalente en todas las lenguas del planeta, excepto en las seis lenguas moderno/coloniales, es un concepto ajeno al conocimiento que no sea propio en el de las lenguas modernas europeas y sus troncos en el griego y el latín. Quien sostenga que hay razas con anterioridad a estos siglos, lo hace sobre dos pre-supuestos (todos los supuestos son no-rationales y no empíricos, es decir, pre-supuestos), Uno, presupone que hay razas independientes quien lo diga. Pueden tener otros nombres, pero que hay razas, sí las hay. Este es hoy el presupuesto moderno/colonial. El otro pre-supuesto es que las narraciones o descripciones de *raza* en tiempos anteriores a 1500 y

en lugares diferentes del planeta existen independiente de que en el saber de Occidente se haya inventado esa categoría. Este segundo presupuesto impone la universalidad tanto del nombrar como del clasificar occidental. Es decir, niega y destituye otros saberes. Estos presupuestos modernos/coloniales fueron constituidos destituyendo. La analítica de la decolonialidad evidencia los artilugios en la confusión de lo que el concepto nombre y de lo que hay.

Empecemos por la España de los siglos xv o xvi [Greer *et al.*, 2007]:

Raza

[personas de ascendencia común] década de 1560, “personas descendientes de un antepasado común, clase de personas aliadas por ascendencia común”, del francés *race*, antes *razza* “raza, raza, linaje, familia”, posiblemente del italiano *razza*, que es de origen desconocido (vinculado con el vocablo *raza* en castellano). Los etimólogos dicen que no tiene conexión con el latín *radix* “raíz”, (aunque admiten que esto podría haber influido en el sentido de “tribu, nación”), y que la raza era en el siglo xv una forma de *radix* en inglés medio (a través del francés antiguo *räiz*, *räis*). Klein sugiere que las palabras derivan del árabe *ra* “cabeza, principio, origen” (compárese con el hebreo *rosh*) [*Online Etymology Dictionary*, traducción del autor].

A todas luces, aquí *raza* es equivalente de *etnia*. La ascendencia común no es solo la sangre. La gente no forma comunidades de sangre, sino de lengua, de comidas, de hábitos, de historias, de memorias. La entrada de *raza* en los diccionarios españoles registra sentidos y significados que las etimologías nórdicas ignoran, por lo cual, es común encontrar “historias de la raza y el racismo” en algún momento de la historia lineal de Occidente, que muchas veces se confunde con la historia universal. Hegel, por ejemplo. En el *Tesoro de la lengua castellana o española*, compuesto por Sebastián de Covarrubias Orozco, en 1611, que obviamente recoge sentidos anteriores al momento de la publicación, leemos bajo la entrada *raza*: “La casta de caballos castizos, a los cuales señalan con hie-

rro para que sean conocidos... Raza en los linajes se toma en mala parte, como tener alguna raza de moro o judío”.

Por tanto, si hubiera alguna duda de que raza es un concepto racista, Covarrubias Orozco lo certifica a pesar de él, claro está. El *Diccionario de Autoridades*, publicado por la Real Academia Española en 1734, actualiza la definición inicial. Leemos “Casta o calidad del origen o linaje. Hablando de los hombres, se toma muy regularmente en mala parte”. Es del Latino *Radix-Root* [Greer *et al.*, 2007]. De modo que *raza* es un concepto racista puesto que no nombra lo que ya existe, sino que pone orden en el caos del vivir. Si las razas no existen, pues alguien las inventó, y para inventarlas introdujo el vocablo *raza*. De modo que la “invención es un acto enunciativo que se manifiesta en el enunciado y produce el efecto de realidad. Y al hacerlo justifica la dominación, la explotación, la opresión de las razas inferiores lo cual inevitablemente provoca conflictos”. Lo vemos hoy en todas las acciones y manifestaciones antirracistas en el planeta.

*Las clasificaciones son actos enunciativos
(verbales y visuales): constitución/destitución
de las subjetividades y relaciones intersubjetivas*

En los diccionarios citados el presupuesto básico es la correlación entre la palabra y la cosa (que Michel Foucault nos enseñó a entender). Por lo tanto, ninguna de las dos definiciones nos dice que la palabra *no es* la representación de algo que existe ni tampoco que no es *la clasificación* de algo que se hace existir por virtud de la palabra. Lo que se nombra y clasifica no es un ente que lleva, por *naturaleza*, un anuncio: “yo soy raza y entre los humanos es peyorativo”. De modo que la racialización que implican las “palabras indias” y “negros” en el momento de la conquista y colonización, tenía ya su vocabulario y el principio jerárquico peyorativo instalado en el vocabulario cristiano occidental para descalificar a moros y judíos. Por cierto, la enunciación en la episteme moderna

no se asume como enunciación localizada (la localización geo y corpo-política del decir), sino que se asume la universalidad de lo dicho, de lo enunciado. Hoy, por ejemplo, se da por sentado en Occidente que las reglas de las relaciones internacionales formuladas después del tratado de Westfalia y sobre el modelo de Estado-Nación son universales, y por eso China, Rusia e Irán son castigados por no obedecer la supuesta universalidad de lo local. Quien enuncia (peyorativamente) *raza* asume su superioridad epistémica y ontológica para nombrar y jerarquizar.

“Clasificación” es una categoría clave en la visión de Quijano. Mi argumento anterior, destacando la enunciación, invita a preguntarnos: ¿Quién clasifica, por qué clasifica, para qué clasifica, cómo clasifica? Las clasificaciones no existen en el mundo si alguien no las hace existir. Podríamos agregar que *establecer distinciones* es un fenómeno biológico de todos los organismos vivientes. Si así no lo fuera, morirían al poco rato de nacer. *Clasificar* es una operación cultural montada sobre la biología del distinguir. Cuando Linneo clasificó los organismos generados por la energía cósmica y terrestre que la modernidad/colonialidad redujo a un sustantivo (naturaleza), la jerarquía de los organismos no ocupaba un lugar destacado. Estaba implicada por cierto en la cadena de los seres, concepto teológico-cristiano creado en la Edad Media europea. Señalo “europea” porque otra edad media no la hay, es solo en la historia de Europa se inventó la Edad Media. Pero cuando Kant basó en Linneo su clasificación de los continentes y de sus habitantes, sí introdujo la jerarquía en ambos. Kant no utiliza el vocablo *raza*. Utiliza *naciones*, pero actúa suponiendo lo que ya estaba en el inconsciente europeo desde el siglo XVI y XVII, la indistinción de raza y etnia [Chukwudi-Ezem, 2008: 12-62].

Las respuestas de Quijano a las preguntas ¿quién introdujo el concepto y para qué?, son obvias de acuerdo con lo dicho, los actores dirigentes de instituciones que controlaban el conocimiento y que pudieron decretar la inferioridad de ciertos seres humanos para dominarlos, controlarlos, esclavizarlos y desposeerlos de sus bienes. No es posible llevar adelante estos abusos con un igual. Una versión actual de racismo en las relaciones internacionales

la escuchamos a diario, por ejemplo, en la demonización de Rusia, China, Irán, Corea del Norte, Venezuela. Quizás una de las explicaciones del conflicto en Ucrania es que Estados Unidos, la Organización del Tratado del Atlántico Norte y la Unión Europea todavía asumen que Rusia y los rusos, China y los chinos, son inferiores. El supuesto resultó en el caso de Sadam Hussein y Muhammad Gadafi, pues ambos eran gobernantes desobedientes, fácil de racializar al frente de estados vulnerables. La cuestión es distinta con Rusia y China. No son estados vulnerables. Veremos en el futuro cuál es el resultado del actual conflicto entre Estados Unidos y Rusia a través de Ucrania, aunque las consecuencias las estamos viviendo, puesto que ya sabemos después de y con Quijano que dominación/explotación genera conflictos, que modernidad/descolonialidad causa desoccidentalización y descolonialidad. Volveré sobre este punto más abajo. Digamos, mientras tanto, que uno de los resultados es la subversión y la re-originalización de la re-existencia bajo condiciones de colonialidad. Si la descolonialidad es una de las manifestaciones de la subversión y la re-originalización, el desenganche y la desobediencia epistémica son dos manifestaciones ligadas entre sí con la descolonialidad [Mignolo, 2010 y 2019], ya que ambas no se conforman con resistir, sino que reclaman y actúan en el re-existir [Albán-Achinte, 2014].

Veamos, ahora, la categoría *clasificación* con mayor detalle. Para ello necesitamos regresar a la enunciación y a la distinción que hice más arriba entre la organización de lo clasificado (lo enunciado, el producto) y las acciones de clasificar (la enunciación, la voluntad colonial de poder (*techné*) que crea el producto) y los conceptos creados para concebir el orden social. Ahora bien, para atravesar lo enunciado, el contenido, lo que “vemos” y llegar a la enunciación presupone desprendernos de uno de los puntos ciegos de la epistemología moderno-occidental desde el Renacimiento hasta nuestros días: la con-fusión de la explicación (enunciación, el decir, la representación) con lo explicado (enunciado, lo dicho, lo representado) y en consecuencia el silenciamiento de la enunciación: lo explicado, lo narrado, lo dicho obturan la explicación, la narración y el decir, todas estas instancias procesuales (verbos) que marcan la

enunciación. Desde la lógica aristotélica, el método y las conclusiones impiden que preguntemos por quién, dónde, por qué, para qué inventa el silogismo para controlar la verdad de lo enunciado.

Quijano exploró la *clasificación social* en dos sentidos: a) la clasificación *racial* (que incluye sexualidad, lenguas, nacionalidades, religiones) de la población nacional y planetaria, y b) la clasificación *particular* de la población en *clases sociales*. Las clasificaciones raciales, sexuales, religiosas, lingüísticas, políticas son expresiones de la clasificación general de la población. En la clasificación general se incluye la clasificación social, aunque esta tiene su singularidad en los legados del marxismo y las *clases sociales*. En todo caso, a) y b) son distinciones que atañen al producto, a lo enunciado mientras que las condiciones que hacen posible las clasificaciones y los actos clasificatorios que crean el efecto de realidad son comunes a a) y b). Ahora bien, la voluntad colonial de clasificar no solo clasifica, sino que jerarquiza lo que clasifica. El concepto de raza es crucial para la razón clasificadora que enuncia y gestiona el patrón colonial de poder, puesto que el concepto mismo de *raza* lleva implícita la jerarquía impuesta por quien enuncia y asume la superioridad de la raza a la cual pertenece sobre las demás que la enunciación inventa.

La clasificación *racial* de la población y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control 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 [Quijano, 2000b: 125].

Dominación, economía y conocimiento están implicados en este enunciado. El modificador *racial* subraya que esta es *una* de las diversas maneras de clasificación de la población. En uno de sus ensayos cardinales sobre el asunto (“Colonialidad del poder y clasificación social”), atiende específicamente a la clasificación *social* de la población desprendiéndose de la noción estática de *clase*, asociada a la revolución industrial y teorizada en el materialismo his-

tórico. Quijano sostiene que “Mientras que en éste (materialismo histórico) las clases sociales ocupan una suerte de nichos estructurales, donde son ubicadas y distribuida las gentes por las relaciones de producción, para Marx se trata —en cambio— de un proceso histórico concreto de clasificación de las gentes”. Y agrega: “las relaciones de producción no son externas, ni anteriores a las luchas de las gentes, sino el resultado de las luchas entre las gentes por el control del trabajo y de los recursos de producción, de las victorias de los unos y de las derrotas de otros, y como resultado de las cuales se ubican y/o son ubicadas o *clasificadas*”³ [Quijano, 2014: 306].

Se podría interpretar que la clasificación “la hace” el eurocentrismo o el capital. Excepto que ni eurocentrismo ni capital son agentes sino *resultados* de la voluntad colonial de poder. Quijano aclara que el eurocentrismo, el cual no es un concepto de la retórica de la modernidad, sino un concepto crítico de la modernidad, no es tampoco una cuestión geográfica, sino que:

es el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo xvii, aunque algunas de sus raíces son sin duda más viejas, incluso antiguas, y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa. Su constitución ocurrió asociada a la específica secularización burguesa del pensamiento europeo y a la experiencia y las necesidades del patrón mundial de poder capitalista, colonial / moderno, eurocentrado, establecido a partir de América⁴ [Quijano, 2014: 798].

³ Publicado originalmente en: Quijano, Aníbal [2000a], “Colonialidad del poder y clasificación social”, Arrighi, Giovanni y Goldfrank, Walter L. [eds.] *Festschrift For Immanuel Wallerstein Part I*, Colorado, Estados Unidos, Journal of World Systems Research.

⁴ Publicado originalmente en: Quijano, Aníbal [2000b], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Lander, Edgardo [coord.], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.

De modo que examinar las particularidades de la enunciación nos ayudará a entender el pasado y presente del patrón colonial de poder. “Pero al mismo tiempo nos permite entender y enunciar la analítica decolonial de la enunciación moderno/colonial”. Este es un punto esencial que, si bien Quijano no reflexionó sobre él, lo puso en marcha en su mismo accionar analítico. Nos ayudó a comprender que la enunciación clasificadora moderno/colonial clasificó, pero no permitió ser clasificada. Para lograrlo tuvo que vaciar la enunciación para que lo enunciado nos distraiga haciéndonos creer que así son las cosas.

Quijano iluminó el camino hacia la enunciación descolonial. Para ello le fue necesario *desprenderse* de la enunciación moderno/colonial que regula no solo los contenidos, sino las reglas para entender, acceder y construir conocimientos. Si aceptamos entonces, y yo lo hago, que *eurocentrismo* es el nombre de una perspectiva de conocimiento cuya elaboración sistemática comenzó en Europa Occidental antes de mediados del siglo xvii y que en las centurias siguientes se hizo mundialmente hegemónica recorriendo el mismo cauce del dominio de la Europa burguesa, entonces las secuelas no son menores: el conocimiento (lo conocido y las regulaciones del conocer) es el componente decisivo en la formación del patrón colonial de poder. El conocimiento no es un producto de las energías naturales, como el viento, el agua, el sol o los planetas. Es un producto de las energías de la especie humana desde la larga historia en que podamos trazar el advenir del *Homo Sentiens/Sapiens*, y de la capacidad de nuestros ancestros de liberar la boca de la necesidad de buscar alimentos y las extremidades superiores para procurar alimentos, resguardos y construir signos orales y visuales para coordinar el vivir comunal. Mientras que el conocimiento construido por la voluntad colonial de poder es el producto de un momento, una élite, un lugar, una historia que confluyó en las dos etapas, una la del Renacimiento y la otra la de la ilustración, el conocimiento al que nos impulsa es el de la *voluntad de descolonizar el poder así constituido*. De modo que, si la clasificación fue y es todavía el instrumento básico de la apropiación semántica cognitiva en la fundación del eurocentrismo, la analítica y la

anunciación descolonial nos libera de las garras de un sistema clasificatorio que manipula la construcción de subjetividades y regula las relaciones intersubjetivas.

Cuando pregunté un par de párrafos más arriba ¿quién clasifica, por qué lo hace, cómo lo hace, para qué lo hace?, no mencioné lo obvio: que clasificar no es una cuestión material, es decir, que se ejecuta con las manos manipulando lo clasificado, sino que es pura y simplemente una cuestión de conocimiento. Si clasificar es una cuestión de conocimiento, entonces las respuestas a estas preguntas no las podemos encontrar en el nivel de lo enunciado (los dominios) sino en la enunciación (las tecnologías del decir). Tres son las tecnologías (e.g. los instrumentos de la voluntad colonial de poder) del aparato de la enunciación que regulan las clasificaciones y la formación de los dominios: los actores, las lenguas y las instituciones. Quienes clasifican son seres humanos (*actores*)⁵ que han adquirido, por los medios y maneras que sean, no solo el privilegio de clasificar (puesto que clasificar es humano), sino de lograr que sus clasificaciones produzcan la ilusión de “realidad.” Esta es la instancia de la *hegemonía/dominación*. En la hegemonía, el conocimiento manipula las subjetividades para crear consenso. En la dominación, el conocimiento gestiona la obediencia, lo cual implica que tanto quienes *producen* las clasificaciones como quienes las *consumen* están sobredeterminadas en y por el acto de clasificar. Hoy los medios masivos de comunicación son un arma potente para cimentar las clasificaciones como si fueran realidades que existen antes de las clasificaciones. En consecuencia, quienes enuncian y quienes son enunciados están sobredeterminados por el patrón colonial de poder que los entrelaza en el diferencial de

⁵ Los actores (teólogos, intelectuales, politólogos, economistas, filósofos, etc.) son instrumentos de la enunciación, es decir, de la tecnología, lo cual implica que, a la vez que construyen y manipulan el patrón colonial de poder, son construidos y manipulados, como sujetos, por él. Quijano lo observó en distintas ocasiones al decir que *habitamos el patrón colonial de poder a la vez que nos habita*. La enunciación es, a la vez, el diseño y el motor que pone en marcha los dominios.

poder. Lo dicho y lo clasificado siempre están sujetos a debates, tanto por quienes están en condiciones de clasificar como quienes son clasificados. De manera que la materialidad de los cuerpos explotados y oprimidos y de los recursos naturales explotados no son solo cuestiones materiales, pues la materialidad de la hegemonía y la dominación requiere el control del conocimiento y el conocimiento es gestionado por la enunciación que decide la materialidad y qué materialidad es relevante. De modo que el conflicto genera el cuestionamiento de ambos, del conocimiento que legitima y justifica la dominación y opresión y la materialidad misma de lo explotado y oprimido. La subversión se manifiesta en la materialidad de las acciones, mientras que la re-originalización se expresa en la disputa por el control de los enunciados y en la originalidad que construye enunciaciones epistémicamente desobedientes.

Los actores que clasifican no lo hacen solo como personas individuales. Para que la clasificación provoque el efecto de realidad son necesarias *instituciones* que las respalden (e.g. la iglesia, las universidades, los museos, los estados, los bancos, las organizaciones internacionales, privadas o estatales, los medios de comunicación, etc.). Finalmente, las clasificaciones provocan el efecto de realidad por medio de los signos en los que se expresan aural o visualmente. No es la realidad misma que produce el efecto de realidad. El alfabeto latino sustenta las seis lenguas moderno/coloniales (italiano, español, portugués, francés, inglés y alemán) en las que las clasificaciones son constituidas. Las lenguas son el instrumento fundamental de las clasificaciones, apoyadas por diversos tipos de imágenes y por estadísticas numéricas y gráficas. Los actores median entre las instituciones y las lenguas (e.g., la OTAN o el IMF o el BID).

Ahora bien, las clasificaciones cumplen una doble y simultánea función: constituyen y provocan el efecto de realidad (hegemónica y/o dominante) a la vez que destituyen todo aquello que en otras lenguas, imágenes y numerología (no necesariamente estadísticas) constituye el efecto de realidad para las personas que habitan cosmologías no basadas en el griego y el latín. La lengua y el pensamiento griego no son propiedad privada de la cosmología

occidental. El pensamiento griego fue apropiado por –de un lado– pensadores musulmanes que escribieron en persa y en árabe (Ibn Shina, Al-Gazali, Ibn-Rush) y de otro, por pensadores eslavos y la cristiandad ortodoxa. Sin embargo, la constitución de la civilización occidental a partir del Renacimiento —en sus dos etapas, anterior y posterior a la conquista de América y a la expansión política, económica y cultural de Europa—, destituyó el pensamiento y las praxis de vida musulmanas y eslavas. Las tensiones que hoy Occidente mantiene con algunos sectores del mundo islámico (Irán) y con Rusia se incrementaron debido a la subversión y la re-originalización des-occidentalizante registradas en ambos, sin que esto signifique una modificación en lo sustancial de las relaciones capitalistas.

Al respecto, esta decisiva observación de Quijano:

La incorporación de tan diversas y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo 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*⁶ [Quijano, 2014: 787, cursivas agregadas].

Constitución/destitución es el constante movimiento del patrón colonial de poder. El movimiento de destitución crea los conflic-

⁶ Publicado originalmente en: Quijano, Aníbal [2000b], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Lander, Edgardo (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.

tos, puesto que mucha gente (actores en instituciones estatales y actores en la esfera pública) no está dispuesta a que le digan qué tiene que hacer, aunque también hay gente que saca ventaja de la situación. De modo que la destitución (lógica de la colonialidad), no pudo llevarse a cabo ni puede continuar sin la colaboración de actores e instituciones en el polo destituido. Es la colaboración de actores e instituciones en los polos destituidos (Quijano usó la expresión “polo marginal” en un sentido semejante). La lógica de la colonialidad funda destituciones y las destituciones engendran conflictos y estos generan resistencias que niegan lo constituido. La resistencia es una forma de subversión necesaria, pero limitada. Sin embargo, los conflictos también generan subversiones de re-existencia, de desobediencia epistémica conducen a reconstituir lo que fue destituido en vista y que es relevante en el presente hacia el futuro [Albán-Achinte, 2014]. La decolonialidad es la gramática que va articulando subversiones de re-existencia, ya que la re-existencia presupone re-originalización. No así la resistencia. Las manifestaciones de re-existencias siendo variadas y diversas dependen de las historias locales, de las praxis de vidas, economías, política, pensamiento, destituidas. Por otra parte, no todas las subversiones de re-existencia pueden, y no necesariamente deben ser decoloniales en el sentido en que lo formuló Quijano. La re-originalización decolonial comienza por el desprendimiento del patrón colonial de poder para fundar la reconstitución epistemológica, lo cual requiere reconstituir las bases del pensar y del vivir (subjetividad e intersubjetividad).

Descolonialidad: subversión, re-originalización y reconstitución gnoseológica de la epistemología

El concepto de descolonialidad en la triada modernidad/colonialidad/descolonialidad conlleva dos sentidos entrelazados. Uno, específico, es integral a la triada propuesta en la conceptualización de Quijano. La retórica de la modernidad y su lado oscuro, la lógica de la colonialidad crea la necesidad de gramáticas de la descolonialidad

desobediente de las dos primeras. A ello se agrega, en el siglo XXI, la gramática de la desoccidentalización. Ambas gramáticas responden a las necesidades vitales de quienes no consienten someterse a los dictados moderno/coloniales. Otras, en general, son las diferentes expresiones descoloniales en las diversas historias locales que responden a su manera a la colonialidad racial y patriarcal del poder con todas sus consecuencias sociales, políticas, económicas y cognitivas. La descolonialidad (así como la des-occidentalización en la esfera inter-estatal), necesitan la re-originalización de sus propios proyectos políticos, epistémicos y éticos. En el ámbito de la descolonialidad, los legados de Quijano, que aquí articulo, son una de sus manifestaciones. Al mismo tiempo, desde esta perspectiva, podemos describir como descoloniales todo proyecto que a su manera desobedezca a los dictados y concepciones del mundo moderno/coloniales no solo para resistir, sino, fundamentalmente, para re-existir. En resumen, importa distinguir la descolonialidad que *ejercemos* y que nos abarca de aquellas praxis de vida y de pensamiento que *describimos* (pero no *definimos*) como decoloniales. No diría que el zapatismo *es* descolonial si sus ellas y ellos mismos no se conciben de esta manera. Pero sí puedo decir que el zapatismo contribuye a desobedecer las regulaciones moderno/coloniales en la medida en que sus haceres y pensares proyectan la re-origenación, la re-existencia y la re-constitución de praxis de vida de los Pueblos Originarios, destituidas por el patrón moderno/colonial de poder.

En este caso, en general, la descolonialidad es sinónimo, pero no equivalente a *subversión*, concepto que Quijano utiliza para destacar distintas manifestaciones de los conflictos. Quijano empleó los conceptos de “subversión” y “re-originalización” para destacar los atributos generales del conflicto [Quijano, 2016]. Un aspecto en particular, la subversión y re-originalización descolonial lo formuló Quijano como “reconstitución epistemológica” [Quijano, 1992]. Por esta razón estuve empleado ambas expresiones en paralelo: re-origenar es a la vez re-constituir puesto que en ambos casos se trata de traer al presente las huellas del pasado relevantes para proyectos descoloniales. Por lo tanto, la descolonialidad

en sentido general es una descripción de subversiones y re-originalizaciones que no están fundadas en la colonialidad del poder (voluntad colonial) ni en el patrón moderno/colonial de poder (instrumento). Es decir, que la descolonialidad en sentido específico es, a la vez, *constitutiva* de la reconstitución epistemológica y *descriptiva/explicativa* de subversiones y re-originalizaciones fundadas en diversas memorias, lenguas, historias locales, praxis de vida, cosmologías, filosofías. Sirvan como ejemplo las observaciones de Quijano en torno a las “subversiones/re-originalizaciones *culturales*” y “revoluciones-contra-revoluciones *social*” [Quijano, 1999b].

La distinción es significativa, pues la primera fórmula, cultural, remite a la esfera pública, mientras que la segunda, social, remite a la esfera del Estado. Ambas están entrelazadas en la malla de relaciones que, a la vez, guardan sus contornos específicos. Recordemos, además, que la subversión y la re-originalización, que piden reconstituciones epistemológicas, se revelan y exponen en la des-occidentalización y en la descolonialidad. Por ejemplo, las relaciones internacionales hoy están todavía enmarcadas en el concepto de estados nacionales generado con el Tratado de Westfalia (1648), son cuestionadas por intelectuales y por el estado chino. La re-originalización en este caso consiste en proponer un modelo co-existente (no universalmente alternativo) basado en la cosmología china y no en la cosmología occidental [Tyngyang y Harroff, 2021].

Como se comentó en párrafos anteriores que Quijano comenzó a sentir y leer a partir de la crisis/fraude de 2008, los signos del acontecer histórico mundial que le llevaron a conceptualizar la mutación radical del patrón colonial de poder. La crisis/fraude del 2008 fue una instancia crucial en las mutaciones internas (Occidente) del patrón colonial a la vez que una respuesta a la disputa por el control del patrón colonial que era ya evidente en la afirmación de la economía y política China y la reconstitución de la Federación Rusa. A ello se sumaban variadas manifestaciones en la esfera pública y también el aumento de las voces (intelectuales, artistas, periodistas, curadores, académicos) en diversas partes del planeta llevando adelante la re-originalización del pensar y

del vivir, así como en la población inmigrante en us y en Europa occidental. El eje de los conflictos generados por la dominación/explotación-opresión creció proporcionalmente. Quijano lo expresa de esta manera:

Por eso, ¿cuál es el símbolo, el síntoma de que esto está comenzando a ocurrir? Hay un proceso de *descolonialidad del poder*, una población indigenizada del mundo que está comenzando a emerger. Por esto, *emerge otra episteme*. Hay una *subversión epistémica* y esto no solamente tiene un campo importante de actividad en América Latina, sino que forma parte de las ideas que *están en el debate mundial* en este momento, las cuales fueron originadas en América Latina. La mera propuesta de la colonialidad del poder y sus fundamentos epistémicos, la idea de descolonialidad del poder son de origen latinoamericano. Esto, por supuesto, no es un accidente histórico; por el contrario. Esto es lo que quería proponer en debate esta mañana [Quijano, 2016: 21, cursivas agregadas].

En el párrafo podemos comprender los dos significados de “descolonialidad del poder”. Uno es gnoseológicamente *constitutivo* (surge una nueva episteme/gnoseología), mientras que el otro es gnoseológicamente *descriptivo* (hay una subversión epistémica).⁷ La emergencia de otra episteme (e.g., gnoseología) no implica la universalidad de las formas en que se manifiestan. Subversión y desobediencia epistémica constituyen actitudes cuyas orientaciones y expresiones varían según las historias locales intervenidas por la colonialidad del poder. Ni la re-originalización ni la re-constitución pueden reducirse a un modelo universal gnoseológico. De ahí que para los proyectos descoloniales la pluriversalidad sea el horizonte de ruta de la universalidad. La subversión epistémica

⁷ Recordatorio al lector: uso gnoseología por su carácter amplio que abarca todas las formas del conocer, mientras que epistemología pertenece a la retórica de la modernidad y al concepto eurocentrado de conocimiento. Quijano usa todavía episteme, pero en el sentido amplio que tiene gnoseología.

es *global* en tanto subversión epistémica, aunque cada subversión adquiere sus características *locales*. La subversión epistémica es un conector de todas las subversiones que presuponen del patrón colonial de poder (la gramática de la descolonialidad), mientras que la semántica surge de cada experiencia y legado colonial local. Ni las historias locales son semejantes ni la modernidad/colonialidad se implementa de la misma manera en el sureste asiático, en el sur africano, en los andes suramericanos o en las regiones de Asia Central. La conectividad de las diversas subversiones planetarias descoloniales son las que fundan la pluriversalidad al mismo tiempo que reniegan de la universalidad.

Vale decir que, si “hay una subversión epistémica” y esta subversión no es particular de América Latina, ni tampoco hay un modelo universal que debe aplicarse en cada caso a pesar de que las condiciones de su existencia hoy comenzaron con la invención de América (cuando América Latina era todavía impensable), la subversión y la re-originalización “forman parte de las ideas que están en el debate mundial”. La pluriversalidad surge, precisamente, del desprendimiento de la universalidad y de los modelos únicos para todo pensar, hacer y vivir.

El presente del patrón colonial de poder

Han transcurrido tres décadas desde que Quijano introdujo los conceptos de colonialidad, colonialidad del poder y el patrón colonial de poder. Por lo tanto, el presente de estos conceptos tiene dos significados: a) la trayectoria *óptica* de los acontecimientos ocurridos e ideas exploradas y debatidas enmarcados desde 1500 hasta hoy en la constitución de la modernidad y su expansión colonial; b) la trayectoria gnoseológica de *los conceptos* descoloniales 1992 hasta la fecha. Recordemos que los tres conceptos introducidos por Quijano son conceptos descoloniales. Es decir, no son conceptos que surgen de alguna disciplina en particular sino de la praxis del vivir y del habitar legados coloniales.

Esta distinción es fundamental para todo razonamiento y consecuente conducta y disposición decolonial puesto que el imaginario de la modernidad nos escolarizó para confundir lo *explicado* (la *ontología* del concepto cuyo referente es lo presupuestamente existente, la “realidad”) con la *explicación* (los signos orales, escritos, visuales que modelan y construyen lo existente en los que se manifiesta la *gnosis*). Sobra decir que ambos niveles son conceptuales: lo explicado no es lo real. O mejor, lo real es construcción de lo explicado, el cual es una construcción gnoseológica. Patrón colonial de poder o capitalismo son conceptos que recortan, modelan y proponen una manera de entender la inatrapable complejidad del vivir. No hay ni capitalismo ni patrón colonial de poder, ni inconsciente en el caso del psicoanálisis, sin la construcción y la invención de ellas por el marxismo, la descolonialidad y el psicoanálisis. De modo que, si por colonialidad del saber entendemos no solo lo sabido sino los presupuestos y normas para conocer, la tarea de descolonialidad del saber será, por un lado, entender los mecanismos que construyen lo sabido como “realidad,” mostrar el aparato semiótico que lo constituye y, finalmente, desprenderse de ese juego para construir vías decoloniales del conocer. Así, por ejemplo, modernidad/colonialidad destaca, por un lado, que no puede haber modernidad, desarrollo, progreso sin colonialidad, subdesarrollo, estancamiento.

De modo que el presente del patrón colonial de poder nos guía para pronosticar lo que vendrá en la onticidad del acontecer histórico, en la epistemología colonial que los encuadra y en la gnoseología descolonial que cuestiona las interpretaciones de la epistemología colonial. Los pronósticos de lo que vendrá tanto en la turbulencia de los haceres humanos en el globo hoy interconectados como en las turbulencias de las energías del cosmos y del planeta (e.g. cambio climático) es una botella lanzada al mar. Las conversaciones académicas hoy en torno a la *futuridad* son interesantes puesto que proyectan academizar lo que la ciencia ficción ha hecho y sigue haciendo muy bien. El resultado pareciera ser la colonialidad del saber académico para absorber y controlar el pensar que ignora la academia. Es posible pronosticar las temperaturas del mes o el alza

de las temperaturas a largo plazo debido al calentamiento global, pero ya es más difícil pronosticar cuándo la bolsa de valores va a aumentar o a bajar, cuál será el próximo paso en el conflicto Atlántico Norte frente a Rusia por medio de Ucrania o cuál será el destino y las consecuencias de la Ruta la Seda en el conflicto entre China y Estados Unidos. Si hoy las temperaturas son modificadas por la industrialización y tecnificación industrial del planeta, los periodos de la glaciación no dependieron, hasta muy recientemente en la escala geológica, de los seres humanos. Curiosamente, la periodización del *Antropoceno* tiene sus puntos de origen, o bien, en las transformaciones generadas por el descubrimiento, colonización y explotación de las Américas, o bien con la revolución industrial. La primera fecha coincide con la formación del patrón colonial de poder en el siglo XVI y la segunda con su primera transformación radical: la Revolución Industrial, la Ilustración y el desplazamiento de Italia, España y Portugal por Francia, Alemania e Inglaterra en el liderazgo global y en el manejo del patrón colonial de poder. Este mapa cronológico lo podemos percibir en el presente del patrón colonial y las cuatro trayectorias desprendidas de los 500 años de su ontología. Veamos.

La trayectoria óptica del acontecer

A grandes rasgos, entre 1500-1945, registramos la formación, transformación, gestión y disputas internas (estados imperiales del Atlántico) por el control y gestión del patrón colonial. “El registro de la trayectoria del patrón colonial es distinto del registro de los acontecimientos que la colonialidad y el patrón colonial de poder enmarcan”. El *marco conceptual* (gnoseología) fue introducido por Quijano en 1992, mientras que *los acontecimientos* (lo ocurrido) que los conceptos enmarcan (gnoseología) ocurrieron alrededor y a partir de 1500. Ahora bien, el enmarque de los acontecimientos que los conceptos nos permiten percibir crean una doble historia: “la historia de los acontecimientos y la historia de las transformaciones del patrón colonial de poder”. Por ejemplo,

las transformaciones políticas, históricas, científicas, filosóficas *son todas transformaciones en el hacer* (en la imbricación de Europa occidental con el resto del planeta) *y también en el concebir el hacer* (por un lado, la concepción europea que es dominante, y la concepción de las personas y poblaciones invadidas que conocemos menos). El acontecer, sus alteraciones, complicaciones, modificaciones nos invitan a alterar, complicar y modificar los factores del patrón colonial de poder para que este se adecue a las transformaciones del acontecer. Las transformaciones de lo explicado implican también transformaciones de la enunciación –actores, instituciones y lenguas en que disputan la explicación e interpretación del acontecer a la vez que ocultan la mitad de la historia: la que corresponde a las zonas y poblaciones invadidas. Es decir, las transformaciones en la enunciación son controladas por los actores, las instituciones y las lenguas que gestionan la enunciación, mientras que lo enunciado (el sentido y significado del acontecer) involucra otros actores, lenguas (las lenguas no occidentales que el patrón colonial silencia y destituye) e instituciones (militares, económicas, políticas). El presente del patrón colonial de poder significa la potencialidad del concepto para dar cuenta del orden global, de los problemas nacionales, de las tendencias artísticas y estéticas que marchan paralelas y son partes de las transformaciones del acontecer. En todo caso, en este periodo en el que estamos la disputa por el control del patrón colonial que presentan China, Rusia e Irán (mayormente) ocurre en los dos niveles: la disputa por el sentido de lo explicado y por el control occidental de la enunciación. El mandarín, el ruso y el persa en los tres casos mencionados adquieren una dimensión que les había sido negada en el periodo 1500-2000 en el que gobernó la occidentalización del planeta sin enfrentarse con la des-occidentalización hoy.

Durante el periodo 1500-1945 Europa occidental, en sus seis lenguas modernas/imperiales, controló los relatos y diseñó los acontecimientos. Las cosas comenzaron a cambiar entre 1945 y 1990. Después de la segunda guerra, la disputa (en Occidente mismo) entre liberalismo económico y estatismo comunista, recrudeció y abrió el periodo de la Guerra Fría. Subraya que liberalismo

económico y estatismo socialista son dos ideologías o visiones si se quiere occidentales. La disputa por el control del patrón colonial de poder en este periodo fue entre miembros de la misma familia. El socialismo que disputó el control al liberalismo disputó los contenidos, pero no los términos de la conversación, como ocurre con la des-occidentalización. Las visiones o sistemas de ideas que nutren la des-occidentalización no son occidentales, aunque tengan que enfrentar los legados de la occidentalización y lidiar con la re-occidentalización. China e Irán tienen historias, memorias, praxis de vida, literatura, conocimiento que no vienen de las fuentes griegas y latinas. La Unión Soviética marginó la propia herencia de Rusia para montarse sobre preceptos creados con base en la experiencia de Occidente (Saint-Simón, Marx). Terminada la guerra fría La Federación Rusa reconstituye la memoria histórica de Rusia desde el siglo xvi, fundamentalmente. Estados que en este momento mantienen una posición ambigua, como India y Turquía, reconstituyen su pasado. La diferencia entre ambos es que Turquía no tiene en sus espaldas un siglo de colonización británica. De modo que la des-occidentalización lleva un horizonte muy distinto al socialismo soviético, por eso no es comparable con la Guerra Fría en sus fundamentos; lo puede ser metafóricamente. Mientras que la Unión Soviética, la China de Mao, la Cuba de Fidel Castro disputaron los contenidos, pero no se desprendieron de la enunciación. La des-occidentalización opera en las dos dimensiones: los contenidos y los términos de la conversación. Es evidente, por ejemplo, en el replanteo de las relaciones internacionales en los tres estados mencionados. Este aspecto es interesante y no fácil de explicar: mientras que no se cuestiona el patrón moderno/colonial de poder, sí se cuestionan tanto sus contenidos (e.g., la historia y sociología occidental sobre estos países) como su enunciación (ya no son lenguas, actores e instituciones occidentales) que ingresan en la escena global.

Simultáneo con el conflicto des- y re-occidentalización fue creciendo en la esfera pública lo que Quijano percibió en sus “Notas sobre la descolonialidad del poder.” Vale reproducir aquí un par de frases ya citadas más arriba:

Hay un proceso de *descolonialidad del poder*, una población indigenizada del mundo que está comenzando a emerger. Por esto, *emerge otra episteme*. Hay una *subversión epistémica* y esto no solamente tiene un campo importante de actividad en América Latina, sino que forma parte de las ideas que *están en el debate mundial* en este momento, las cuales fueron originadas en América Latina.⁸

Un par de aclaraciones para bien entender de lo que se trata:

Primero, veamos la “episteme otra” que está emergiendo tanto en la esfera pública como en la esfera de las relaciones inter-estatales. En mi argumento sería “la gnoseología que está emergiendo y que en su existir descoloniza la epistemología.” Es decir, la epistemología controla la colonialidad del saber y destituye todo conocimiento fuera de su ámbito. Liberar ese conocimiento y ponerlos a la par de la epistemología significa descolonizar la epistemología para liberar la gnoseología. La gnoseología que está emergiendo ocurre tanto en la esfera de las relaciones inter-estatales como en la esfera pública. La descolonialidad es operativa hoy en la esfera pública, no en la esfera estatal e inter-estatal. Descolonialidad y políticas estatales son malos compañeros de cama. Mientras que es laudable la creación estatal de un “Ministerio de Cultura, Descolonización y Despatriarcalización” que instauró el presidente de Bolivia Luis Arce,⁹ reactivando una iniciativa previa durante el gobierno de Evo Morales. La forma institucional Estado-nacional, depende de las relaciones políticas y económicas internacionales. A mi modo de ver, el Estado sí puede planear y ejecutar políticas de des-occidentalización. De modo que, los reclamos estatales de descolonización y despatriarcalización corresponden a la esfera doméstica e inter-estatal de la des-occidentalización que, en ciertos casos, pueden ser complementarios de la descolonización y

⁸ Ver cita en página 60.

⁹ Viceministerio de Comunicación, “Se Instaura el ministerio de culturas, descolonización y despatriarcalización.” Trasmisión de Mando 2020, <<https://comunicacion.gob.bo/?q=20201120/31286>>.

despatriarcalización en la esfera pública, pero no puede sustituirla. La descolonización y despatriarcalización, la emergencia de la gnoseología o la episteme otra, en las palabras de Quijano, en la esfera pública es tarea de las gentes en relaciones horizontales, no en relaciones verticales, las cuales están imbricada en la forma-estado, en palabras de Zavaleta Mercado [2009].

Segundo, la economía capitalista es hoy hegemónica y global en las esferas estatales e inter-estatales, lo cual no quiere decir que no co-existan economías no-capitalistas. Pero estas son destituidas en el imaginario estatal e interestatal tanto por los estados como por los medios de comunicación, por lo tanto, con-vivimos en un orden global asentados sobre la colonialidad del poder, la cual presupone la patriarcalidad del poder. La forma Estado y las relaciones inter-estatales moderno/coloniales, desde 1500, fueron constituidas por actores masculinos que instauraron las jerarquías sexuales patriarcales y raciales asentadas sobre el mito de la pureza de sangre y la blanquitud. La descolonización y la despatriarcalización no pueden superarse por políticas públicas estatales porque la forma-Estado es un instrumento de la colonialidad y de la patriarcalidad del poder. Sin duda que las políticas estatales en este sentido son importantes, pero la tarea (nos) corresponde a todos en el lugar que el patrón colonial del poder nos ha ubicado. Esta tarea tiene que darse a todos los niveles y en múltiples locales y estratos sociales. Desde el Zapatismo, la Vía Campesina y la Jineology en las mujeres de Rojava [Pueblos en camino, 2017], en el periodismo de los medios independientes, artistas, curadores y curadoras en los museos, académicas y académicos en las universidades, y, en fin, en toda organización y proyectos que podamos y debemos organizar para desengancharnos de la colonialidad del poder que se sostiene sobre la racialidad y la patriarcalidad. La re-origina-lizarían en el vocabulario de Quijano implica la re-constitución de lo destituido puesto que no es posible partir de la nada, como si la colonialidad del poder no estuviera incrustadas de una manera o de otra, en todas las gentes del planeta. Re-originar y re-constituir involucra conocer la historia del patrón colonial de poder, su constitución, expansión y destitución de praxis de vida ajenas

a la universalidad epistémica y a la unipolaridad política. Salirnos de la epistemología y abrirnos a la gnoseología es una tarea básica para avanzar en la re-originalización y reconstitución de praxis del vivir y del conocer. Veamos a modo de resumen y ejemplo un escenario al cual me estoy refiriendo.

Tercero, es importante distinguir entre la descolonialidad que practicamos y vivimos quienes partimos del legado de Quijano, de los proyectos ajenos a este legado pero que están contribuyendo a la descolonialidad del poder y a la reconstitución de legados locales destituidos en el planeta por la expansión en intervención de la colonialidad del poder racial y patriarcal. Insistamos, el Estado-*qua*-Estado puede contribuir a cambiar el contenido de la conversación, pero en tanto Estado no puede modificar los términos de la conversación sin dejar de ser Estado-Nación, en su fundación burguesa en la Europa de finales del siglo xvii y el xviii. Además, un cambio electoral que habilite el ingreso al estado de un gobierno de derecha da por tierra con la institucional decolonial introducida por el gobierno anterior.

Hacia el 2000 eran discernibles cuatro trayectorias desprendidas de acontecimientos ocurridos durante el periodo de la Guerra Fría, en el marco de 450 años desde la fundación histórica del patrón colonial de poder:

- 1) El derrumbe de la Unión Soviética y el fin de la Guerra Fría aparentó dejar el campo libre para el proyecto económico neoliberal en gestación en América Latina, quizás desde 1955, ya conocidos las propuestas de los economistas de Chicago (Hayek, Friedman). América Latina era un terreno propicio para estas ideas puesto que, por un lado, el subcontinente no estaba involucrado en las revueltas descolonizadoras (que en el subcontinente se habían librado en el siglo xix) que ocupaban las regiones de Asia y África y, por otro, las doctrinas neoliberales correspondían con el proyecto anunciado por Harry Truman al final de la década de 1940: desarrollar los países subdesarrollados. El subcontinente Latinoamericano fue el terreno propicio para tales experimentos [Roitman, 2017].

- 2) Mencioné más arriba que los estados moderno-coloniales que surgieron permanecieron atados al control de la enunciación del patrón colonial de poder. El Movimiento de Países no Alineados, que fue la secuela de Bandung, continuó con variaciones de contenido, enganchado a la enunciación confrontando los contenidos. Al concluir la Guerra Fría la propuesta original de Bandung, ni capitalismo ni comunismo sino descolonización, perdió fuerza persuasiva. Este es a grandes rasgos la situación de los estados en América del Sur desde la Revolución Cubana, el supuesto “giro a la izquierda” en la primera década del siglo XXI (Brasil, Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela). Al mismo tiempo, el proyecto decolonial de liberación estatal dio origen al pensar decolonial desprendido de la enunciación del patrón colonial de poder. El pensar decolonial fue alimentado por las historias y experiencias locales, ya no dependiente de la historia local del pensamiento occidental. Sin duda, era inevitable negar los contenidos y las estructuras de la enunciación del patrón colonial, pero no había ya ninguna obligación de obedecerlos. De ahí la desobediencia epistémica, el desprendimiento y la re-originalización decolonial. Sin este legado no hubiera sido posible para Quijano percibir la colonialidad del poder agazapada detrás de las luces de la modernidad y de las superficies del acontecer.
- 3) La Conferencia de Bandung de 1955 instauró la descolonización como un proyecto estatal. Propuso desprenderse del comunismo estatal y del capitalismo liberal para construirse estados nacionales gobernados por la gente nativa o indígena. Dio origen a tres trayectorias. Una de ellas fue la conocida, que ya mencioné, formación del Movimiento de Países No-Alineados. Sin embargo, imbricado con los proyectos estatales de descolonización, pero también rebasándolo, fue el florecimiento del pensar, la re-originalización y la reconstitución de praxis de vida y de pensar destituidas. El pensamiento descolonial, durante este periodo (Gandhi, Cabral, Lumumba, Césaire, Fanon, Biko, Présenné Africaine en París), nos legó una mina de ideas, argumentos, conceptos desobedientes de la tradición

del pensamiento occidental que se basaba en las propias praxis de vida que las energías descolonizadoras ofrecieron.

La segunda, invisible en su significado global sin la historia del patrón colonial de poder, fue el vuelco des-occidentalizante que dio Deng Xiaoping, al suceder a Mao Zedong [Xioping, 2013]. El eslabón perdido en esa trayectoria es el que va de Bandung a la independencia de Singapur, en 1965. Lee Kwan Yu fue quizás, quien dio el puntapié inicial a la des-occidentalization, en la misma década que el neoliberalismo ingresa en América Latina. Aceptó el capitalismo, pero lo reconstituyó siguiendo necesidades, memorias, praxis de vida, visiones históricas y conceptuales locales arraigadas en el mandarín chino y en el tamil de Malasia, no en el inglés. Recordemos que Singapur consiguió su independencia en 1963 integrada a la Federación Malaya y en 1965 se separó de esta para constituirse en estado soberano. Xiaoping no era ajeno a la experiencia de Singapur y a su manera, teniendo en cuenta el tamaño poblacional y la larga historia de 3000 años, sentó las bases de la des-occidentalización hoy continuada y reafirmada por el actual gobierno. De la tercera trayectoria me ocupo en el apartado siguiente.

La trayectoria epistemológica del pensar moderno/colonial y la reconstitución gnoseológica decolonial de la epistemología

La decolonización durante la Guerra Fría dejó dos legados: el de los proyectos estatales, que se diversificó en el Movimiento de Países no-Alineados, por un lado, y la des-occidentalización, por el otro. El segundo legado es el del pensamiento decolonial que afirmó el pensar en la exterioridad de lo destituido. Este es el legado de lo que Quijano percibió en el surgir de “otra episteme.”

De modo que la descolonialidad, en la conceptualización de Quijano, en 1992, está imbricada en la historia local de los Andes y de la conquista de América y ligada a los acontecimientos y el

pensamiento decolonial durante la Guerra Fría. El equivalente en América del Sur durante esos años fue, además de la Revolución cubana, los debates sobre la dependencia y la teología y filosofía de la liberación. Por eso el pensamiento de Quijano es a la vez local y global. O mejor es global afinado en lo local, como no puede ser de otro modo. Nadie está afinado en lo global. Lo global nos envuelve porque es la manifestación constitutiva del patrón colonial de poder desde el siglo xvi. Si Quijano pudo decir, no hace mucho tiempo, que “*emerge otra episteme*” es porque percibió que la *subversión epistémica* no solo ocurre en América Latina, sino que “forma parte de las ideas que *están en el debate mundial* en este momento, las cuales fueron originadas en América Latina.” Si bien podemos encontrar antecedentes de la trayectoria epistemológica del pensar decolonial desde el siglo xvi (e.g., Guamán Poma de Ayala), el impacto global de la *otra episteme* se produjo en la segunda mitad del siglo xx, en Asia, África, América Latina y el Caribe de habla inglesa/creole (e.g., C.R.L. James, 1901-1989) y francesa/creole (Edouard Glissant, 1928-2011).

Quijano redefinió la tarea decolonial orientándola hacia la *reconstitución epistemológica*. ¿Por qué? Porque la trampa de la descolonización durante la Guerra Fría fue mantener la misma teoría política, economía política y educación (media y superior) introducidas por los colonos europeos, en América Latina y el Caribe, Asia y África. Estados Unidos fue el único país en el que la descolonización (conocida como Revolución Americana) tuvo como consecuencia la transformación de excolonias en un Estado que, después de la Segunda Guerra Mundial, sería el líder de las relaciones internacionales y el líder hoy de la re-occidentalización. La expresión de Quijano, *otra episteme*, podemos interpretarla diciendo que motiva y surge de la reconstitución epistemológica, que propuso en su artículo de 1992. La epistemología no puede reconstituirse como epistemología puesto que ya tiene marca registrada en el vocabulario de la modernidad occidental y está limitada a las condiciones del conocimiento “superior” (teológico, científico —ciencias naturales y sociales—, filosófico, humanístico). Epistemología mantiene la distinción griega entre *episteme* y *doxa*. Para todo lo demás,

queda la palabra *doxa*, opinión o conocimiento no garantizado por la lógica, para los griegos, y por la lógica, la matemática y los datos para los constructores de la epistemología moderna-occidental. La *gnoseología* (del vocablo griego *gnosis*) abarca todo el ámbito del conocer, la episteme y la doxa. Por lo tanto, la tarea fundamental de la descolonialidad orientada por Quijano la podemos formular así: *reconstitución gnoseológica de la epistemología*.

Hoy, a la reconstitución epistemológica agregamos la reconstitución estética de la estética [Mignolo, 2019; Mignolo y Gómez, 2021c]. *Aesthesis* es también un vocablo griego cuyos sentidos remiten a las sensaciones y a las emociones. Aristóteles la empleó en su tratado *Del Alma*, aunque no es un concepto fundamental de su *Poética*. En el siglo XVIII, por razones largo de explicar, la *estética* reemplazó a la *poética*. El fin de la poética era originariamente la *catarsis*, la purificación de las pasiones y emociones mediante la contemplación de una situación trágica. Estética, a partir del siglo XVI, en cambio, aborda la teoría del gusto, del genio artístico y del juicio estético limitado —desde Hegel— a la esfera del arte. Si bien en su fundación dieciochesca la estética fue limitada a las bellas artes, con el correr de los años y la transformación de las subjetividades operada por el entramado capitalista de la economía y sociedad (consumo, el buen gusto como distinción) hablamos hoy del gusto visual (cirugía estética, estética mobiliaria (artesanía)) y del gusto culinario). En el primer caso, estética pasa del arte a la cultura popular. En el segundo, al gusto del paladar codificado y jerarquizado por la *haute cuisine*, equivalente a bellas artes [Janer, 2007]. El vocablo *gourmet* se emplea para personas consideradas de buen gusto (del paladar), mientras que el *gusto artístico* sobrepasa el efecto visual de la estética en su fundación que destaca las vibraciones de los sentidos, del sensorium, del sentir de la persona frente al arte. En todo caso, así como la epistemología constituyó la esfera de saberes superiores, los saberes *superiores* garantizados y regulados por la epistemología, destituyó al mismo tiempo la doxa, todos los saberes *inferiores* ajenos a la memoria y las reglas de Occidente, la estética destituyó la *estésis*. *Estésis* (o *aesthesis*) nombra el reino del sentir y del emocionar si no en todo organismo

viviente, sí en el reino animal, incluido el humano. La estética, al igual que la epistemología, se fundó en clasificaciones y jerarquías en las esferas sensoriales.

Reflexiones finales

El presente (finales de 2022) del patrón moderno/colonial de poder puede resumirse así:

Por un lado, podemos decir, siguiendo análisis y observaciones de Quijano, que el patrón moderno/colonial de poder está en “crisis”. Está en crisis en Occidente o, mejor, en el Atlántico Norte que lo creó, lo transformó, lo gestionó y lo controló por 500 años (digamos 1500-2000). Y está en crisis por dos razones. Una porque el vigor creativo que lo montó y mantuvo durante 500 años está exhausto. Esto es, mientras que la voluntad *occidental/colonial* de poder continúa, Occidente perdió la capacidad innovativa, aunque mantiene la fuerza institucional, política, económica, militar, idiomática y mediática. En palabras de Antonio Gramsci diría que el Atlántico Norte perdió la hegemonía y al hacerlo recurrió a la dominación. La política exterior del Atlántico Norte en Ucrania y en Taiwán lo pone en evidencia.

Por otro lado, la crisis está motivada porque por primera vez en la historia el patrón colonial de poder se escapa de las manos de quienes lo crearon. Mientras que su fundación e historia coinciden con el periodo de la occidentalización del mundo [Latouche, 1989], el triunfo de Occidente generó su propio derrumbe. El instrumento creado para dominar y controlar fue apropiado en la creación de estados fuertes con el vigor necesario para emprender la disputa por el control y la gestión del patrón moderno/colonial de poder. Las afirmaciones económica, política y militar del estado chino, la recuperación de la Federación Rusa y su inserción decisiva en el orden mundial, y la consolidación del estado Iraní, comenzaron a disputar el control del patrón moderno/colonial para liberarse de la voluntad occidental/colonial de poder. Esto es, si el poder es una malla de relaciones articuladas en torno a tres fuerzas simultáneas

(dominación/explotación-opresión/conflicto), la des-occidentalización es una consecuencia del conflicto generado por la colinealidad del poder en la esfera de las relaciones inter-estatales.

La des-occidentalización es uno de los factores fundantes de lo que Quijano percibió como el advenir de *otro* horizonte histórico de sentido, aunque lo planteó en la esfera de la descolonialidad. La descolonialidad es el segundo, aunque no en orden cronológico. Ambas des-occidentalización y descolonialidad emergieron en la confluencia del agotamiento en la gestión occidental del patrón colonial de poder con las consecuencias adversas creadas por los conflictos que la voluntad colonial fue creando a lo largo de 500 años. Hacia el 2000, Quijano expresó con entusiasmo y esperanza en América Latina:

Por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, ya está comenzando, y no es solo discurso y asambleas; las comunidades se están reorganizando y asociando; están generando otra forma de autoridad política que va a tener que competir con el Estado, mientras esté aún allí. Esto no es solo una utopía, estamos comenzando a convivir con el futuro, y hasta podemos ser derrotados, e incluso el mundo puede terminarse, pero esto no tiene vuelta atrás [Quijano, 2010: 7].

Hacia 2015 Quijano extendió el alcance del surgimiento de otro horizonte histórico de sentido a todo el planeta, no solo en América Latina, sin dejar de observar que fue en América (no necesariamente en América Latina que no existía entonces) donde todo comenzó. Me permito repetir una cita ya transcripta más arriba, cita que complementa y extiende la que acabo de transcribir:

Por eso, en la crisis contemporánea, propongo que no hay que ver solamente lo que le pasa al capital y al capitalismo. Esto es muy importante, pero hay un asunto mayor que está en crisis, que es esta estructura de poder, cuya legitimidad está en crisis, cuyos fundamentos no tienen más legitimidad. Aunque para la mayoría de la población sigan teniendo legitimidad, en la práctica

o de manera clara en su conciencia, hay una minoría importante, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, para la que la legitimidad de la idea de raza, la legitimidad de la idea de género y la legitimidad de la idea de desigualdad de la etnicidad ya no son aceptables. Esa cantidad de gente que ya no acepta las cosas crece mundialmente y cada día [Quijano, 2016: 20].

Quijano percibió y destacó que el *otro* horizonte histórico de sentido surgía de la confluencia y mutua relación del agotamiento del patrón colonial, así como de las respuestas descoloniales a los conflictos que este generó a lo largo de su historia. El horizonte descolonial Quijano lo concebía en términos de socialismo y democracia. Esto es, no el “socialismo realmente existente” [Quijano, 2011] ni tampoco diríamos a “la democracia realmente existente”. “Las notas sobre la descolonialidad del poder” de 2015, estaba precedida de un ensayo de 2011 titulado “‘Bien Vivir.’ Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder” [Quijano, 2011]. El “Bien Vivir” desplaza y reemplaza en la visión de Quijano los horizontes que ofrecen todavía la democracia burguesa (ahora neoliberal) y que ofrecía el socialismo, ambos horizontes de la cosmología (teológica y secular –la ciencia) moderno/coloniales. El “Bien Vivir” proviene de otro horizonte, de otra cosmología, de las cosmologías de los Pueblos Originarios de las Américas. En la cosmología Anishinaabeg, el mismo concepto se expresa con distintas palabras: *mino bimaadiziwing*, traducido al inglés como “Good life” [Simpson, 2011]. Sabemos que en América del Sur *Sumak Kawsay* (kichua de Ecuador) y *Suma Qamaña* (aymara) son conceptos que expresan el sentido del vocablo en las cosmologías (o *cosmovivencia* como argumenta Simon Yampara) de los Pueblos Originarios [Yampara, 2011]. Cuando estos vocablos se traducen en “Bien Vivir,” como en el caso de Quijano (y su plural “Bien Vivires”), debemos recordar que cambia el sentido en relación con el de los Pueblos Originarios. Las poblaciones de ascendencia europea en las Américas viven/vivimos formateados por la cosmología occidental en sus márgenes (“los confines de Occidente” decía el ensayista santiaguense/argentino, Bernardo Canal Feijóo) [Canal Feijóo, 1954]. De

modo que la propuesta de Quijano debe entenderse como una propuesta fronteriza que reconstituye la gnoseología derivada de las cosmologías de los Pueblos Originarios y la confronta con la democracia burguesa y el socialismo realmente existente, y lo extiende como posibilidad global. Como posibilidad global no quiere decir que el resto del planeta tenga que aceptar la perspectiva indígena y latinoamericana del “Bien Vivir”. Quiere decir que el horizonte decolonial de sentido que se abrió ya en la segunda mitad del siglo xx es el horizonte que guía y quiere el pensar y el hacer en cada instancia local planetaria afectada por la inserción de la colonialidad del poder. El horizonte decolonial del bien vivir, de Mino Bimadiziwin, de Ubuntu y de otras tantas expresiones locales que fueron destituidas por el “vivir a salvo” de la teología cristiana y “vivir mejor” de la filosofía liberal burguesa. El horizonte requiere del desprendimiento del patrón moderno/colonial de poder en las modalidades locales intervenidas por la colinealidad del poder. Al desprendimiento la reconstitución epistemológica (en palabras de Quijano) necesaria para la reconstitución decolonial de las subjetividades y de las relaciones intersubjetivas (reconstitución estésica).

En resumen, el *otro* horizonte de sentido histórico abierto en el siglo xxi está, de manera contradictoria, constituyéndose en la coexistencia de los proyectos des-occidentalizantes en las relaciones inter-estatales que no cuestionan el patrón moderno/colonial de poder, sino que disputan su control y gestión; la contra-revolución re-occidentalizante que intenta mantener los privilegios del control y gestión unipolar y universal de dicho patrón, y la apertura descolonial en la esfera pública que opera en la negación y el desprendimiento del patrón moderno/colonial de poder. Es muy probable que el siglo xxi estará signado por estas tres trayectorias y las consecuencias de las mutuas interrelaciones entre ellas: proyecto re-occidentalizante para mantener los privilegios de la unipolaridad político-económica y universalidad epistémica; proyecto des-occidentalizante por la multipolaridad para liberarse de la unipolaridad y la universalidad y proyecto descolonizante para desprenderse del patrón colonial de poder gestionando la pluriversalidad gnoseológica y las praxis del vivir y del convivir.

REFERENCIAS

- Albán Achinte, Adolfo [2014], *Prácticas creativas de re-existencia*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Signo.
- Canal Feijoó, Bernardo [1954], *Confines de occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Raigal.
- Chukwudi Ezem, Emmanuel [2008], “El color de la razón”, en *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Signo.
- Greer R. Margaret, Mignolo D. Walter y Quilligan Mauren [2007], *Rereading the Black Legend. The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago, Estados Unidos, The University of Chicago Press.
- Janer, Zilkia [2007], “(In)edible Nature”, *Cultural Studies*, marzo/mayo, online, 21(2-3): 385-405, consultado el 16 de febrero de 2023. Recuperado de <<https://doi.org/10.1080/09502380601162597>>.
- Latouche, Serge [1989], *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformation planétaire*, París, Francia, La Découverte.
- Li, Eric X [2013], “A tale of two political systems”, *TEDGlobal*, consultado el 17 de febrero de 2023. Recuperado de <https://www.ted.com/talks/eric_x_li_a_tale_of_two_political_systems?language=en>.
- Lugones, María [2008], “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, julio-diciembre, 8: 73-101.
- [2010], “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia*, julio-diciembre, 6 (2): 105-119.
- Maturana, H. y Verden-Zöller, G. [1993], *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Santiago, JC Saez Editor.
- Mignolo, Walter [2010], *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Argentina, Ediciones del Signo.

- _____ [2019], “Reconstitución epistémica/estética: la aesthesis decolonial una década después”, *Calle 14: revista de investigación en el campo del arte*, 14(25), consultado el 17 de febrero de 2023. Recuperado de <<https://doi.org/10.14483/21450706.14132>>.
- _____ [2021a], *The politics of decolonial investigations*, Duke, Estados Unidos, Duke University Press.
- _____ [2021b], *The politics of decolonial investigations*, Estados Unidos, Duke University Press.
- Mignolo, Walter y Gómez, Pedro Pablo [2021c], *Reconstitución Estética Decolonial*, Bogotá, Colombia, Colección Doctoral-UDFC.
- Online Etymology Dictionary, *Race*, consultado el 17 de febrero del 2023. Recuperado de <<https://www.etymonline.com/word/race>>.
- Pueblos En Camino [2017], “Jineology: una propuesta de intervención radical en la mentalidad patriarcal”, *Desinformémonos*, consultado el 17 de febrero de 2023. Recuperado de <<https://desinformemonos.org/jineology-una-propuesta-intervencion-radical-la-mentalidad-patriarcal/>>.
- Quijano, Aníbal [1980], “Los usos de la democracia burguesa”, *Sociedad y Política*, noviembre Lima, Perú, (10).
- _____ [1992], “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, *Perú Indígena*, Perú, 29: 11-20.
- _____ [1999a], “¡Qué tal Raza!”, *Ecuador Debate. Etnicidades e identificaciones*, Quito, Ecuador, CAAP 48: 141-152.
- _____ [1999b], “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, *Dispositio*, University of Michigan-Department of Romance Languages, 24(51): 137-148, consultado el 17 de febrero del 2023. Recuperado de <<https://www.jstor.org/stable/41491587>>.
- _____ [2000a], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en G. Arrighi y W.L. Goldfrank [coords], *Festschrift for Immanuel Wallerstein Part I*, Santa Cruz, Estados Unidos, Journal of World-Systems Research.

- _____ [2000b], “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, E. Lander (coord.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.
- _____ [2010], “América Latina: hacia un nuevo sentido histórico”, en I. León [coord.], *Sumak Kawsay/ Buen Vivir y cambios civilizatorios*, Quito, Ecuador, FEDAEPS.
- _____ [2011], “Bien Vivir. Entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, *Ecuador Debate*, Quito, Ecuador, 84.
- _____ [2014], *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires, Argentina, Clacso.
- _____ [2014 (1968)], “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica”, *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Antología de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2014 (1970)], “Polo marginal y mano de obra marginal”, *Cuestiones y Horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, Antología de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2016], “Notas sobre la descolonialidad del poder”, *Yuyaykusun*, noviembre, URP, 8(1): 15-21.
- Roitman Rosenmann, Marcos [2017], “Neoliberalismo”, *Enciclopedia Latinoamericana*, consultado el 14 de noviembre de 2022. Recuperado de <<http://latinoamericana.wiki.br/es/entradas/n/neoliberalismo>>.
- Simpson, Leanne [2011], *Dancing On Our Turtle’s Back: Stories of Nishnaabeg Re-Creation, Resurgence, and a New Emergence*, Winnipeg, Cánada, Arbeiter Ring Publishing.
- Tingyang, Z., y Harroff, J. E. [2021], *All under Heaven: The Tianxia System for a Possible World Order*, California, Estados Unidos, University of California Press, consultado el 17 de febrero de 2023. Recuperado de <<https://doi.org/10.2307/j.ctv1n9dkth>>.

- Valladares Quijano, Manuel [2019], “Anibal Quijano: Orígenes de sus luchas contra el poder”, *Investigaciones sociales*, abril, Lima, Perú, UNMSM-IIHS, 22(40): 385-393.
- Xioping, Deng [1980], “Deng Xioping interviewed by Oriana Fallaci”, *RedSails.org*, consultado el 17 de febrero de 2023. Recuperado de <<https://redsails.org/deng-and-fallaci/>>.
- Yampara Huarachi, Simón [2011], “Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral – Suma Qamaña”, *Revista De Estudios Bolivianos*, consultado el 18 de febrero del 2023. Recuperado de <10.5195/bsj.2011.42>.
- Zavaleta Mercado, René [2009], *El Estado en América Latina. La autodeterminación de las masas*, Buenos Aires, Clacso.

CAPITULO 2. ESTATALISMO, AUTOGOBIERNOS Y DESCOLONIALIDAD. ANÍBAL QUIJANO, SUS DESAFÍOS Y CONTINUIDADES

ROBERTO ESPINOZA¹

Resumen

Este análisis se sitúa en el escenario de procesos del Abya Yala, aunque puede proyectarse a otros continentes. Asumimos como “estatalismo”, lo que se conoce como estado-centrismo, y la absorción, cooptación y frustración de los procesos emancipadores, por parte de los Estados, dirigidos tanto por las derechas, como también las izquierdas, antes del “socialismo realmente existente”, y hoy llamadas “progresistas”. Pretendemos establecer un puente entre los procesos contemporáneos sobre estatalismo, descolonialidad y autogobiernos sociales, y sus antecedentes en décadas anteriores, en especial aquellas donde participó activamente Aníbal Quijano a nivel político y teórico.²

Conocí a Aníbal en 1974, y de ahí en adelante hasta su partida a otras dimensiones, participamos de diversos procesos sociales y políticos,³ en unos con mayor cercanía e intensidad que en otros, pero que considero influyeron, contribuyeron, aportaron a su producción

¹ Impulsor de la Red Descolonialidad y Autogobierno, Lima, Perú.

² En adelante referiré a frases de Aníbal Quijano en cursivas, las cuales fueron establecidas en diálogos directos y otros están registradas en sus diversos documentos, cuyas citas abreviaremos indicando la página de la *Antología esencial de Aníbal Quijano: Cuestiones y Horizontes* [Quijano, 2014].

³ Como estudiante de ciencias sociales en 1974, luego en el desarrollo de la revista *Sociedad y Política*, y la organización del Movimiento Revolucionario Socialista en 1976, su desarrollo e intensas experiencias, su crisis a fines de la década de 1990, y posteriormente en la interacción con los

teórica y política, y que generaron *debates y cuestiones abiertas*, y en especial con las referidas a los procesos de corporativismo estatal, autonomía social, democracia directa, socialización del poder, descolonialidad del poder y las *rupturas y subversiones epistemológicas, éticas y políticas y horizontes de sentido* implicadas en todas ellas.

Importante destacar la centralidad en Aníbal de cuestionar y luchar contra el poder, como ejemplo vital, porque el “poder parece haber sido no solamente un fenómeno de todas las existencias sociales de larga duración, sino, más aún, la principal motivación de la conducta histórica colectiva de la especie” [Quijano, 2014: 859].

Interaprendizajes y reflexión en la acción

Las tendencias a la socialización y descolonialidad del poder estuvieron, están y estarán presentes en la *sociedad en movimiento* (que no es igual a “movimientos sociales”) porque la sociedad *está preñada* de esos impulsos autonomistas.⁴ Quijano se insertó en ellas, aprendió y debatió con y sobre ellas, y extrajo y maduró lecciones y perspectivas. No fue un desarrollo estrictamente académico ni derivado o deducido de las interpretaciones (y sus extravíos), de los autores clásicos o de moda en la variada *fauna marxista*.

Abordaremos algunos de esos procesos y encuentros comparados entre 1970 y 1990, donde se despliegan experiencias sociales relevantes que resumiremos rápidamente, invitando a volver a reflexionar sobre ellas. En Puno (Perú) se funda la Unión de Comunidades Aymaras (UNCA) liderada por Bonifacio Cruz que invita a Aníbal a la asamblea y la estratégica discusión estatutaria.

movimientos indígenas del Abya Yala y el Foro Social Mundial, especialmente el de 2005 (Porto Alegre) y 2009 (Belem do Pará).

⁴ “[...] la inmensa mayoría de la población mundial, fueron colonizadas, racializadas y, en consecuencia, “indigenizadas”. Su actual emergencia no consiste, pues, en otro “movimiento social” más. Se trata de todo un movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a la Des / Colonialidad Global del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación / explotación / violencia” [Quijano, 2014: 858].

[...] En un momento en que la crisis es muy grave, *hay muy poco o nada que esperar del Estado central* y en consecuencia, se requiere una organización global, que permita debatir, decidir, planificar, globalmente. En cada caso se trata de un proceso de revitalización de la institución *comunal y de la reciprocidad*; pero al mismo tiempo de una profunda innovación en la estructura de organización, de *gestión y de autoridad* [Quijano, 2014: 233, cursivas agregadas].

Se trasciende del nivel comunal, hacia el multicomunal, y es un impulso clave, a la unificación y movilización de los Aymara, como Nación y su autonomía, que continuará décadas después hasta el presente, aunque con formas organizativas adicionales y complementarias, remeciendo y reestructurando el racismo y colonialidad eurocentrada del Estado peruano.

Entre 1968 y 1980 el llamado *Gobierno Revolucionario* de las Fuerzas Armadas” desarrolla reformas sociales (agraria, laboral, estatizaciones, etc.) acompañadas de una maquinaria de control iniciada para la cooptación social, continuada para su división y derivada en represión. Gran parte de la izquierda “estatalista” se confunde, subordina y deriva en facilitar intentos de *corporativización* de los movimientos sociales. Emerge la corriente social de la *autonomía o independencia política* de los dominados, reprimida por los militares y estigmatizada por la “izquierda estatalista”. Sumergirse en esa lucha, teorizar sobre ella, desnudar al *capitalismo de estado*, le cuesta a Quijano su deportación y la requisa de la revista “Sociedad y Política”.⁵ Décadas después esos mismos dilemas y desafíos están presentes en las crisis del capitalismo de estado autoritario y extractivista “progresista” en Venezuela, Nicaragua, Bolivia, Ecuador y otros países.

El sindicalismo magisterial en el Perú estuvo en la avanzada de defensa de sus derechos laborales y mejora de los contenidos

⁵ Véase la versión digitalizada del conjunto de números publicados de *Sociedad y Política* en <<https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/sociedad-y-politica?pagina=1>>.

educativos. Se construyó en lucha contra las burocracias estatistas (Alianza Popular Revolucionaria Americana [APRA], Partido Comunista Peruano [PCP], de línea moscovita) y con una estructura democrática donde la dirección nacional era preseleccionada desde las instancias regionales, equilibrando a las tendencias y minimizando la “repartija” de cargos de los congresos nacionales. Pero, el estatismo maoísta adicto al poder cambia el estatuto, e impone “hegemonía” sectaria y excluyente con el control del congreso de delegados. Fue, es y será siempre evidente la conexión entre *burocratización social y estatismo*.⁶ Nuevamente, emerge como respuesta, la reacción por la democracia directa, bajo el liderazgo del profesor Julio Pedro Armacanqui compañero de Aníbal en intensas jornadas. Surge la alternativa de elecciones dirigenciales universales de un maestro un voto. Es acusada de “opción burguesa” por quienes a la vez se desesperaban en el electorerismo nacional parlamentario. No pudieron, y avanzó la *democracia directa sindical* magisterial por buen tiempo.

En los arenales de Lima, emerge de nuevo esa autonomización social, y “como no tenían nada, hicieron todo”, y se construye la “Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador” (CUAVES) bajo el liderazgo del comunero andino de San Pedro de Casta y obrero textil, Apolinario Rojas Obispo. Los 24 lotes familiares de cada manzana eligen su directiva, luego las 22 manzanas eligen a la de cada uno de los 70 Grupos Residenciales, que impulsan sus empresas comunales de kerosene, farmacia, confecciones, construcción, etc. Los militares y los estatistas “revolucionarios” pretenden controlar este aluvión autonomista y fracasan. La CUAVES proclama su “horizonte anticapitalista de auto organización,

⁶ “[...] logran el control de los aparatos burocráticos de la clase o burocratizan pronto lo que dirigen, dividen los organismos que los trabajadores establecen en sus luchas contra el capital [...] dando lugar a la formación de una capa burocrática que busca o ejercita el control de las masas bajo capa de dirigirlas. [...] De lo que se trata es de la práctica de una ideología según la cual es el partido el que debe ocupar el poder, inclusive en pequeña escala dentro de los organismos de las masas” [Quijano, 2014: 582].

autogestión territorial y de socialización del poder” [Quijano, 2014: 223, 236, 239 a 247].⁷ Aníbal y Apolinario, y otros líderes y lideresas cuavistas debaten intensamente este proceso, con el interaprendizaje mutuo, de trascendentales repercusiones sociales y políticas, en la teoría y práctica de la socialización del poder.

Con estas lecciones, el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS) no podía ser construido a semejanza de los partidos estatistas. Se cuestionaron los “principios” del centralismo democrático y de maquinarias de “izquierda” para capturar organizaciones sociales como “correas de transmisión” del sectarismo partidario, y embrión de un nuevo poder dominante.⁸ Aníbal fue parte del intenso debate de *creación heroica e innovación organizativa*, para que el MRS no se separe del control social territorial, impulse su acción política directa sin filtros partidarios, practique la democracia directa y la socialización del poder, y luche por la autonomización y socialización del poder. Un movimiento donde:

dirigir consiste *no en impartir directivas o consignas*, ante todo, sino en descubrir y hacer consciente para la clase, el sentido, la perspectiva, las metas y los caminos de su movimiento histórico. Es decir, *hacer visible la dirección objetiva que este asume en el contexto de las luchas por la socialización de la sociedad* [Quijano, 2014: 587].

⁷ “Esa poderosa huella de la experiencia de la CUAVES en la subjetividad social de la población proviene probablemente de la experiencia colectiva de autorganización de la población, de planeamiento colectivo del poblamiento, de enfrentamiento colectivo a la autoridad estatal [...]. Pero se formó y se sostiene en [...] una textura social cuya formación, consistencia y reproducción remiten a la estructura de autogobierno comunal” [2014: 241].

⁸ “En consecuencia ese tipo de partidos [...] se constituyen en la matriz de formación de la burocracia que [...] tiende a desarrollarse como toda una capa social separada de ellas y a separar el poder político del control directo de las masas [...] El desarrollo de ese proceso, deforma [...] y después cancela el curso de socialización de la sociedad, en todas sus instancias. Y *la burocracia se desarrolla en la dirección de una nueva clase dominante*” [2014: 581].

Fue el aprendizaje de lo sustancial que era, la “*construcción democrática de una sociedad democrática*”,⁹ y lo absurdo de persistir en el burocratismo social encadenado al estatismo “revolucionario”, pero opresor, evidente en toda la historia política del siglo pasado, y que mantiene sus herederos en el presente.

Producidos los enfrentamientos y las derrotas, el MRS se disuelve, pero no desaparecen las apuestas, los horizontes, los principios, la ética aprendida. Paralelamente todo el campo socialista regresaba al capitalismo, siendo los jefes estatistas del partido los nuevos burgueses, manteniendo la verticalidad del poder de siempre. Era un momento de revisión total, de poner en cuestión todo lo pensado, pero manteniendo la visión esencial de cómo luchar en esos nuevos y duros tiempos contra todo tipo de poder. Y al igual que en la década de 1950 desde la cárcel, luego en la de 1970 en el MRS, desde la de 1990, Aníbal resiste y busca dar respuesta a las grandes cuestiones de la profunda derrota histórica sufrida en el mundo por las izquierdas y los socialismos. En plena indagación, emergen de nuevo las autonomías, a través de los movimientos indígenas, y en especial con el levantamiento en Ecuador con la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la plurinacionalidad y el liderazgo de Luis Macas. Y ese vínculo continúa en adelante, y se amplía en los diálogos con las organizaciones indígenas de la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), el Foro Social Mundial (FSM) y la IV

⁹ “¿Cuál es o puede ser entonces una alternativa idónea? [...] es necesario romper con la ideología según la cual el partido debe ocupar el poder político y no las masas mismas a través de sus organizaciones de base, no partidarias, para abrir el paso a una práctica política apta para fundar y defender la democracia directa de los productores [...] es necesario romper con la ideología y la práctica de que la revolución implica *un partido único o absolutamente hegemónico*, en el poder o fuera de él. Para que la democracia directa de los trabajadores pueda ser consolidada y profundizada, el libre debate entre todas las organizaciones políticas y entre todas las tendencias de ideas en el seno de las masas, es la condición indispensable” [Quijano, 2014: 583].

Cumbre Continental de Pueblos Indígenas de Abya Yala. Movimientos con los cuales Aníbal se vincula, debate, estudia, aporta, y una vez más, aprende, y devuelve, con el aporte clave de la crítica sustancial al lado oscuro de la *modernidad colonial*, con sus traumas constitutivos del racismo social, político, ambiental y epistemológico, y ayuda a que emerja la perspectiva de la *Descolonialidad del poder, saber y del ser*.

La descolonialidad del poder desde la sociedad en movimiento

Los aprendizajes de las experiencias en Perú empatan y se conectan con aquellas de la experiencia internacional, como se aprecia en el balance de Anibal¹⁰ de las sucesivas explosiones autonómicas durante el siglo xx que hacen entrar en crisis a los Estados de la Modernidad Colonial Eurocentrada, que producen transformaciones sociales profundas, pero posteriormente son trabadas por los propios partidos del estatalismo de izquierda.

En todas partes, no obstante, la diversidad de situaciones históricas, triunfantes o derrotados, los explotados del capital han

¹⁰ “La Comuna de París, Francia, 1871. Los soviets o consejos obreros y populares en Rusia, 1905. Los soviets en Rusia en 1917. Los consejos obreros en Alemania, Austria, Hungría, entre 1918 y 1920. Las comunas de Cantón y de Shanghai en 1927. Los consejos obreros en Italia, 1921. La comuna de Barcelona y los consejos de Aragón durante la Revolución española y la guerra civil, en 1936. Los consejos obreros de Francia, en 1936. Las comunas de Berlín, Budapest y Poznan durante las revueltas anti estalinistas, en 1956. La comuna de Shanghai, durante la primera Revolución cultural china, en 1967, impulsada primero y reprimida después por el gobierno maoísta. Los consejos obreros de Polonia, en 1976. La revuelta antiburgesa y antiburocrática del mayo francés de 1968 [...] El poder de la cova boliviana en la Revolución de 1952. Los comandos comunales y cordones industriales en Chile, en 1972-73. Los consejos populares en las zonas obreras de Irán durante la revolución contra la autocracia del Sha, en 1979” [Quijano, 2014: 576].

tratado de *organizar su propio* poder bajo una única forma institucional genérica: *la comuna o consejo* obrero y popular [Quijano, 2014:576].

Las lecciones aprendidas de la experiencia concreta en Perú y del balance histórico van señalando derroteros y horizontes, en la reflexión de Quijano, siempre como *cuestiones abiertas* que nos permitimos interpretar en los términos siguientes:

- Los estados como el eje vertebral y reproductor de la colonialidad del poder basada en el racismo social, epistemológico y ontológico. Después de Marx, junto con la hegemonía de un marxismo positivista [...] el paso quedó libre para la admisión franca de la idea organicista de la sociedad, y en consecuencia, [...] reincorporaron de forma explícita la problemática del orden y de la autoridad del Estado, al socialismo. *El proyecto socialista consistió, desde entonces, en la construcción sistemática, orgánica, global, de una nueva sociedad, desde el Estado* [Quijano, 2014: 751].
- La hegemonía de la razón de estado y su razón instrumental que normaliza y legaliza el conflicto, explotación y opresión, en las dimensiones del Poder, en las relaciones entre *sexos, en el trabajo, la autoridad, sobre la naturaleza y la subjetividad* (memoria, imaginario y conocimiento).
- La subsistencia y emergencia de la *forma social comunal*, donde coexiste el interés y dimensión de lo *público, pero no estatal*, además del interés y dimensión del respeto a lo *individual pero no privatizado*.
- La coherencia intrínseca en la necesidad de producir democráticamente nuevas sociedades democráticas, y la contradicción e inviabilidad de producirlo con formas autoritarias
- La emergencia en las transformaciones sociales de formas *de autoridad pública no estatales*, distintas y contrapuestas a la verticalidad estatal y basada en las organizaciones sociales, horizontalidad, democracia directa, rotación, socialización del poder.

- La mantención en los procesos sociales de transformación, de intereses y estructuras de poder burocrático que contienen dicha socialización y reconstruyen la opresión de los estados de la modernidad colonial.
- *“Afuera y dentro del Estado, pero siempre en contra”*. La inevitabilidad de la actuación y movilización social desde fuera del Estado, y también dentro de este, pero para fortalecer los procesos autonómicos y en contra del control y cooperación estatal.
- La centralidad de potenciar los procesos de autonomía social, de autonomía política, autonomía y autogobierno territorial y social, con relaciones de democracia directa, de socialización del poder, como ejes hacia la descolonialidad del poder y del saber.
- La perspectiva de la descolonialidad del poder y del Bien/Buen Vivir, como un *horizonte de sentido* que orienta, impulsa la acción transformadora, y no como un lugar ni menos como un Estado a habitar.

Estatalismo extractivista: otra cara de la modernidad colonial eurocentrada

Las cuestiones abiertas planteadas en la trayectoria de Aníbal Quijano nos permiten analizar la situación actual, en la cual hemos pasado del fracaso de los “socialismos realmente existentes” en el siglo xx a la crisis de los “socialismos” y “progresismos” en el siglo xxi. Ambos procesos profundamente estatelistas o estados céntricos, y en el caso de los últimos, delineando otro proyecto con capitalismo de estado, extractivista, patriarcal y autoritario, salvo matices de casos o personajes particulares.

Aníbal relataba que fue invitado a una reunión en Bolivia bajo el gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), y luego que el vicepresidente García Linera desarrollara la supuesta revolución como “capitalismo andino amazónico popular”; le comentó que era una *tesis tan antigua como la formulada por Haya de la Torre con*

el APRA entre 1930-1950 y que terminó en subordinación al capital y frustración del movimiento popular. Nunca más Quijano fue invitado nuevamente, y años después la realidad demostró que los temores se convirtieron en predicciones.

De las expectativas e ilusiones sobre los gobiernos progresistas se ha pasado lamentablemente a la frustración y regresión. Nuevamente, aparece el estatismo vinculado a dichas crisis, y se aprecia una diversidad de regresiones,¹¹ que van configurándose como otra cara o variedad del mismo patrón de poder de la colonial modernidad, basada en el estado centrismo del capitalismo de estado promotor del extractivismo para lograr renta estatal que permita la cooptación, clientelismo en el movimiento social autonómico, e, incluso, su división y represión.

- Nicaragua-Ortega/Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN): reeleccionismo, patriarcado, normalización de violaciones sexuales desde el poder, extractivismo y despojo con colonización violenta y represión de la autonomía lograda en la costa atlántica.
- Ecuador-Correa: presión minera china, intento de división y represión a las nacionalidades indígenas y su autodeterminación; junto con la normalización patriarcal desde el poder.
- Brasil-Partido de los Trabajadores (PT): expansión del agrogocio, represas y freno al avance autonómico de pueblos indígenas y los “Sin tierra” y desmovilización, que facilita el ascenso del fascista Bolsonaro.
- Venezuela: Destrucción de pueblos en el Arco del Orinoco 12% del territorio con la minería transnacional. Cooptación popular para imponer dictadura reeleccionista.
- Bolivia: Mas agrogocio y extractivismo. Clientelismo, cooptación, corrupción junto con patriarcado desde el poder, para imponer el reeleccionismo. División del movimiento indígena y social y captura de sus organizaciones.

¹¹ Véase análisis en detalle en las tres ediciones de la revista *Descolonialidad y autogobierno*: núm.1, 2019; núm. 2, 2019 y núm. 3, 2020.

A eso se suma el silencio de gran parte de la intelectualidad de “izquierdas” y los espacios que articula, como es el Foro de Sao Paulo y la Internacional Progresista, si es que no actúan en abierto respaldo, complicidad, encubrimiento, además de tergiversación y estigmatización de los movimientos indígenas y sociales autonómicos.

La regresión no es solamente de “modelo” que se va delineando como variante estatalista de la modernidad colonial, sino sobre todo, y más grave aún, por la apropiación y desnaturalización de las propuestas y alternativas indígenas, populares y autonómicas, como son las referidas a Plurinacionalidad, Buen Vivir, Descolonización y hasta Descolonialidad; y la imposición de trampas y pantanos ideológicos como aquello de “más extractivismo para salir del extractivismo”, “salvo el poder todo es ilusión”, “reelección y no soltar el poder”, “colonización intercultural de las selvas”, “geopolítica pro China y pro Rusa y sus capitales”.

Resistencia y persistencia de los autogobiernos por descolonialidad

Sin embargo, las reversiones señaladas no son los únicos procesos sociales. ¿De qué tendencias están “preñadas” las sociedades en movimiento?, nos recordaba Aníbal Quijano, para indagar en aquello que aún no se expresa y despliega, pero que subyace latente; además alertaba de que asistimos a la *crisis raigal*¹² del patrón de po-

¹² “[...] uno de los elementos fundantes de la Colonialidad / Modernidad / Eurocentrada es el nuevo y radical dualismo cartesiano, que separa la “razón” y la “naturaleza”. (...) la “explotación de la naturaleza” como algo que no requiere justificación alguna y que se expresa cabalmente en la ética productivista engendrada junto con la “revolución industrial”. (...) la idea de “raza” como parte de la “naturaleza”, como explicación y justificación de la explotación de las “razas inferiores”. (...) “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

der de la modernidad colonial, donde los movimientos indígenas y sociales en general autonómicos, son decisivos, y aunque puedan afrontar represiones, divisiones, *no hay marcha atrás en la descolonialidad del poder*.

En esa dirección es importante señalar lo que podrían ser experiencias y procesos en esa dirección, así como las lecciones que se desprenden de la historia reciente, y su conexión con las apuestas y propuestas de Aníbal Quijano ya señaladas.

A pesar de los extravíos y represiones en los países ya señalados, y en otros donde el neoliberalismo fascista campea, existen, resisten y avanzan procesos de autonomías y autogobiernos con el horizonte de descolonialidad del poder:¹³

- Resistencia firme del autogobierno de los pueblos Miskito, Sumo, Rama en Nicaragua.
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Ecuador Runacunapac Riccharimui (Movimiento de Campesinos del Ecuador) (ECUARUNARI), Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) derrotan al divisionismo de Correa, recuperan su unidad en Ecuador. Avances de autogobiernos emblemáticos como Selva Viviente Kichwa.
- Fortalecimiento de los autogobiernos Kaapor y Mundurukú ante la violencia de madereros y agronegocio, y la ineficacia del estado centrismo en algunos estados.
- Resistencia de la autonomía política y resistencia indígena, ante la destrucción minera del gobierno “revolucionario” en Venezuela aliado con transnacionales y mafias militares.
- En Bolivia, contra el autoritarismo del MAS, está activa la resistencia indígena en defensa de sus autonomías y

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: 856].

¹³ Véase análisis en detalle en las tres ediciones de la *Revista Descolonialidad y autogobierno*.

autogobiernos, a través de la Naciones Qhara Qhara y Yampara, los pueblos del Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS), la recomposición y fortalecimiento de la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) Orgánica, la lucha de la Coordinadora Nacional de Defensa de Territorios Indígenas Originarios Campesinos y Áreas Protegidas de Bolivia (Contiocup) frente a las represas.

- En Perú, se fortalece la experiencia emblemática del Gobierno Territorial Autónomo de la Nación Wampis (GTANW) y avanzan en esa dirección los autogobiernos Awajun, Arakbut, Kandozi, Achuar, Chapra, Kukama, Shawi, Ese Eja, entre otros.
- El Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia, junto a diversos Resguardos, defienden su “gobierno propio y derecho mayor” ante la violencia neoliberal fascista y grupos armados.
- También en las ciudades los impulsos autonomistas se manifiestan, como son los casos de las asambleas territoriales en Chile que dan continuidad a la explosión social de 2019 y la autoorganización de la gran fabela Paraisópolis en Brasil para afrontar la pandemia ante el abandono estatal bajo el fascismo de Bolsonaro.
- Importante también el autogobierno que resiste desde 2011 en Cherán (Michoacán, México) con el Pueblo Purépecha, de 20 000 habitantes, urbanos y rurales, que demuestra “que se puede vivir sin partidos políticos”, bajo el Consejo de Gobierno comunitario, la guardia indígena contra los madereros y narcotráfico, y sus empresas comunales, y que lograron asumir el presupuesto del municipio local cerrado por su corrupción.

A pesar de todo, el autogobierno avanza no solo en el Abya Yala sino por otros continentes. Cabe recordar la temprana y ejemplar lección y su larga continuidad del autogobierno de las caracolas tzetzales, chontales, tojolabales zapatistas en Chiapas. Y se infor-

man de experiencias similares de los inuit en Groenlandia y diversos pueblos en India, Nueva Zelandia, China, entre otros.

Cerramos esta revisión y reflexión, motivada e inspirada en las búsquedas e interaprendizajes de Aníbal Quijano, con algunas lecciones que se van acumulando en las *cuestiones abiertas* sobre descolonialidad del poder y autogobierno:

- Los procesos de autonomías, autonomización, autogobiernos, *socialización y descolonialidad del poder* se vinculan, conectan, caminan juntos y se condicionan entre sí. Recordando que:

la socialización del poder político consiste en la redistribución del poder político entre los productores organizados, y a través de sus organismos directamente incorporados a su vida cotidiana, de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo de ese poder [Quijano, 2014: 577].

- La importancia clave de *la independencia política* de la sociedad en movimiento ante los Estados y partidos políticos proto-estado.
- Los peligros de las raíces históricas del asistencialismo, para su revitalización bajo el clientelismo y cooptación estatal, en los cuales se basan la imposición sectaria y la división de procesos autonómicos.
- La ambivalencia de la institucionalización estatal de las autonomías, donde conviven y conflictúan, las salvaguardas de protección, junto a la instrumentalización y desnaturalización por los filtros de partidos y clientelas de gobierno.
- La íntima conexión de las luchas simultáneas contra el extractivismo, racismo, patriarcado y estatalismo. El autogobierno y Buen Vivir se fortalecen o debilitan según se afronten y superen las relaciones patriarcales en los movimientos.

- La complejidad de actuar “*desde afuera y desde dentro del Estado, pero siempre en contra*” que supone priorizar a los autogobiernos territoriales y sociales, en el campo y la ciudad, y con esa fuerza interactuar con los Estados para frenar sus agresiones, condicionar sus políticas o aprovecharlas para avanzar hacia adelante.

La visión de que el “Bien Vivir para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la *reproducción democráticas de una sociedad democrática*, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad / Modernidad / Eurocentrada” [Quijano, 2014: 847].

Gracias Aníbal por recordarnos siempre que:

La razón instrumental logró disfrazarse de su enemiga, *la razón liberadora*, la de la fiesta, la de la decisión cotidiana de las gentes concretas, sin tregua ni interferencias, sin autoridades externas, la de la revolución contra el poder, contra todo poder [Quijano, 2014: 754, cursivas agregadas].

Gracias por el ejemplo de vida, de “insumiso” vital (Danilo Quijano *dixit*), y tu partida es un “hasta pronto” porque sigues presente en el aliento de los trajines y trajinantes por la descolonialidad del poder, del saber y del ser.

REFERENCIAS

- Quijano, Aníbal, [2014], *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, Buenos Aires, Clacso.
- Revista Descolonialidad y Autogobierno*, [enero 2019], núm. 1, Red de Autogobierno y Descolonialidad. Recuperado de <https://ia800900.us.archive.org/10/items/DescolonialidadYAutogobierno_revista1/Revista%20Descolonialidad%20y%20Autogobierno%20%28PDF%20Interactivo%29.pdf>.
- _____ [julio 2019], núm. 2, Red de Autogobierno y Descolonialidad. Recuperado de <<https://bit.ly/2m9PCe5>>.
- _____ [octubre 2020], núm. 3, Red de Autogobierno y Descolonialidad. Recuperado de <<https://ia601707.us.archive.org/30/items/rev-desc-autog-3-1.11.20/Rev%20Desc%20Autog%20%233%20%201.11.20.pdf>>.
- Revista Sociedad y Política*, [1971-1983], núm. 1-3, Lima. Recuperado de <<https://cedoc.sisbib.unmsm.edu.pe/biblioteca-digital/revistas/sociedad-y-politica?pagina=1>>.

PARTE II

QUIJANO, GRAMSCI,
MARIÁTEGUI, ARGUEDAS,
WALLERSTEIN Y FOUCAULT
EN LOS SENTIPENSAMIENTOS
DESCOLONIALES

CAPÍTULO 3. ANÍBAL QUIJANO Y SUS HALLAZGOS EN LA OBRA DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

MANUEL VALLADARES QUIJANO(†)¹

El título del presente texto aparece demasiado ambicioso y excesivo. En realidad, solo se trata de indagar e identificar algunos de los principales hallazgos de Aníbal Quijano en sus búsquedas en la obra de José Carlos Mariátegui, a lo largo de una vida de persistente estudio, de encuentros y reencuentros con los escritos del destacado ensayista. Ahora, pienso que el título más adecuado de esta ponencia debería ser “Encuentros y reencuentros de Aníbal Quijano con la obra de José Carlos Mariátegui”.

Al mismo tiempo, intentamos conocer el impacto y la influencia que esos hallazgos tuvieron en el proceso de desarrollo del pensamiento de un lector singularmente entusiasta y comprometido como era Aníbal Quijano. Nuevos impactos e influencias en diferentes etapas y momentos de sus estudios y debates, bajo estímulos de factores diversos y cambiantes y, a su vez, transmitidos a los demás interesados en cada publicación y en múltiples exposiciones y debates. Para sus más asiduos estudiosos y lectores, y para los interesados en general, la obra de Mariátegui nunca ha sido un “viejo conocido” que luego de leído ya no se discute, que se queda guardado como reliquia o que ya no es necesario revisarlo o volver a leerlo. La densidad de su pensamiento, reflexiones y visión de la realidad histórica nunca han dejado de mantener su vitalidad y siempre han invitado a la relectura de sus textos. Para muchos, cada retorno a su lectura ha significado nuevos aprendizajes y

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

reflexiones. Entonces, en lo fundamental, la obra de Mariátegui no ha envejecido y de eso siempre fue muy consciente Aníbal Quijano.

En sus diversos escritos, de Mariátegui, siempre se ha encontrado vitalidad creadora. En fin, la mejor herencia de su obra es la de ser una visión crítica de la realidad, nacional e internacional, de toda una época de grandes conflictos y cambios radicales y que al mismo tiempo se constituye en una orientación para proseguir en la tarea de su profundización y enriquecimiento. Aníbal Quijano, de manera simultánea a sus otras investigaciones, fue conociéndola cada vez más con mayor profundidad conforme avanzaban sus búsquedas en función de exigencias que le planteaban los movimientos sociales y los debates ideológicos y políticos en diferentes momentos y situaciones, por ejemplo, entre las crisis periódicas del sistema capitalista y sus secuelas y, también, ante la crisis progresiva y derrumbe del campo socialista o socialismo realmente existente.²

Vale la pena recordar aquí, en esta oportunidad, que el conjunto de los escritos de Mariátegui, impresos en forma de libro, fueron saliendo a la luz pública recién al comenzar la segunda mitad del siglo xx, post Segunda Guerra Mundial. Los dos únicos libros publicados en vida del autor, *La escena contemporánea* (1925) y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), pronto adquirieron prestigio dentro y fuera del Perú, pero dejaron de circular por mucho tiempo, luego de agotada su primera edición, salvo la segunda edición de los *7 ensayos* recién en 1944. Igualmente, los 32 números de la revista *Amauta* (1926-1930) tampoco volvieron a aparecer de modo alguno hasta su edición facsimilar de 1976. Durante los agitados años de la década de 1930 y de la Segunda Guerra Mundial, estas obras fueron cubiertas por el silencio editorial

² Para una biografía en gran medida de carácter testimonial, véase de Manuel Valladares Quijano, *Aníbal Quijano y su tiempo*. En *Discursos del Sur*, núm. 3, Unidad de Posgrado de cc.ss. UNMSM, Lima, 2019. De igual modo, *Aníbal Quijano, cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Selección y prólogo de Danilo Assis Clímaco, colección antologías, Clacso, 2014, Buenos Aires. También, de César Germaná, “estudio preliminar” a la 2ª. edición de *Antología esencial*, Clacso-UNMSM, 2020, Lima, Perú.

—no por parte de la familia Mariátegui— o condenadas al “olvido” precisamente por los partidos de izquierda y dirigentes de entonces con sus distorsionados debates políticos de dimensión local e internacional en conflicto con el pensamiento socialista, marxista; sin duda, fue difícil reeditarlos debido, por un lado, a la represión sistemática de los gobiernos dictatoriales del país y, por otro lado, debido al poco o nulo interés de los dirigentes peruanos y latinoamericanos de la Tercera Internacional, de los movimientos de orientación reformista-nacionalista o socialdemócrata que se disputaban la dirección hegemónica de los movimientos obreros y populares en América Latina, Europa y otras partes del mundo. No se maneja información precisa que permita saber las razones de la publicación en 1934, aunque incompleta, de *Defensa del Marxismo*. Mientras tanto, la totalidad de lo escrito por Mariátegui publicado originalmente en revistas y periódicos permanecía en poder de su familia o en los archivos de bibliotecas públicas y privadas. Recién a partir de 1950, la familia nuclear conformada por la viuda y los cuatro hijos del escritor pudo abrir un nuevo ciclo de ediciones regulares de su extensa obra y el cual se prolongó hasta comienzos del presente siglo XXI.

Encuentros y reencuentros con la obra de Mariátegui

A pesar de las dificultades señaladas o la indiferencia de algunas élites políticas locales, han sido muchos e innumerables, en los ámbitos nacional e internacional, los interesados desde un principio en estudiar, discutir y difundir la obra de Mariátegui. Este interés se intensificó al término de la Segunda Guerra Mundial y especialmente desde 1950 cuando comienzan a aparecer ediciones nuevas de su vasta producción y reediciones de los dos volúmenes ya conocidos. Es más, desde aquel año muchos de los autores que se han ocupado de su vida y su obra le han dedicado reiterados estudios.

En el caso de Aníbal Quijano, fueron también sistemáticos el estudio y adhesión a la obra de Mariátegui. Por lo pronto, podemos resaltar algunos de sus momentos o etapas más importantes en

esta ruta. Su primer encuentro fue con los 7 *ensayos* y algún ejemplar de *Amauta* cuando aún era adolescente en los comienzos de la década de 1940; un segundo encuentro tuvo lugar en la década de 1950, pero esta vez con acceso a algunos nuevos volúmenes de los escritos de Mariátegui que estaban siendo impresos como libro o, en la mayoría de casos, teniendo que acudir aún a los archivos que guardaban la mayor parte de sus innumerables artículos en revistas y periódicos en especial de la década de 1920; este encuentro que para Aníbal Quijano significaba reales y enormes hallazgos, siendo estudiante universitario en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM) de Lima, e integrante activo de la emergente Generación del 50, le permitió publicar *Ensayos escogidos de Mariátegui* (1956), dentro de las colecciones del Festival del Libro Peruano que dirigía el escritor y poeta Manuel Scorza. A mediados de la década de 1950 y mediados de la de 1960, según recuerdan quienes fueron alumnos suyos, en las clases que impartía hablaba del pensamiento y aportes del “Amauta”; lo hacía en los colegios y en la cátedra universitaria en la Universidad Enrique Guzmán y Valle “La Cantuta” y en la UNMSM. Más tarde, en la lucha política de la década de 1970, durante las dos fases del gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas, cuando dirigía la *Revista Sociedad y Política* y el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS), participó en candentes debates acerca del pensamiento mariateguiano. Después, con motivo de las celebraciones del cincuentenario de los 7 *ensayos*, publicó “*José Carlos Mariátegui, reencuentro y debate*” (Caracas, 1979) o en otra edición “Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui” (Lima, 1981); algo más tarde, con motivo del centenario del nacimiento del Amauta, publicó *José Carlos Mariátegui: textos básicos* (1991) y, luego, en el acto inaugural de conmemoración que se desarrolló con el más alto nivel de organización y gran asistencia de intelectuales, trabajadores y estudiantes, le correspondió desarrollar la primera exposición “Mariátegui y democracia” el 14 de junio de 1994. Finalmente, en los últimos 25 años de su vida, le dedicó consistentes e indispensables referencias y reflexiones tales como “*30 años después, otro reencuentro*” [Quijano, 2007], y en sus trabajos sobre cuestiones como la crisis

del horizonte de sentido colonial, la colonialidad del poder, la socialización del poder político, el regreso del futuro, el bien vivir y descolonialidad, etcétera.

Los 7 Ensayos, temprana lectura en tiempos de dictaduras y guerras

El primer encuentro de Aníbal Quijano con algunos de los escritos de Mariátegui ocurrió en los primeros años de la década de 1940 en el pueblo andino de Yanama, distrito conchucano de la provincia de Yungay, en la región de Ancash. En ese entonces, aún adolescente y en los inicios de sus estudios de secundaria, pudo conocer los *7 Ensayos* y algún ejemplar de la revista *Amauta*, los mismos que se encontraban entre los libros y papeles que guardaba casi en secreto su padre Marcial Quijano Vega, maestro y director de la escuela primaria del lugar [Quijano, 2016]. Hallazgos seguramente más que sorprendentes para un adolescente inquieto cuyo padre era activo indigenista, antigamonal y antioligárquico y, al mismo tiempo, militante del Partido Aprista Peruano (PAP), a quien había escuchado continuadas conversaciones e innumerables discursos pronunciados en quechua o en español ante sus alumnos, los padres de familia y toda la comunidad.

En esas mismas circunstancias, aunque quizás de manera general y fragmentaria, se conocía, se asumían posiciones y se comentaba en Lima, como en todas las provincias del país, el desenvolvimiento de la Segunda Guerra Mundial desencadenada por la violenta ofensiva política y militar de la Alemania nazi, principalmente contra las grandes potencias como Inglaterra, Francia y la Rusia Soviética. La sistemática y agresiva prédica nazi bajo liderazgo de Hitler y difundida fundamentalmente en Europa a lo largo de las dos décadas previas era de carácter marcadamente anticomunista, antiliberal y antidemocrático, racista y fieramente antisemita, ultranacionalista y a su vez expansionista. En el Perú, quedaban fuertes huellas de las campañas fascistas en la

década previa.³ Dentro de ese contexto internacional, en el plano nacional el gobierno oligárquico, dictatorial y epidérmicamente democrático de Manuel Prado (1939-1945) apoyaba a los aliados en la guerra y había roto relaciones con los países del Eje. El PAP, principal fuerza política democrático-nacional, antioligárquica y antimperialista, cuyo discurso crítico y de oposición democrática predominaba en todo el país, con sus líderes en el exilio, perseguidos, encarcelados o asesinados, apoyaba a los aliados en la guerra, pero vivía una larga clandestinidad que provenía desde inicios de la década previa; es decir, desde los momentos más agudos y dramáticos de la gran crisis de la década de 1930. Simultáneamente, habían ocurrido y ocurrían otros hechos como la emergencia del fascismo local y la intensificación de las confrontaciones de fuerzas precisamente frente al PAP —masas contra masas— como las que tuvieron lugar en el proceso electoral fraudulento de 1931, que favoreció el retorno de la oligarquía al poder, la insurrección popular de Trujillo, Huaraz y otras provincias en 1932, y la masacre y ejecuciones de los insurrectos por las fuerzas armadas del Estado. Al año siguiente, el asesinato del presidente Sánchez Cerro y la reinstauración de la dictadura y, desde luego, la consiguiente continuación y acentuación de la política represiva. En suma, la atmósfera política en el Perú se mantenía encrespada. Por su parte, el Partido Comunista Peruano (PCP), bajo conducción de Eudocio Ravines, el hombre de Moscú daba a entender que había impulsado la formación de un Frente Popular en el Perú para las elecciones de 1939 que le dieron el triunfo al plutócrata Manuel Prado. Por eso, en 1942, el presidente Prado fue declarado en un acto público como el “Stalin peruano” acrecentando, al mismo tiempo, su rivalidad con el PAP.

En aquellas complejas circunstancias, en medio de la vida peruana en crónica tensión social y política y bajo el impacto de aquella confrontación bélica internacional, leer a Mariátegui y particularmente sus 7 *ensayos...* y algún ejemplar de *Amauta* debe

³ *El programa nacional socialista: los 25 puntos del programa* (1920) el mismo que fue difundido como si fuera un catecismo.

haber sido bastante iluminador y tonificante. Mariátegui, comenzaba a ser conocido por su joven lector. En el transcurso de los años siguientes, aún en su condición de colegial, Aníbal Quijano iría informándose que el eminente escritor había sido, hasta antes de su viaje a Europa en 1919, un periodista afamado y cronista ilustrado de la vida política parlamentaria, el arte y la literatura; también, uno de los fundadores y miembro de la famosa Generación del Centenario, escritor de fino estilo e intelectual que había ido haciendo suyo el pensamiento socialista en el transcurso de 1918-1919 y que, además, durante su residencia en Europa entre fines de 1919 y mediados de 1923, había consolidado sus conocimientos y convicciones justamente bajo el impacto de la revolución socialista rusa de 1917 y los consiguientes debates en el mundo de los partidos políticos y los sindicatos obreros; a su vez, había sido testigo presencial y crítico del surgimiento del fascismo en Italia y del ascenso de Mussolini al poder (Conferencias “La crisis mundial y el proletariado peruano” y otras presentadas en las Universidades Populares Manuel González Prada (UPMGP), (1923-1924); luego, “Biología del fascismo”, “La crisis de la democracia” y otros en *La escena contemporánea* (1925). Entre sus lecturas y estudios en Europa, el marxismo había ocupado un lugar prioritario; luego, al retornar al Perú, había sido atento lector y estudioso de las investigaciones y estudios críticos sobre la realidad histórica peruana producidos y difundidos desde los discursos de Manuel González Prada a fines del siglo XIX y los de sus seguidores durante las primeras décadas del siglo XX. También había entrado en debate con algunos de los representantes del movimiento conservador denominado Generación del 900, tales como Víctor Andrés Belaunde. Precisamente, los conocimientos actualizados y enriquecidos en este trance habían sido los que le permitieron escribir los *7 ensayos*.

Por otro lado, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, que en ese entonces pudo leer Aníbal Quijano, tuvo que ser necesariamente el de la primera edición de 1928. La segunda edición se publicó en 1944 y la tercera en 1952; en esta última, se incluyó por primera vez y de manera definitiva el texto “Sumaria revisión histórica”, escrito por el mismo autor en 1929 a pedido de la Agencia

Tass de Nueva York, como agregado o complemento del capítulo “El Problema del Indio/ Su nuevo planteamiento”.⁴ Pero, antes de este agregado y desde la primera edición, estaba incluido en este capítulo y a manera de pie de página el extenso y casi poético prólogo escrito por el propio Mariátegui a *Tempestad en los Andes*, del maestro e intelectual indigenista Luis Valcárcel, texto al cual consideraba “vehemente y beligerante evangelio indigenista”.

Por las razones de época señaladas, no podemos contar con las opiniones de Aníbal Quijano acerca de su lectura de los *7 ensayos* en ese entonces; pero sí podemos imaginar sus sensaciones de entusiasta aprobación y la asimilación de las principales cuestiones planteadas por su autor. A lo largo de la vida colegial dicha obra fue probablemente motivo de referencias y debates tanto con docentes como con estudiantes; también, con apristas y comunistas de la ciudad de Yungay o del Callejón de Huaylas que en aquellos años de la década de 1940 se movían discreta, o abiertamente, en el proceso de constitución del Frente Democrático Nacional, las elecciones de 1945 y durante apenas los tres años (1945-1948) del gobierno democrático de Bustamante y Rivero.

Sin duda, para los lectores en general y para Aníbal Quijano en particular, la obra *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, les permitía conocer la presentación de una visión crítica de la realidad histórica peruana. Como tal, se constituía en una presencia permanente en el quehacer intelectual de muchos de sus afortunados lectores. Según Alberto Flores Galindo, en 1940, nadie sabía de la existencia de la obra y tampoco quién había sido su autor. Esta obra contenía en sus páginas el estudio de cuestiones neurálgicas de la sociedad peruana desde la conquista, pasando por la época

⁴ Hay recuentos detenidos acerca de las numerosas ediciones de este libro. Véase nota editorial a *7 ensayos, 50 años de historia* (1981); allí mismo se informa que la 5ta. reimpresión de 1957, la primera edición popular, tuvo una desusada tirada de 50000 ejemplares. También, ver nota del editor a la segunda edición de *Mariátegui Total* (2008) firmada por Sandro Mariátegui; luego, *José Carlos Mariátegui hacia el siglo XXI*, prólogo de Antonio Melis a la misma edición de *Mariátegui Total* (2008).

colonial, el proceso de independencia y el siglo XIX, hasta las primeras décadas del siglo XX. A su lector y lectores de aquellos tiempos, como a cualquiera de otros tiempos, probablemente siempre les han llamado la atención las palabras del prólogo como las que siguen:

Tal vez hay en cada uno de estos ensayos, el esquema, la intención de un libro autónomo. Ninguno de estos ensayos está acabado: no lo estarán mientras yo viva y piense y tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado [...] Toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No faltan quienes me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo que no hay salvación para Indo-América, sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en su época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino [Mariátegui, 1928: 12].

Entre las más notorias cuestiones que sin duda llamaron la atención del lector adolescente y andino, estaban seguramente “el esquema de la evolución económica”, “el problema del indio”, “el problema de la tierra” y el “el proceso de la literatura”. Este último presentando un claro y rotundo deslinde entre literatura colonial y literatura nacional. Desde luego, los demás ensayos como “El proceso de la instrucción pública”, “el factor religioso”, “regionalismo y centralismo” nunca dejaron de ser importantes. En el primer ensayo se habla de la conquista española y la destrucción del Estado y la sociedad inca y la instauración de la dominación colonial; en otras palabras, de una nueva economía, la economía colonial, del derrumbe demográfico a lo largo de dos siglos y del comienzo de una lenta recuperación pocas décadas antes de las gestas de la independencia. Luego, de las bases económicas de la república, del periodo del guano y del salitre y del carácter de la economía actual; también, la economía agraria y el latifundismo feudal. Finalmente,

siguiendo la línea de razonamiento del primer ensayo, Mariátegui dirá a manera de conclusión: “En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista” [Mariátegui, 1928: 34].

Los ensayos siguientes como el problema del indio y el problema de la tierra, parecerían relativamente conocidos y comprensibles para el lector de la década de 1940 y mediados del siglo xx. Eran materia de conversación con cierta frecuencia en la vida doméstica y en el pueblo mismo. Se referían pues a problemas de dominación de larga tradición y aún vigentes en ese entonces, actuales y vivos en todo Ancash, pero especialmente en Yungay y las demás provincias del Callejón de Huaylas y, con mayor razón, en la extensa zona de Conchucos que comprendía provincias como Huari, Pomabamba, Piscobamba, Sihuas y otros en las que sus ciudades-capitales habían sido fundadas en el siglo xvi, en ellas residían los de la aristocracia señorial; a la vez que en sus distritos existían gigantescas haciendas dedicadas a la agricultura, ganadería y minería, con cientos y miles de campesinos quechua-hablantes sometidos a la servidumbre [León, 2018]. Algunos de los hacendados de Conchucos y sus familias pasaban por Yanama con dirección al Callejón de Huaylas. Todavía hasta mediados del siglo xx se les podía ver viajar en hermosos caballos elegantemente aperados y al cuidado de “sus” indios a cada costado del animal y casi colgados de los estribos especialmente en los caminos pedregosos, en las subidas o bajadas pronunciadas. Precisamente, sobre el problema del indio, la visión de Mariátegui es rotunda: “Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a este como problema económico-social, son otros tantos estériles ejercicios teoréticos –y a veces solo verbales– condenados a un absoluto descrédito” [Mariátegui, 1928: 35].

El último ensayo del libro, “El proceso de la literatura”, fue probablemente el que atrajo una de las mayores atenciones de su joven lector quien mostró todo el tiempo su afición y aptitudes por la lectura y comentarios de poemas, cuentos, novelas y la crítica

literaria. Este último ensayo abarca la tercera parte de la obra. En su “Testimonio de parte”, al inicio de este ensayo, el autor decía:

La palabra proceso tiene en este caso su acepción judicial. No escondo ningún propósito de participar en la elaboración de la historia de la literatura peruana. Me propongo solo aportar mi testimonio de un juicio que considero abierto. Me parece que en este proceso se ha oído hasta ahora, casi exclusivamente, testimonios de defensa, y que es tiempo de que se oiga también testimonio de acusación. Mi testimonio es convicta y confesadamente un testimonio de parte [Mariátegui, 1928: 229].

La Generación del 50. Quijano publica Ensayos escogidos de Mariátegui

La gestación y desarrollo de la ya famosa Generación del 50, fueron los de un movimiento juvenil básicamente de carácter intelectual. Surge después de las frustradas experiencias del Frente Democrático Nacional y del gobierno democrático de Bustamante y Rivero (1945-1948) y, después de todo, luego del reaccionario golpe de Estado que derivó en el gobierno dictatorial del general Manuel Odría. Los integrantes de dicha generación eran en general de izquierda, aunque sin militancia partidaria, aunque tampoco la buscaban necesariamente. Entre sus integrantes más activos y conocidos, casi no había apristas. Después de su derrota política, los miembros de este partido vivían perseguidos o en repliegue, a “salto de mata” como se suele decir; tampoco había comunistas salvo de paso y mirando solo de reojo hacia sus costados y, en todo caso, militaban en el ya viejo PCP pro-soviético más vinculado a los trabajadores fabriles y mineros. Los miembros de esta generación del 50 eran, más bien, políticamente independientes, aunque ubicados en el flanco izquierdo de la escena nacional y actuando como críticos del régimen dictatorial desde el movimiento estudiantil y desde el mundo académico y cultural. Aníbal Quijano estaba entre ellos. Quizás valga la pena anotar aquí que, en

esas mismas circunstancias —primer semestre 1956—, se había constituido vía elecciones el llamado gobierno de la “convivencia apro-pradista” (Segundo gobierno de Prado), como producto de la coalición entre el representante de la plutocracia limeña y el hasta hace poco partido político antioligárquico y antimperialista, el Partido Aprista Peruano (PAP). En medio de esta situación, despuntaban en la escena política dos agrupaciones con posturas reformista-radicales, el Partido Social Progresista (PSP) y el Partido Demócrata Cristiano (PDC), que jugarían un papel significativo en las dos décadas siguientes.

Por las razones mencionadas, la Generación del 50 se encontraba bajo el liderazgo de estudiantes universitarios y profesionales jóvenes fundamentalmente de las áreas de letras y humanidades, derecho y economía. Eran estudiosos serios de las corrientes contemporáneas del pensamiento internacional, sobre todo europeo, y del pensamiento peruano en el que aparecía Mariátegui como una de sus principales figuras. La sede principal de este movimiento era Lima. Muchos de sus integrantes, varios de ellos de procedencia provinciana, trabajaban como profesores en colegios públicos o privados de Lima, escribían en periódicos y revistas o eran empleados en dependencias del Estado como el Ministerio de Educación. A manera de anécdota, se puede recordar que un lugar de las reuniones regulares de sus más distinguidos miembros era el amplio Café Palermo, en la avenida Colmena, entre la plaza San Martín y el parque Universitario y a poca distancia de la vieja Casona, local de la UNMSM. Este café sobrevivió durante la década siguiente, la de 1960, y sus nuevos protagonistas entre intelectuales y artistas iban siendo otros, bajo el impacto de la revolución cubana y de las guerrillas en el Perú y otros países de América Latina.

Las investigaciones de los abundantes escritos de Mariátegui, por parte de los miembros de la Generación del 50, se llevaban a cabo fundamentalmente en los archivos de la Biblioteca Nacional y de la Biblioteca Central de San Marcos o, también, en los de algunas bibliotecas privadas como la del Dr. Raúl Porras. Por entonces, la inmensa mayoría de los textos del Amauta aún no eran editados en forma de libro, permanecían inéditos, solo había sido

reeditado el de los 7 *ensayos* (1944 y 1952). Apenas habían sido publicados *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* (1950) y *La novela y la vida* (1955). *La escena contemporánea*, sería reeditado en 1959. Aquellas búsquedas y estudios se hacían básicamente bajo la orientación de prestigiosos profesores universitarios como Raúl Porras Barrenechea, Jorge Basadre, Alberto Tauro del Pino, Estuardo Núñez, Russo Delgado y otros como el periodista y erudito Guillermo Ruillón que preparaba una bibliografía de Mariátegui. Dentro de ese proceso, se inició, en 1956, la publicación casi masiva para entonces de obras de escritores e intelectuales de diferentes épocas de la historia peruana, comenzando por las de Garcilaso Inca de la Vega, cuyos títulos conformaban las series de colecciones del Festival del Libro Peruano (1956-1958) que dirigía el poeta y escritor Manuel Scorza.⁵

Dentro de la colección del primer festival (diciembre de 1956) aparece *Ensayos escogidos de Mariátegui*, selección de Aníbal Quijano y prólogo de Manuel Scorza, Lima, 1956. Dichos ensayos correspondían a diferentes escritos de Mariátegui elaborados en diferentes momentos de los decisivos años de la década de 1920. Aparte del prólogo de Scorza, los respectivos textos seleccionados aparecen organizados en dos partes o bloques. *Ensayos políticos*: "Esquema de la evolución económica" y "Sumaria revisión histórica del problema del indio" (7 *ensayos*), "Aniversario y Balance" (*Amauta* [17], septiembre, 1928), "Mensaje al Congreso Obrero" (*Amauta* [5], 1927); "La crisis mundial y el proletariado peruano" (*Amauta* [30], 1930); "La crisis de la democracia" (*El alma matinal*, 1950), "Oriente y Occidente" (*La escena contemporánea*). Ensayos sobre arte, literatura y otros temas: "El grupo Clarté y Henri Barbuse" (*La escena contemporánea*), Arte, revolución y decadencia (*Amauta*, [25], 1926) "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?" (*Mundial*, 1925), "Divagaciones

⁵ En el transcurso de los años 1956-1958, se llevaron a cabo cuatro festivales y cada uno de ellos comprendía 10 títulos de obras de autores prestigiosos, peruanos en su gran mayoría. Los demás eran de otros países de América Latina.

sobre el tema de latinidad” (*El alma matinal*), “Manuel González Prada” (7 *ensayos*, 1952).

Como es notorio, *Ensayos escogidos de Mariátegui* comprendía textos sobre la realidad histórica peruana y sus movimientos sociales, sobre el mundo europeo y algunos de sus mejores escritores contemporáneos; las corrientes de pensamiento, la literatura y el arte europeos estaban entre los temas preferidos por Mariátegui con los que se familiarizó mucho más durante su estadía en ese continente, y al retornar al Perú, después de tres años y medio, se sentía premunido de un vasto conocimiento del mundo europeo de entonces. En el prólogo escrito por Manuel Scorza, entre grandes expresiones sobre la figura del Amauta, se aprecian los siguientes pasajes:

[...] Mariátegui es uno de los pocos peruanos universales, en cuya obra se percibe el fulgor de la auténtica genialidad. Prematura, incompleta, trunca como forzosamente tiene que ser la obra de un pensador muerto a los treinta y cinco años, José Carlos Mariátegui, sin embargo, es uno de los espíritus rectores del Perú [...] No solo por la obra casi latina en su claridad, sino también por su vida limpia, una de las pocas, poquísimas que no han conocido el fango en el Perú, país, en verdad, de las “vicisitudes trágicas”, cementerio de inteligencias frustradas y simientes nonatas [...] Este volumen de *Ensayos escogidos*, competentemente preparado por Aníbal Quijano, se propone poner al alcance del gran público, dentro de sus limitaciones, lo más significativo de la obra de José Carlos Mariátegui. Ojalá siquiera por esta vez, se rompa el círculo de los admiradores que no razonan y las detracciones que solo niegan que aún rodea la obra del Amauta [Mariátegui, 1956].

Entre los ensayos políticos seleccionados, aparecen el ya conocido “Esquema de la evolución económica” y “Sumaria revisión histórica del problema del indio” tomados de 7 *ensayos* (ed. 1928 y 1952). Luego, por primera vez, transcurridos más de 25 años de su escritura, recogidos en los archivos, aparecen sus escritos políticos

y sindicales y, también, por primera vez, el problema de la crisis europea y mundial, la crisis de la democracia y el proletariado peruano en el contexto de la crisis europea y occidental.

En referencia a la evolución económica de la sociedad peruana, reaparecen una vez más palabras e ideas rectoras y fundamentales de Mariátegui:

Sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista [...] los españoles echaron las bases de una economía feudal [...] Las bases económicas de la república se afirman en el periodo del guano y el salitre [...] El carácter de nuestra economía actual se funda en la economía agraria y el latifundio feudal [34].

Y para cerrar el capítulo: “En el Perú, contra el sentido de la emancipación republicana, se ha encargado al espíritu del feudo –antítesis y negación del espíritu del burgo– la creación de una economía capitalista” [34]. Y, respecto del problema del indio: “el gamonalismo, invalida inevitablemente toda ley u ordenanza de protección indígena; el hacendado, el latifundista es un señor feudal” [36].

Refiriéndonos al texto “Aniversario y balance”, recuérdese que originalmente apareció como editorial del número 17 de la revista *Amauta* de septiembre de 1928. Plantea en lo fundamental que ha concluido el proceso de definición ideológica que arrancó con la fundación de la revista y que ha llegado el momento de la ruptura con posiciones no socialistas sino, más bien, reformista-nacionalistas. La ruptura es enérgica y terminante. Veamos algunos de sus pasajes:

[...] En la lucha entre dos sistemas, entre dos ideas, no se nos ocurre sentirnos espectadores ni inventar un tercer término. La originalidad a ultranza es una preocupación literaria y anárquica. En nuestra bandera, inscribimos está sola, sencilla y grande palabra: Socialismo. (Con este lema afirmamos nuestra absoluta independencia frente a la idea de un Partido Nacionalista, pequeño burgués y demagógico).

[...] Hemos querido que *Amauta* tuviese un desarrollo orgánico, autónomo, individual, nacional. Por esto, empezamos por buscar su título en la tradición peruana. *Amauta* no debía ser un plagio, ni una traducción. Tomábamos una palabra inkaica, para crearla de nuevo. Para que el Perú indio, la América indígena, sintieran que esta revista era suya. Y presentamos a *Amauta* como la voz de un movimiento y de una generación. *Amauta* ha sido, en estos dos años, una revista de definición ideológica, que ha recogido en sus páginas las proposiciones de cuantos, con título de sinceridad y competencia, han querido hablar en nombre de esta generación y de este movimiento.

[...] El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de *Amauta* ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la “nueva generación”, de las “izquierdas”. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista [...].

[...] La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituírle su sentido estricto y cabal. La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: “antimperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos.

Una de las preocupaciones y actividades mayores de Mariátegui fue la organización sindical de los trabajadores. En su Mensaje al Congreso Obrero (1927), después de referir una experiencia de cinco años de trabajo sindical de los trabajadores, anuncia una nueva etapa. Algunos pasajes del mensaje:

El segundo Congreso llega a su tiempo. Ha tardado un poco; pero no sería justo reprochar esto a sus organizadores [...] Se trata ahora de un paso más y hay que saberlo dar con resolución y acierto [...] La historia de los últimos años de crisis mundial, tan grávidos de reflexiones y enseñanzas para el proletariado, exige de sus conductores un criterio realista. Hay que despojarse radicalmente de viejos dogmatismos, de desacreditados prejuicios y de arcaicas supersticiones [...] hay que reconocer la importancia del marxismo, del sindicalismo revolucionario de Jorge Sorel [...] La crisis revolucionaria abierta por la guerra ha modificado fundamentalmente los términos del debate ideológico. La oposición entre socialismo y sindicalismo no existe ya [...] El lema del Congreso debe ser la unidad proletaria [...].

En su ingreso a la interpretación de cuanto ocurría en la escena europea, al que estaba habituado, ya que especialmente en 1923 escribió infinidad de artículos bajo el título de “Figuras y aspectos de la vida mundial”, Mariátegui entregaba al lector lo más denso y elegante de su prosa; ya lo había hecho al recoger los textos que conformaron *La escena contemporánea* y luego al dejar ordenados otros para la publicación de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Aníbal Quijano, quien igualmente tenía predilección y entusiasmo por conocer la vida y la historia europea y occidental, incluyó en su selección algunos de los temas trascendentales. Por ejemplo, “La crisis mundial y el proletariado peruano”. *Amauta* (1930) (núm. 30). Conferencia que fuera pronunciada el 15 de junio de 1923, invitado por las Universidades Populares González Prada, en el local de la Federación de Estudiantes y que desde mediados del siglo xx, es sede del Museo el Arte de Lima. Desde luego, su público estaba conformado mayoritariamente por trabajadores. Algunos de los pasajes de aquella conferencia, son:

En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo. El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los trabajadores de Extremo Oriente. La crisis tiene como teatro

principal Europa; pero la crisis de las instituciones europeas es la crisis de las instituciones de la civilización occidental. Y el Perú, como los demás pueblos de América, gira dentro de la órbita de esta civilización, no solo porque se trata de países políticamente independientes, pero económicamente coloniales, ligados al carro del capitalismo británico, del capitalismo americano o del capitalismo francés, sino porque europea es nuestra cultura, europeo es el tipo de nuestras instituciones. Y son, precisamente, estas instituciones democráticas, que nosotros copiamos de Europa, esta cultura que nosotros copiamos de Europa también, las que en Europa están ahora en un periodo de crisis definitiva, de crisis total [...] La civilización capitalista ha internacionalizado la vida de la humanidad [...] El internacionalismo no es solo un ideal; es una realidad histórica.

Igualmente, “La crisis de la democracia mundial” (noviembre, 1925), se refiere a la que ocurre en Europa posguerra de la Primera Guerra Mundial, frente al fascismo emergente. Se publica en *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy* [1950], en la sección “La emoción de nuestro tiempo” y la cual contiene brillantes artículos tales como “Las dos concepciones de la vida”, “El hombre y el mito” y otros. El autor se refiere a las particularidades de la crisis de la democracia en Europa y, desde luego, acentuada y agudizada con la Primera Guerra Mundial y después de ella. Reproducimos algunos pasajes:

El término democracia es empleado, como lo quieren y piensan los propios europeos, como equivalente del término Estado demo liberal-burgués y el cual ha entrado en decadencia; para ellos mismos, lo que está deteriorado no es la democracia como idea, como espíritu, sino la democracia como forma [...] La palabra democracia no sirve ya para designar la idea abstracta de la democracia pura, sino para designar al Estado demo-liberal-burgués. La democracia de los demócratas contemporáneos es la democracia capitalista. Es la

democracia-forma y no la democracia-idea [...] Y esta democracia se encuentra en decadencia y disolución. El parlamento, es el órgano, es el corazón de la democracia. Y el parlamento ha cesado de corresponder a sus fines y ha perdido su autoridad y su función en el que:

La Reacción confiesa, explícitamente, sus propósitos anti-parlamentarios. El fascismo anuncia que no se dejará expulsar del poder por un voto del parlamento. El consenso de la mayoría parlamentaria es para el fascismo una cosa secundaria; no es una cosa primaria. La mayoría parlamentaria, un artículo de lujo; no es un artículo de primera necesidad. El parlamento es bueno si obedece; malo si protesta o regaña. El fascismo se reconoce anti-democrático, anti-liberal y anti-parlamentario [...].

Cada uno de los libros del festival mencionado, alcanzó tirajes elevados, pocas veces o nunca vistos hasta entonces en el Perú: en el primer festival 10 000 ejemplares, en el segundo 15 000, en el tercero 50 000 y en el cuarto 25 000 hechos que para el Perú de entonces significaban no solo producción masiva, sino también un fuerte impulso de orden educativo y cultural. Llegó a un millón el total de ejemplares publicados. Se vendieron en calles y plazas de Lima y de provincias.

Queremos agregar aquí solo un dato más sobre las publicaciones en aquel festival. En el segundo año del Festival del Libro Peruano, también fue publicado otro trabajo de Aníbal Quijano, "Los mejores cuentos americanos", dentro de la colección del tercer festival (diciembre de 1957). Entre los escritores americanos, o más precisamente latinoamericanos, seleccionados había quienes, en los años siguientes, especialmente en la década de 1960, se convirtieron en figuras literarias de primer orden. El propio Quijano lo anunciaba de ese modo en su breve presentación.

Atento observador de nuevos hechos y acontecimientos 1956-1965

Aníbal Quijano, de manera simultánea a su vida académica, nunca dejó de observar y pensar acerca del rumbo de los hechos y acontecimientos políticos en el Perú. Veamos algunos casos. La convivencia apro-pradista (1956-1962), denunciada y cuestionada por las nacientes tendencias clasistas del movimiento obrero, por las agrupaciones de izquierda y por el Partido Comunista Peruano (PCP)- Unidad que se planteó la refundación de la CGTP. Uno de los principales y sistemáticos cuestionamientos al PAP fue el de haber abandonado su programa primigenio de reformas radicales. Fue uno de los argumentos por los que las elecciones de 1962 fueron anuladas por un golpe militar “institucional” para evitar que Haya de la Torre o Manuel Odría asumieran el poder y así favorecer a Belaunde Terry. Las elecciones del siguiente año con los mismos candidatos fueron preparadas para que las ganara Belaúnde quien blandía un programa de nacionalizaciones de empresas imperialistas y de reformas, principalmente la reforma agraria. Durante su gobierno (1963-1968) no fueron cumplidas casi ninguna de sus promesas. Durante buena parte de ese periodo, se constituyeron los partidos y agrupaciones de la “izquierda revolucionaria” varios de ellos a partir de desprendimientos de fracciones del PCP-Unidad y algunas pasaron a liderar movimientos campesinos revolucionarios o a protagonizar las luchas guerrilleras. En ese contexto reaparece o renace José Carlos Mariátegui como figura o emblema de varios de los partidos de izquierda que, a su vez, se disputan entre sí el derecho a ser heredero de su pensamiento. Pero, el pensamiento de Mariátegui no salta necesariamente al primer plano de los debates, salvo excepcionalmente. Una de esas excepciones fue la publicación antológica bastante bien preparada por el primer Partido Comunista Peruano de tendencia maoísta, desprendimien-

to del viejo PCP-Unidad en el contexto de los conflictos ideológico-políticos chino-soviéticos.⁶

En la misma época aparece en escena el dirigente trotskista Hugo Blanco Galdós a la cabeza de la organización y movilizaciones del campesinado de los valles de Lares y La Convención en el Cusco por la recuperación de tierras, con su consigna “Tierra o muerte”; también, las guerrillas del MIR de 1965 bajo la dirección de Luis de la Puente Uceda y otros partidos o agrupaciones de izquierda revolucionaria.

Aníbal Quijano era atento observador de estos hechos. Hablaba de ellos en sus exposiciones y clases en la cátedra tanto en la UNMSM como en la Agraria de La Molina. Al final de estos hechos, ya residiendo en Chile, publica “Las guerrillas en el Perú”, bajo el seudónimo de Silvestre Condoruna, en *10 años de insurrección guerrillera en América Latina*. Vania Bambirra (compiladora), 1966, Santiago.

Ingresa más directamente a la actividad política luego de ocurrido el golpe de Estado de octubre de 1968 que instaló en el poder al Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFFAA) (1968-1975-1980). Escribe “El golpe militar en el contexto peruano y latinoamericano bajo el seudónimo de Ramón Collar (1969) y poco después *Neoimperialismo, nacionalismo y militarismo en el Perú* (Edic. Periferia, 1971, Buenos Aires).

En tiempos de la *Revista Sociedad y Política*, hay un nuevo y frecuente encuentro con Mariátegui y su obra, mediante charlas en sindicatos obreros y debates más abiertos en universidades públicas. De manera complementaria, en *Cuadernos de Sociedad y Política* se publica sucesivamente “Punto de vista antimperialista” y “Antecedentes y desarrollo de la acción clasista” de Mariátegui, la “Polémica Haya de la Torre-José Carlos Mariátegui” de César Germaná y algunos otros, para brindar apoyo a los trabajadores y militantes interesados en adquirir mayor formación intelectual.

⁶ Realmente, una excepción en las publicaciones de los escritos de Mariátegui, por parte de organizaciones políticas de la izquierda revolucionaria, fue una antología bastante bien preparada: *José Carlos Mariátegui, la organización del proletariado*, ediciones “Bandera Roja”, 1967, Lima, Perú.

Cincuentenario de 7 ensayos, reencuentro y debate

Aníbal Quijano publica *Reencuentro y debate, una introducción a Mariátegui*. Aparece a manera de un extenso prólogo a la edición de *7 ensayos*. Biblioteca Ayacucho, Caracas-Venezuela.⁷ Fue escrito con motivo del cincuentenario de *7 ensayos*, publicado al finalizar la segunda fase (conservadora) del gobierno revolucionario de las Fuerzas Armadas (FF. AA) y en vísperas del inicio de la subversión del maoísta Partido Comunista Peruano-Sendero Luminoso (PCP-SL). A partir de esos momentos y a lo largo de la década de 1980, Izquierda Unida (IU, coalición de izquierdas) y Sendero Luminoso entran abiertamente a la disputa por la dirección política de los movimientos obrero y campesino y de los movimientos populares en general. Los numerosos partidos y agrupaciones de la izquierda revolucionaria que conforman IU, incluido el viejo PCP, acusado de “revisionista”, se consideran mariateguistas y deciden participar en la lucha electoral y parlamentaria y lo hicieron a lo largo de aquella década; por su lado, el Partido Comunista Peruano (maoísta), escisión del PCP-Bandera Roja (maoísta), también se considera mariateguista e ingresa a la lucha armada con la consigna emblemática “Por el Sendero Luminoso de Mariátegui”.

Con motivo de aquel cincuentenario, fueron publicados innumerables estudios sobre Mariátegui. En el principal libro conmemorativo de 1978 y 1981, del que ya hemos hecho mención, aparecieron los trabajos siguientes: “El siglo de Mariátegui, de Emilio Romero e Introducción a los *7 ensayos*”, de Jorge Basadre; “La vigencia de Mariátegui: feudalismo, capitalismo y desarrollo desigual”, de Manuel Burga; “Los intelectuales y el problema nacional”, de Alberto Flores Galindo; “Mariátegui y el problema de la semifeudalidad agraria y de la comunidad campesina”, de César

⁷ Aníbal Quijano, *José Carlos Mariátegui, reencuentro y debate*, prólogo a *7 ensayos de la realidad peruana*, Biblioteca Ayacucho, 1979, Caracas, Venezuela. El mismo prólogo fue publicado, con el título *Reencuentro y debate, una introducción a José Carlos Mariátegui*, por Mosca Azul Editores, 1981, Lima, Perú.

Germaná; “Mariátegui y el movimiento campesino”, de Wilfredo Kapsoli; “Mariátegui o la estrategia de las masas”, de César Lévano; “Mariátegui y la hacienda costera”, de Humberto Rodríguez, y “Mariátegui y el populismo” de Antonio Rengifo. En esa misma temporada, aparecieron muchos otros estudios de peruanos y extranjeros mariateguistas y casi todos fueron publicados por la Editorial Minerva.

El propio Aníbal Quijano, por su parte, se sumó a estos homenajes con su trabajo “José Carlos Mariátegui. Reencuentro y debate”.⁸ El contenido de dicho trabajo comprende:

1) El Perú de Mariátegui 1894-1930, donde el autor presenta toda una primera parte destinada a la reconstrucción histórica del Perú en dicho periodo. Se refiere a la historia local y la coyuntura mundial, la implantación y dominio del capital monopolístico imperialista, capital monopolístico y pre-capital, burguesía imperialista y burguesía interna: la cuestión nacional, la asociación de intereses dominantes en el Estado: la oligarquía, luchas sociales y debate ideológico antes de 1919, etc. Luego, mediante una ligera periodización, las principales etapas de la vida de Mariátegui serían: repliegue físico y aventura intelectual, 1894-1914; del colonialismo a la crítica social y política (1914-1919); la experiencia europea y el aprendizaje marxista: 1919-1923; la última etapa de su vida transcurrió entre mediados de 1923 y abril de 1930, año de su muerte.

2) El debate sobre el pensamiento y la obra de Mariátegui, comprende: las cuatro caras de un mito, Mariátegui y la fundación de marxismo en América Latina, los problemas en el marxismo

⁸ Aníbal Quijano, “José Carlos Mariátegui, reencuentro y debate”, es una especie de prólogo extenso que presidió la publicación del volumen completo de *7 ensayos* (1979), por la Biblioteca Ayacucho de Caracas-Venezuela. Una segunda edición de dicho prólogo fue publicada bajo el título de “Reencuentro y debate, una introducción a Mariátegui” (1981), por Mosca Azul Editores de Lima, Perú.

de Mariátegui, las fuentes del marxismo y de la filosofía de la historia mariáteguianas, la contribución marxista de Mariátegui al descubrimiento de América Latina, la naturaleza específica de la formación social peruana, la crítica mariáteguiana del APRA⁹ y de la dirección de la III Internacional, el carácter del imperialismo y sus implicaciones sobre la luchas de clases, el carácter de la revolución: “socialismo indoamericano”, el debate de Buenos Aires: carácter del partido y del programa, escritura y crítica literaria en Mariátegui y a partir de Mariátegui.

Comentaremos algunas de estas cuestiones cuyo debate se ha ido extendiendo y profundizando en las últimas tres o cuatro décadas, precisamente a partir de las celebraciones del cincuentenario de 7 *ensayos*. Según el propio Aníbal Quijano, en su estudio, también de hace ya 40 años, manejando fuentes con nutrida información e ideas, las disputas por la herencia teórica y política de Mariátegui y el debate sobre su pensamiento, se iniciaron inmediatamente después de su muerte, entre el nacionalismo radical aprista de esos años y los seguidores de la III Internacional, terciando en ella los intelectuales de la coalición oligárquica. Por otro lado, aquellas disputas, la simultánea derrota del movimiento popular revolucionario en la crisis de la década de 1930 y las sucesivas dictaduras del poder oligárquico, dieron lugar a que el pensamiento de Mariátegui fuera virtualmente enterrado durante casi 30 años. En ese periodo, fue el PAP en tanto que movimiento y partido conquistó y mantuvo en su poder la dirección política hegemónica de los

⁹ La Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fue fundada por Haya de la Torre en México, en 1924, como un frente antiimperialista que fue apoyado por Mariátegui. Sin embargo, en 1927, Haya de la Torre estuvo intentando la creación del Partido Nacionalista Libertador (PANL), lo que fue rechazado por Mariátegui. En 1928, se da la ruptura ideológica y política definitiva entre ambos, pues Mariátegui considera que la lucha debe ser anticapitalista y orientada hacia el socialismo, mientras que Haya propone la lucha antiimperialista y la modernización de la sociedad peruana. En 1930, coherente con sus propuestas, Haya de la Torre fundó, en Lima, el Partido Aprista Peruano (PAP).

trabajadores. Mariátegui, su imagen, su obra y sus ideas comienzan a ser devueltos a primer plano recién cuando entran en crisis irreversible el PAP en el Perú y la III Internacional en el mundo.

En el mismo texto de *Reencuentro y debate*, cuando se refiere a las “cuatro caras de un mito”, Aníbal Quijano decía: “En la ya extensa y engamada investigación sobre Mariátegui, no son todavía numerosos los esfuerzos de una reconquista crítica de lo que en su pensamiento sigue teniendo la vigencia de una genuina y fecunda matriz teórica para el proletariado revolucionario del Perú actual”. Desde entonces hasta el presente, es probable que hayan ocurrido avances importantes en el proceso de esta reconquista, pero, al mismo tiempo, seguramente han sido frenados o estancados por nuevas derrotas de los trabajadores peruanos en particular y la práctica desaparición de sus direcciones políticas de izquierda. En este contexto, vale la pena recordar que, principalmente, son cuatro los rostros que se entrecruzan para componer aquel mito. Estos rostros han ido apareciendo desde la muerte de Mariátegui. En primer lugar, el que fueron armando los representantes de las corrientes reformistas socializantes desde mediados de la década de 1950, fungiendo de ala humanista de los últimos intentos reformistas de Belaunde (1963-68) y del gobierno del general Velasco Alvarado (1968-1975); otros creadores de mitos, que pretendían demostrar que “no hay que ser marxista para ser socialista”, buscaron recomponer un Mariátegui que casi no era marxista, puesto que no solo reconocía el valor del sentimiento religioso sino partía de él, admitía su creencia en Dios y hacía explícita su concepción metafísica de la existencia. En segundo lugar, el interés de corrientes como el PAP (de las décadas de 1970 y 1980) y de nacionalistas como el velasquismo, que se esforzaron por “recuperar” a Mariátegui para sus propios fines de grupo y liderazgo político. El PAP, en conflicto con la III Internacional, desde la muerte del Amauta hizo intentos y esfuerzos sostenidos en ese camino. En tercer lugar, los voceros de los epígonos de la III Internacional, dentro y fuera del Perú, casi en vísperas de la caída del Muro de Berlín, comenzaron a desplegar un esfuerzo de divulgación de su particular memoria de la vida y obra de Mariátegui, recogiendo solo algunos de sus

rasgos marxistas o minimizándolos y buscando presentarlo como el anticipado teórico de lo que quedaba del PCP “revisionista” y como intérprete de lo que quedaba de la III Internacional. Visiblemente, toda esta historia se agotó. En cuarto lugar, algún fragmento de trotskistas en el Perú que en la década de 1970 publicaba la revista *Comunismo*, comenzó su propia polémica con Mariátegui, acusándolo de ser responsable del crecimiento y consolidación del PAP en la dirección de los trabajadores peruanos, al obedecer las directivas de la III Internacional; llegaron a calificarlo de nacionalista y “hostil al marxismo”; en verdad, esta agrupación no produjo nada consistente en su pretendida polémica con el Amauta aunque armó bastante bulla por un tiempo; la revista y sus militantes terminaron en el olvido, se disolvieron. Después de todo, la reconquista crítica del pensamiento socialista revolucionario de Mariátegui probablemente, y más seguro que antes, continúa en marcha.

El debate sobre otras cuestiones del pensamiento de Mariátegui tiene que ver con su presencia o compromiso con el marxismo que es introducido en el Perú y América Latina, que es asumido como teoría en los partidos que se fundan en cualquiera de estos países, de su contribución como teoría al estudio y conocimiento de las particularidades de estas sociedades –como lo hizo Mariátegui respecto de la sociedad peruana–. Nos ocuparemos en otra parte del presente texto, sobre el debate de Mariátegui con el PAPA y la III Internacional, el carácter de la revolución: “socialismo Indoamericano”, el debate de Buenos Aires, etc. Como ya se ha dicho, el debate de estas cuestiones se ha extendido desde las conmemoraciones del cincuentenario de *7 ensayos* en adelante.

Comentaremos aquí un solo punto. Respecto de la introducción del marxismo en nuestros países, el autor de “reencuentro y debate” sostiene que antes de 1930 fueron dirigentes de varios países latinoamericanos los que contribuyeron a la introducción del marxismo en nuestro continente. Mariátegui solo fue uno de ellos, pero el único que ocupa un lugar decisivo en el actual debate. Hay varias explicaciones que buscan esclarecer este hecho. Al respecto, Antonio Melis al referirse a Mariátegui señala:

su propósito de situar los rasgos específicos de una formación económico-social en un modelo de desarrollo histórico, lo cual es lo único que confiere un valor auténticamente científico al marxismo, más allá de toda interpretación deformadora en el sentido del historicismo idealista. En otros términos, es el marxismo de Mariátegui y menos el atraso o adelanto relativos del Perú y otros países, lo que da cuenta del valor y de la vigencia de su obra. Esa es en verdad la respuesta [...] Es por aquellas razones que Mariátegui tiene hoy el sitio de un fundador y de un guía actual para el marxismo en América Latina [Melis, 1975: 19].

Centenario del nacimiento de José Carlos Mariátegui, Textos básicos

En camino a la conmemoración del centenario del nacimiento del Amauta (1894-1994), Aníbal Quijano preparó una rigurosa selección y organización de sus escritos, los cuales abordan los distintos aspectos de su pensamiento [Quijano, 1991].

En su prólogo a José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Aníbal Quijano dice que no se trata de escribir una introducción más (ya fue escrita una en 1978), sino de:

dejar a la obra mariateguiana trazar su propio curso y poner en relieve sus cuestiones centrales y los derroteros de sus indagaciones. Se procura, de este modo, de hacer más visible el movimiento de la reflexión y de la investigación de Mariátegui, además de sus contenidos específicos y puntuales” [Quijano, 1991: vii].

La compilación está organizada en lo fundamental en torno a los temas políticos y sociológicos.

En un nuevo recodo del tiempo:

Esta reunión de textos sobre el poder, la cultura, la revolución, el socialismo, de un autor cuyo lugar en el debate de tales cuestiones es tan importante, se publica en circunstancias históricas muy especiales. En efecto, la escena mundial está marcada, precisamente, por la crisis de cada una de aquellas instancias de la realidad actual [Quijano, 1991: VIII].

El problema que con mayor énfasis se plantea es la bancarrota del socialismo realmente existente.

Más allá del eurocentrismo, “la perduración de una escritura consiste, quizás, en su aptitud de producir o de mostrar sentidos nuevos, inclusive insólitos, en cada recodo del tiempo o con cada convulsión de la historia” [Quijano, 1991: IX].

Los títulos de los bloques que agrupan y ordenan la selección de cuestiones temáticas centrales en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, son los siguientes:

- Problemática filosófica;
- La formación social peruana;
- Carácter de la revolución y del partido/ Debate con el APRA;
- Sobre el partido socialista en el Perú;
- Organización sindical;
- El socialismo indoamericano: debate con la III Internacional;
- Lucha de clases internacional;
- América Latina, y,
- Cultura, arte y literatura.

Los temas o problemas que conforman cada uno de los bloques identificados por sus títulos, aparecen recogidos de las diferentes publicaciones de la extensa obra de Mariátegui, pero fundamentalmente de sus *Obras completas* de la serie edición popular que fueron las más difundidas a lo largo de la segunda mitad del siglo xx y comienzos del XXI, entre ellas, por ejemplo, *7 ensayos*, *La esce-*

na contemporánea, *El alma matinal*, *Defensa del marxismo*, *Ideología y política*, *Historia de la crisis mundial* y algunos otros; también la revista *Amauta*. Los criterios utilizados por Aníbal Quijano para llevar a cabo la consiguiente selección y organización le permitieron presentar ante el lector y público interesado los diferentes territorios del pensamiento mariáteguiano articulados entre sí. De este modo, se presenta el desarrollo de un mismo pensamiento, cubriendo los diferentes aspectos de la existencia social, cuestiones a los que el *Amauta* dedicó la última, intensa y breve etapa de su vida.

Es interesante encontrar que el volumen de *Textos básicos* comienza con el bloque titulado:

Problemática filosófica

Sus primeros artículos, “Dos concepciones de la vida” y “El hombre y el mito” son recogidos de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, obra que está dedicada exclusivamente a Europa, a sus principales representantes intelectuales y artísticos, al paisaje italiano, a Roma y a Italia. Particularmente los dos artículos en mención pertenecen a uno de los capítulos más atractivos y profundos de la obra: “La emoción de nuestro tiempo”. Son pues los puntos de partida de este bloque en el que la mayor parte de temas tienen que ver, básicamente, con la concepción socialista marxista de Mariátegui y su crítica sistemática a la sociedad burguesa, más aún al capital y la burguesía en tiempos de crisis. El contexto es la de una Europa posbélica y bajo el impacto de la entonces triunfante revolución rusa de 1917, en la que se registra sobre todo la decadencia del crepúsculo y el triunfo del alba que refleja una convicción matutina de la existencia, tal como los percibe Mariátegui leyendo a prestigiosos escritores de esas horas. En lo que se llama dos concepciones de la vida, sostiene que:

lo que diferencia a los hombres de esta época no es solo la doctrina, sino, sobre todo, el sentimiento. Dos opuestas concepciones

de la vida, una pre-bélica, otra post-bélica, impiden la inteligencia de hombres que, aparentemente, sirven el mismo interés histórico. He aquí el concepto central de la vida contemporánea.

Y cuando habla del hombre y el mito subraya, en primer lugar, el hecho de que la civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material.

La experiencia racionalista ha conducido a la humanidad a la desconsolada convicción de que la Razón no puede darle ningún camino. El racionalismo no ha servido sino para desacreditar a la razón [...] la Razón ha extirpado del alma de la civilización burguesa los residuos de sus antiguos mitos [...] Pero el hombre como la filosofía lo define es un ser metafísico. No se vive fecundamente sin una concepción metafísica de la vida [...] La civilización burguesa ha caído en el escepticismo[...].”

En estos pasajes se puede encontrar la confirmación de que el pensamiento ideológico y político mariateguiano se alimentaba no solo de las fuentes marxistas sino también de otras corrientes de la época. Este hecho hace, por otra parte, que la crítica de la sociedad burguesa sea más profunda y quizás más genuinamente revolucionaria. Como no podía estar ausente en estos textos básicos, aparece su segundo capítulo.

Formación social peruana

Este segundo apartado está conformado por los tres primeros trabajos densos y rigurosos de 7 *ensayos*: “Esquema de la evolución económica”, “El problema del indio y el problema de la tierra” y, además, la respuesta al cuestionario número 4 del “S. de C. P”, sobre cuestiones ya conocidas en los estudios en mención. Se trata pues del estudio y la visión de la sociedad peruana, que, como cualquier otra de América Latina, en la época de la domina-

ción capitalista imperialista mundial (“imperialismo, fase superior del capitalismo” de Lenin), es sede y víctima de la modalidad de los enclaves que la dominación capitalista monopólica establece en nuestros países de la región y subordina de diverso modo, que no las erradica, a sus intereses todas las formas existentes de producción pre-capitalistas. Esta situación se presenta con mayor elocuencia en los países andinos como el Perú.

Carácter de la revolución y del partido: debate con el APRA

Este apartado está destinado a la presentación de cuestiones sobre el Carácter de la revolución y del partido: debate con el APRA, comienza con “Aniversario y balance” que fue la editorial del número 17 de la revista *Amauta*, de septiembre de 1928. Pasajes de dicha edición ya los hemos reproducido en otra parte de esta ponencia. Trata de uno de los capítulos más decisivos y trascendentales en el debate con las posiciones no socialistas sino, más bien, nacionalistas y reformistas como las que representaba la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) y, de manera aún más definida, con los intentos de fundación del Partido Nacionalista Libertador del Perú. Hasta entonces, muchos apristas y el propio Haya de la Torre habían publicado artículos en diferentes números de la revista *Amauta*; Haya y sus partidarios manejaban la idea de que dicha revista era una de las expresiones de la APRA y que el propio Mariátegui se consideraba uno de sus miembros y dirigentes en tanto que se tratara de un frente continental antimperialista y no de un partido. Había algo de verdad en eso. Pero, al mismo tiempo, en la presentación al primer número de *Amauta* se decía que ella nacía como una revista de definición ideológica, que su aparición abría un proceso de definición entre los que hacían suyo el socialismo revolucionario y los que se distanciaban y separaban de él. Esto ocurrió precisamente con la fundación o proyecto de fundación del Partido Nacionalista Libertador del Perú, el mismo que ponía fin al APRA como Frente continental antimperialista. Romper políticamente con Haya, no fue solo una decisión personal de Mariátegui

o del grupo socialista que lo acompañaba, sino que, previo a esto, circularon cartas y comunicaciones entre los varios grupos pertenecientes al APRA que radicaban en el Perú y otros países. Luego de los intercambios de comunicaciones y debatida y esclarecida la situación, fueron tomadas las decisiones finales y sobre esas bases aparece la conocida edición del número 17 de *Amauta* (septiembre, 1928). De ese modo, llegó a su culminación la primera etapa de *Amauta* y comenzó una segunda que se prologaría hasta la muerte de José Carlos Mariátegui, no sin antes haber impulsado grandes realizaciones en la teoría y la acción. Algunos pasajes de “Aniversario y balance” que juzgamos particularmente significativos, serían los que siguen:

El trabajo de definición ideológica nos parece cumplido. En todo caso, hemos oído ya las opiniones categóricas y solícitas en expresarse. Todo debate se abre para los que opinan, no para los que callan. La primera jornada de *Amauta* ha concluido. En la segunda jornada, no necesita ya llamarse revista de la “nueva generación”, de las “vanguardias”, de las “izquierdas”. Para ser fiel a la Revolución, le basta ser una revista socialista.

La misma palabra Revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal. La revolución latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: “antimperialista”, “agrarista”, “nacionalista-revolucionaria”. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos.

El socialismo no es ciertamente una doctrina indo-americana. Pero ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni puede serlo. Y el socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es tampoco específica ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, al cual no se sustrae

ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental.

Esta civilización conduce, con una fuerza y unos medios de que ninguna civilización dispuso, a la universalidad. Indo América, en este orden mundial, puede y debe tener individualidad y estilo, pero no una cultura ni un sistema particulares [...] El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaika.

No queremos ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano. He aquí una misión digna de una generación nueva [Mariátegui, 1973: 246-249].

Sobre el partido socialista del Perú

Respecto de los debates sobre el partido socialista del Perú, podemos decir que ellos se intensificaron en una coyuntura de culminación de la definición ideológica y política frente al Apra y Haya de la Torre y, al mismo tiempo, de definición de las discrepancias sobre cuestiones de denominación y no tanto de afiliación con la III Internacional. Mariátegui y sus colaboradores anunciaron, a mediados de 1928, haber decidido la constitución y formalización del partido socialista. El 16 de septiembre Mariátegui y el grupo de Lima acuerdan “Constituir la célula inicial del Partido afiliado a la III Internacional, y cuyo nombre sería el de Partido Socialista del Perú, bajo la dirección de elementos conscientemente marxistas” [Martínez de la Torre, 1948: 397]. A esa primera reunión no pudo asistir Mariátegui, su portavoz fue Ricardo Martínez de la Torre. En la reunión siguiente del 7 de octubre, con la presencia del propio Mariátegui, este es elegido secretario general del nuevo partido, y se aprueba una moción redactada por él, que define las características y los lineamientos políticos de la organización.

Así, la fundación del Partido Socialista del Perú se lleva a cabo, por su nombre y sus bases sociales, como explícita manifestación de independencia y de diferencia específica dentro de la III Internacional, en el preciso momento de acordar su adhesión a ésta. Y, al mismo tiempo, estableciendo una necesaria relación de alianza o frente único con el Apra, en el momento mismo de romper sus vínculos orgánicos con él [...] Aunque Mariátegui y los demás adversarios del aprismo proclamaron que este estaba liquidado como movimiento organizado, pronto la historia mostró que, bien lejos de eso, desde su formalización orgánica en 1930, el Apra como partido estaba destinado a convertirse en el principal canal político de las masas trabajadoras peruanas durante varias décadas [...] La dirección stalinista de la III Internacional, en Moscú y América Latina, se enfrentó a la delegación del Partido Socialista del Perú en la Conferencia de Partidos Comunistas que se llevó a cabo en Buenos Aires [...] Para su debate en dicha Conferencia, los representantes socialistas peruanos llevaron los textos siguientes: El problema de las razas en América Latina, Punto de vista antimperialista y Antecedentes y desarrollo de la acción clasista [...].

Organización sindical

En este apartado se trata de registrar las manifestaciones de una de las preocupaciones mayores en el pensamiento y acción mariateguianas. Desde antes de su viaje a Europa, Mariátegui se vinculó al movimiento sindical de los trabajadores peruanos, apoyando desde las páginas de *El Tiempo*, las luchas obreras que por medio de una huelga general en Lima y Callao, lograron imponer en febrero de 1919 la legalización de la jornada de ocho horas. Poco después, en mayo de ese mismo año, cuando desencadena una huelga obrera en demanda del abaratamiento de subsistencias, desde las páginas de *La Razón*, Mariátegui defiende a los huelguistas contra la represión. Producido el golpe de Estado de Leguía en julio, termina la huelga y son liberados los principales dirigentes presos. La manifestación

callejera que celebra esos hechos rinde homenaje al periódico *La Razón* y a su director José Carlos Mariátegui. Ese acto puede ser considerado como el momento de fundación de una relación histórica entre Mariátegui y el movimiento obrero peruano. Pocos años después, apenas se produjo su retorno al Perú en 1923, luego de su conocida estadía en Europa, Mariátegui desplegó un ciclo de actividades políticas y pedagógicas, a invitación de Haya de la Torre en su condición de presidente de la Federación de Estudiantes, en las Universidades Populares González Prada, en las que dictó conferencias a un público conformado básicamente por obreros y trabajadores de Lima y Callao. En el curso de los años siguientes participó en una serie de actividades de organización sindical las mismas que se desarrollaron hasta culminar en la fundación de la CGTP. En mayo de ese mismo año, 1929, esta central estuvo representada en el Congreso Sindical Latinoamericano, organizado por la III Internacional, en Montevideo. El año de 1929 fue de intensas actividades en el plano de la organización sindical, comunicadas regularmente a través de numerosos manifiestos públicos.

Los escritos incluidos en *Textos Básicos* son: “El 1º. de mayo y el frente único”, “Mensaje al Congreso obrero”, “El congreso sindical latinoamericano de Montevideo”, “Manifiesto a los trabajadores de la República lanzado por el Comité 1º. de mayo”, “Manifiesto de la ‘Confederación General de Trabajadores del Perú’ a la clase trabajadora del país, Estatutos y Reglamentos de la ‘Oficina de Autoeducación Obrera’”. Hay muchas publicaciones sobre la participación de Mariátegui en las actividades de organización sindical de los trabajadores debido al interés y compromiso de innumerables investigadores. Será suficiente, por ahora, mencionar a uno de ellos.

La transcripción de algunos pasajes contenidos en estos documentos, podrían ser bastante ilustrativos, pero lo haremos en otro momento.

El socialismo indoamericano, debate con la III Internacional

En el número 30 de la revista *Amauta* de abril-mayo de 1930, se dio cuenta al lector de la desaparición física de Mariátegui, ocurrida el 15 de abril, seguida de una serie de homenajes a su memoria y, al mismo tiempo, se anunciaba el inicio de una tercera etapa. Aparentemente esta comenzó con el número 31, pero, en realidad, entre sus páginas quedaba anunciada su pronta desaparición desde que en esos mismos instantes tanto la revista como el Partido Socialista pasaban bajo el control de personajes como Eudocio Ravines, miembro del liderazgo de la III Internacional y uno de sus comisarios para América Latina. Comenzaba de ese modo la etapa stalinista del movimiento comunista en el Perú con las consignas lanzadas por el propio Ravines: “desamautizar” la revista *Amauta* y “desmariateguizar” el partido socialista. Y, para sorpresa de propios y extraños, aunque no por casualidad, en ese mismo número de la revista aparecía publicado un extenso artículo de Stalin. Luego vinieron, según orientaciones de la III Internacional, la implementación sucesiva de las conocidas dos tácticas en el transcurso de poco más de una década: la táctica de clase contra clase y la táctica del frente popular, las dos tácticas que llevaron a graves derrotas del movimiento obrero, campesino y popular. Estas derrotas ocurrieron no solo en el Perú, sino en numerosos otros países.

Previamente, por lo menos desde 1927, ya habían ocurrido diferencias y discrepancias entre el movimiento político que dirigía Mariátegui y el liderazgo de la III Internacional. Uno de los hitos en este terreno fue el Congreso Antimperialista de Bruselas en febrero de 1927, en el que el APRA rompió con la III Internacional y esta quedó con las manos libres para presionar a Mariátegui y su grupo para que fundaran de inmediato un partido que expresamente se denominara “comunista” dentro de los lineamientos de la III Internacional. Mariátegui y su grupo supieron resistir. Contaban con importantes armas para ello: la sostenida producción teórico-intelectual del propio Mariátegui, innumerables artículos suyos en revistas y periódicos; y, aparte de *La escena contemporánea*

y 7 ensayos, la revista *Amauta*, el quincenario *Labor* y la creciente actividad organizativa de los trabajadores.

Además de lo visto hasta aquí, las discrepancias y debates con la III Internacional se extendían también, o, sobre todo, al carácter específico y peculiaridades de la revolución socialista en el Perú y América Latina. Mariátegui fue desarrollando sistemáticamente, a través de sus múltiples estudios, su concepción del socialismo indoamericano. Es probable que Haya de la Torre fuera quien acuñó dicho término en uno de sus artículos publicados en esa misma coyuntura. Mariátegui lo hizo suyo porque encontró que tenía sentido, ya que consideraba que reflejaba las raíces mismas y la trayectoria histórica de estos pueblos, de nuestros países, y al mismo tiempo porque definía el carácter internacional de la revolución socialista. Aníbal Quijano resalta esta cuestión y para mostrar las reflexiones del Amauta recoge preferentemente dos artículos: “Punto de vista antimperialista” y “El problema de las razas en América Latina”, los que primero fueron presentados ante la Conferencia Internacional de partidos comunistas de Buenos Aires, después fueron publicados en la revista *Repertorio Americano* y mucho tiempo después aparecieron en el volumen *Ideología y política* (Obras completas, serie popular, 1969, Lima). Por su parte, César Germaná (1995) le dedica a este tema un extenso estudio y todo un libro bajo el título *El socialismo indoamericano de José Carlos Mariátegui: proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana* [Primera edición, edit. Minerva, Lima, 1995]. En el comienzo mismo del prólogo de su libro, el profesor Germaná escribe las líneas siguientes:

José Carlos Mariátegui es, sin lugar a duda, el único pensador peruano que, en los inicios del siglo xx, concibió la emergencia de la modernidad en el Perú como un proceso de democratización socialista. La singularidad de su propuesta política solo puede ser comprendida si se tiene en cuenta que el conjunto de su obra fue el resultado del encuentro de una doble herencia: por un lado, la cultura occidental –el marxismo en particular– orientación que desempeñó un papel central en la constitución

de sus puntos de vista teóricos y políticos; y, por otro, la cultura andina, verdadero substrato de sus reflexiones y de sus orientaciones vitales. Precisamente, fue el encuentro de estas dos tradiciones culturales donde se constituyó la matriz básica de su pensamiento. Solo si partimos de esta constatación seremos capaces de comprender el triple debate que estableció con las corrientes políticas e ideológicas más importantes de su época, cuyo resultado le permitió arribar a una concepción original del socialismo que denominó “socialismo indo-americano [Germaná, 1995: 7].

Lucha de clases internacional

En la organización de este bloque, Aníbal Quijano reúne selectivamente trabajos de Mariátegui sobre los principales sucesos y su impacto en el curso de las primeras tres décadas del siglo xx, es decir, a lo largo de una conflictiva y agitada época de rupturas y cambios radicales en el mundo o en gran parte de este, con la intervención de grandes colectividades y sectores sociales en los acontecimientos. Se trata, pues de una época de guerras, pero también de conflictos y choques sociales y políticos. Los temas seleccionados son: la crisis mundial y el proletariado peruano, la revolución rusa, la revolución alemana, internacionalismo y nacionalismo, biología del fascismo, Trotsky, el partido bolchevique y Trotsky, el exilio de Trotsky, la revolución China, Herbert Hoover y la campaña republicana, Croquis de la crisis española. Estos textos abordan en lo fundamental los problemas de revolución y contrarrevolución que en el curso de aquellos tiempos están presentes en la escena internacional, aunque básicamente en Europa. Muchos de ellos aparecieron publicados en 1929 por Mariátegui bajo el título “25 años de sucesos extranjeros” preparados con el motivo de cumplirse un cuarto de siglo de existencia de la revista *Variedades*.

El viernes 15 de junio de 1923, a pocas semanas de su retorno a Lima después de tres años y medio de estadía en Europa, Mariátegui desarrolló una conferencia en las Universidades Populares

González Prada, bajo el título “La Revolución Social en marcha a través de los diversos pueblos de Europa”; años más tarde, el texto fue publicado en el número 30 de la revista *Amauta* de abril-mayo de 1930, pero con otro título: “La crisis mundial y el proletariado peruano”; acababa de fallecer Mariátegui y con ese gesto se rendía homenaje a su memoria. En dicha conferencia se planteaba la necesidad de:

difundir en el proletariado el conocimiento de la crisis mundial, presentar al pueblo la realidad contemporánea, explicar al pueblo que estaba viviendo unas de las horas más trascendentales y grandes de la historia, contagiar al pueblo de la fecunda inquietud que agita actualmente a los demás pueblos civilizados del mundo [...] que en esta gran crisis contemporánea el proletariado no es un espectador; es un actor. Se va a resolver en ella la suerte del proletariado mundial. De ella va a surgir, según todas las probabilidades y según todas las previsiones, la civilización proletaria, la civilización socialista, destinada a suceder a la declinante, a la decadente, a la moribunda, civilización capitalista, individualista y burguesa. El proletariado necesita, ahora como nunca, saber lo que pasa en el mundo. En la crisis europea se están jugando los destinos de todos los trabajadores del mundo [...] El Perú, como los demás pueblos americanos, no está, por tanto, fuera de la crisis; está dentro de ella. La crisis mundial ha repercutido ya en estos pueblos [Mariátegui, 1959].

El viernes 2 de noviembre de 1923, en el mismo local de la Federación de Estudiantes y ante el mismo público de trabajadores, Mariátegui desarrolló su décima quinta conferencia titulada “Internacionalismo y Nacionalismo”. Sostenía que:

El internacionalismo no es únicamente un ideal; es la realidad histórica. El internacionalismo existe como ideal porque es la realidad nueva, la realidad naciente. No es un ideal arbitrario, no es un ideal absurdo de unos cuantos soñadores y de

unos cuantos utopistas. Es aquel ideal que Hegel y Marx definen como la nueva y superior realidad histórica que, encerrada dentro de las vísceras de la realidad actual, pugna por actuar-se y que, mientras no está actuada, aparece como ideal frente a la realidad envejecida y decadente. Un gran ideal humano, una gran aspiración humana, no brota del cerebro ni emerge de la imaginación de un hombre más o menos genial. Brota de la vida, emerge de la realidad histórica. Es la realidad histórica presente [Mariátegui, 1973: 156].

Los demás temas de este bloque denominado Lucha de clases internacional, se refieren fundamentalmente a hechos del mundo europeo, tales como la revolución rusa, revolución y contrarrevolución en Alemania, surgimiento del fascismo básicamente en Italia, Trotsky, el partido bolchevique y Trotsky, el exilio Trotsky, etc. Estos hechos tendrían impacto continental y mundial por mucho tiempo. Entre algunas de sus consecuencias estarían, por ejemplo, la Segunda Guerra Mundial, de cuyos preparativos por cuenta de Alemania nazi no quisieron darse por enterados ni las potencias de Occidente ni la URSS. La contrarrevolución triunfante en Alemania, en 1918-1919, contando con la colaboración de socialdemócratas y reformistas de todos los matices que luego se encargaron de la administración de la República de Weimar, facilitaron el crecimiento electoral y político del nazismo por más de una década hasta que finalmente tomó el poder en 1933 y refundó el imperio alemán con Hitler a la cabeza.

Dejamos para otra oportunidad nuestros comentarios sobre México y la revolución, Orígenes y perspectivas de la insurrección mexicana, Al margen del nuevo curso de la política mexicana, La unidad de la América indo-española, ¿Existe un pensamiento hispanoamericano?, El iberoamericanismo y el panamericanismo, El imperialismo yanqui en Nicaragua.

En el año del bicentenario, el “Perú real” es el protagonista central en la escena política peruana, con presencia activa en las regiones, provincias e incontables pueblos, inmerso en un proceso creciente de protesta generalizada frente al poder del Estado, de autoorganización y construcción de sus propias instancias de poder. Hace 100 años, el historiador Jorge Basadre mencionó en algunos de sus escritos que los jóvenes de entonces, contemporáneos suyos y fundadores de la Generación del Centenario, descubrieron al indio. Cien años después, los jóvenes fundadores de la Generación del Bicentenario, en plena constitución, descubren una realidad mayor, más extensa y diversa, agigantada, pero cuya premisa, núcleo y punto de partida sigue siendo el problema del indio.

En efecto, las nuevas juventudes, las de hoy, se encuentran con un “Perú real” en pleno movimiento generalizado de protesta y en conflicto frente al “Perú oficial”, es decir, frente a las fuerzas que vitaliciamente detentan el poder. Por primera vez, el “Perú real” ha vencido, ha derrotado, al “Perú oficial” en las elecciones generales de junio del presente año; lo ha derrotado, pero ocurre que los derrotados se resisten con uñas y dientes a dejar el control de lo que creen es “su” poder por razones de herencia colonial. Es más, pretenden recuperarlo pronto, mediante un golpe de Estado. Podrían hacerlo, pero les será imposible erradicar del pensamiento de los explotados y dominados, que forman la inmensa mayoría del país, el mejor hallazgo posible: que el poder en el Perú les pertenece.

El surgimiento de la Generación del Bicentenario no ocurre de un momento a otro, viene desde hace algunos años. Los criterios cronológicos son importantes, pero, en este caso, constituyen solo uno de los factores. Uno de sus capítulos más vibrantes se encuentran en las movilizaciones de masas de noviembre de 2020, que derrocaron a una brutal, aunque pasajera, dictadura impuesta por el Congreso de entonces, sucesos que significaron el bautismo de fuego de la Generación del Bicentenario.

Desde su arribo a Europa, Mariátegui, particularmente, le prestó atención de primer orden a los acontecimientos, rupturas, procesos de cambio, conflictos y tendencias ideológicas y políticas del continente; así como a la manera en cómo ocurrían cada uno de estos en sus diferentes países y a sus respectivos liderazgos en disputa por el poder. Era pues la Europa que salía del drama de la Primera Guerra Mundial y vivía en tensión y conflicto bajo el impacto de la revolución socialista rusa. Al mismo tiempo, a excepción de la gigantesca Rusia zarista convertida en la URSS, Europa aún era la principal sede de la economía y sociedad capitalista y burguesa, sistema internacional que como sostenía Lenin [1961], se encontraba en su etapa imperialista en tanto fase superior del capitalismo. Era la Europa donde precisamente se instaló Mariátegui y a la que observó, estudió e interpretó. Se había impuesto esa misión desde antes de su partida del Perú. Durante el tiempo de su residencia y andanzas en el continente, envió regularmente sus escritos a revistas y periódicos de Lima.

Años más tarde, ya en el Perú, en las advertencias en sus primeras dos publicaciones se expresará en los siguientes términos:

Sé muy bien que mi visión de la época no es bastante objetiva ni bastante anastigmática. No soy un espectador indiferente del drama humano. Soy, por el contrario, un hombre con una filiación y una fe. Este libro no tiene más valor que el de ser un documento leal del espíritu y la sensibilidad de mi generación. Lo dedico, por esto, a los hombres nuevos, a los hombres jóvenes de la América Indo-ibera [Mariátegui, 1925].

Otra vez repito que no soy un crítico imparcial y objetivo. Mis juicios se nutren de mis ideales, de mis sentimientos, de mis pasiones. Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano. Estoy lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario [Mariátegui, 1925].

Toda esta labor no es sino una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú. No faltan quienes

me suponen un europeizante, ajeno a los hechos y a las cuestiones de mi país. Que mi obra se encargue de justificarme, contra esta barata e interesada conjetura. He hecho en Europa mi mejor aprendizaje. Y creo no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales. Sarmiento que es todavía uno de los creadores de la argentinidad, fue en época un europeizante. No encontró mejor modo de ser argentino [Mariátegui, 1928].

Nota aparte 3. Palabras breves e ideas de Aníbal Quijano sobre Mariátegui

[...] es uno de los tres escritores más importantes del movimiento que se inicia bajo el estímulo y la obra de Valdelomar, en el Perú. A Vallejo y Eguren los emparenta la tensión metafísica de su visión personal de la historia, presente en la escritura mariateguiana a través de esa particular intensidad emocional registrable en nerviosa concisión de la frase [...] [Quijano, 1991: cix].

Contra lo colonial y oligárquico en el Perú, Mariátegui opuso el cosmopolitismo, el regionalismo y el indigenismo, en busca de la afirmación del carácter nacional de nuestra literatura. Contra lo burgués en Europa (lo burocrático estaba aún en brote no percibido) opuso el realismo como antídoto del encubrimiento; pero, al mismo tiempo, contra el realismo chato de la literatura burguesa y populista, sostuvo la libertad imaginativa. Lo “real maravilloso”, como camino al descubrimiento de la realidad global más profunda. El “realismo crítico”, como desocultamiento de la dominación dentro de esa realidad [Quijano, 1991: cx].

A casi cincuenta años de su muerte (ahora, en el 2021, diríamos, a poco más de noventa años de su muerte), Mariátegui sigue siendo la experiencia intelectual fundamental del Perú del siglo xx [Quijano, 1991: cx].

Lo que Mariátegui alcanzó a descubrir como tendencias profundas del movimiento histórico de nuestras formaciones

sociales, es ahora una situación consolidada. Históricamente victorioso de su combate contra el ambiguo nacionalismo democrático aprista y contra el dogmatismo oportunista de la dirección stalinista de la III Internacional, el tiempo de Mariátegui es hoy más presente que nunca y más presente su voz [Quijano, 1991: cxii].

Lima, agosto de 2021.

REFERENCIAS

- Cerroni, Umberto [1973], *Teoría política e socialismo*, Roma, Editori Riuniti.
- [2014], “Prólogo”, en Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, Selección a cargo de Danilo Assis, Buenos Aires, Clacso.
- Escudero, Wilfredo [1980], *Mariátegui y los Congresos Obreros*, Lima, Biblioteca Amauta.
- Germaná, César [1995], *El “socialismo indoamericano” de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- [2020], Estudio Preliminar, en Quijano, Aníbal, *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, Selección a cargo de Danilo Assis, Lima, Clacso/Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Klein, Claude [1985], *De los espartaquistas al nazismo: La República de Weimar*. Madrid, Sarpe.
- Lenin, Vladimir [1961], *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Moscú, Editorial Progreso.
- León, Miguel [2018] *Entre quebradas y montañas, una historia regional de conchucos, siglos XVI-XX*, Lima, Ediciones Tarea.
- Mariátegui, José Carlos [1925], *La escena contemporánea*, Lima, Editorial Amauta.
- [1928], *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima, Editorial Minerva.
- [1959], *Historia de la crisis mundial*, Lima, Ediciones populares de las Obras Completas.
- [1970], *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Lima, Editorial Minerva.
- [1973], “Internacionalismo y nacionalismo”, en *Historia de la crisis mundial*, Lima, Editorial Amauta.

- _____ [1991], *Textos básicos*, Selección, prólogo y nota introductoria de Aníbal Quijano, Lima-Perú, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez de la Torre, Ricardo [1948], *Aportes para una interpretación marxista de la historia social del Perú*, Tomo II, Lima, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Melis, Antonio [1975], Mariátegui. Primer Marxista de América, Latina, México, Distrito Federal, *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana* No. 95, 5-34.
- Molinari Morales, Tirso [2006], *El fascismo en el Perú, La Unión Revolucionaria 1931-1936*, UNMSM, Lima.
- Quijano, Aníbal [1981], *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui / Aníbal Quijano*, Lima, Mosca Azul Editores.
- _____ [1991], “Prólogo”, en José Carlos Mariátegui, *Textos básicos*, Selección, prólogo y nota introductoria de Aníbal Quijano, Lima-México, Fondo de Cultura Económica.
- _____ [2007], “Prólogo”, en José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, Colección Clásica, núm. 69.
- _____ [2016], *Influencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Huaraz-Ancash*, Huaraz-Perú, Ediciones Comité Ciudadano Waraq-Quyllur.
- Valladares Quijano, Manuel [2019], “Anibal Quijano: Orígenes de sus luchas contra el poder”, *Investigaciones Sociales*, abril, Lima, Perú, Universidad Nacional Mayor de San Marcos- Instituto de Investigaciones Histórico Sociales, 22(40): 385-393.

CAPÍTULO 4. ANÍBAL QUIJANO: HACIA UN NUEVO HORIZONTE DE SENTIDO HISTÓRICO DE UNA CIVILIZACIÓN DE VIDA

JAIME R. RÍOS BURGA¹

Dedicatoria: Para Aníbal Quijano creador

Un modo de vida, de vivir inevitable, vivir adentro y en contra. No hay otra forma de vivir donde el poder existe, el poder junto a la dominación, la explotación y la violencia. Como se puede vivir en un modo no hay otro viviendo en contra tarde, mañana y noche.

[Aníbal Quijano Obregón]

Resumen

El presente ensayo es fruto del desarrollo de diferentes trabajos que he realizado sobre la vida y obra de Aníbal Quijano [Ríos, 2022; 2021; 2020; 2019 y 2010]. El aporte teórico de Aníbal Quijano al pensamiento social, a la teoría social y a la teoría sociológica mundial, latinoamericana y caribeña es fecundo y original. El presente ensayo intenta reconstruir algunas de sus ideas de su última etapa creativa, las cuales confluyen en la preocupación por construir, ante la crisis de la modernidad/colonialidad, un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida. Una contribución creativa esencial que en su continuidad sigue los aportes

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

civilizatorios andinos de Guamán Poma y José Carlos Mariátegui, planteándonos hoy el desafío de seguir enriqueciendo transculturalmente su construcción metateórica y teórica social y sociológica con nuevas preguntas y respuestas en la práctica transformadora de unir lo que la modernidad/colonialidad separó: lo verdadero con lo bueno y bello de la vida.

Introducción

La última etapa creativa de Aníbal Quijano sigue el curso del pensamiento social y sociológico mundial, latinoamericano y caribeño centrando su atención en el debate del impacto del sistema mundo moderno/colonial de la financiarización, el neoliberalismo y su crítica radical al modelo político cultural civilizatorio euro-estadounidense centrista.

A diferencia del modelo de pensamiento único neoliberal expresión de la nueva dictadura de las finanzas internacionales [Stiglitz, 2002], Quijano promueve un modelo teórico que responda a nuestras especificidades, pero sin salirse del capitalismo mundial como totalidad histórica, es decir, en sus singularidades desde un enfoque histórico sistémico relacional que integra, de manera crítica y creativa, las corrientes centrales de la sociología mundial.

Un conocimiento de la realidad que sigue el curso del debate mundial del capitalismo imperial desde una episteme sociohistórica compleja, pero que en su propia especificidad coincide y se diferencia, por ejemplo, con planteamientos como los de Pablo Gonzáles Casanova. Vemos cómo Quijano va transformando la herencia científica epistémica moderna de la simplicidad por un nuevo modelo epistémico de complejidad alternativo a todo colonialismo intelectual del ser, saber y poder. Como destaca Escobar, si bien el pensamiento y acción de su generación no alcanzan la fuerza e impacto socio político-cultural en las sociedades latinoamericanas [Escobar, 1998], su aporte creativo continúa con el esfuerzo vital mariáteguiano de construir el socialismo sin calco ni copia, sino como creación heroica.

Una nueva experiencia teórica: el enfoque histórico-sistémico

En su última etapa creativa, Quijano en el trabajo conjunto con Immanuel Wallerstein Bingamton y bajo el marco teórico del sistema mundo moderno, supera los enfoques de la dependencia [Wallerstein, 1979]. El Estado Nación ya no es la categoría central para estudiar las condiciones del desarrollo, pues las sociedades se ubican en un entramado más amplio en relación con el sistema mundo. La unidad de la ciencia social en diálogo creativo (sociología, economía, política, antropología, geografía, etc.) tiene que dar cuenta de los sistemas sociales bajo la nueva dinámica del capitalismo corporativo cognitivo transnacional; es decir, sacar a luz los nuevos rasgos del sistema mundo en sus ciclos rítmicos y tendencias como centro, semiperiferia y periferia en sus peculiares procesos de movilidad social [1979] no como una totalidad organicista ni funcionalista sistémica [Quijano, 2007], sino como totalidad sociohistórica de relaciones sociales de poder bajo la hegemonía material y simbólica del capital financiero.

Una nueva actitud de balance reflexivo creativo que desentrañe la recolonización del mundo como parte de la transformación del poder mundial, por tanto, dé a conocer la nueva dinámica de explotación, dominación y control cultural entre la guerra santa y la cruzada, en sus herencias y continuidades como parte de los nuevos procesos de capitalismo nacional en el marco del poder sistémico capitalista, pues:

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].

En otros términos, sus aportes nos llevan a nuevas preguntas acerca de cómo se producen y reproducen los mecanismos de dominación, explotación y conflicto, en cuatro áreas básicas: el trabajo, sus recursos y sus productos; el sexo, sus recursos y sus productos; la autoridad colectiva (o pública), sus recursos y productos y la subjetividad intersubjetiva, sus recursos y sus productos.

Pero, junto con estas problemáticas, Quijano retoma bajo el nuevo marco teórico la comprensión del proceso de cholificación en la peculiaridad de la sociedad peruana. Ese proceso de desindianización del Perú, producto de la tendencia de la reproducción clasista de capital que va más allá del sentido étnico-clase en el sentido nacional. Una mirada de los nuevos procesos de estratificación social que a diferencia de las décadas de 1960 y 1970 plantean el desarrollo del nuevo movimiento indígena en un contexto de redefinición de la cuestión nacional y de la democracia política [Quijano, 2006]. Balance teórico-práctico importante para comprender los pasados y nuevos procesos de cambio social, más aún después de la derrota histórica del movimiento socialista. El pensamiento de izquierda no tenía los sustentos teóricos que le permitieran una genuina crítica del poder.

Su perspectiva metateórica y teórica

La perspectiva teórica de su aporte está por desarrollarse en sus aspectos epistémico, teórico, histórico, político, ético y estético. Su pensamiento contiene una crítica a la concepción de la modernidad/colonialidad en su sociogénesis histórica global. Como anota César Germaná, Aníbal Quijano reestructura el conocimiento de la vida social relacionando la intersubjetividad del conocimiento; la concepción de totalidad como un sistema histórico complejo y contradictorio, y una noción de progreso como el tránsito posible hacia un orden más igualitario y democrático. Una descolonización del poder que no nos permita caer en la antinomia entre el realismo metafísico del positivismo y el relativismo escéptico del posmodernismo. Ese desafío por superar los tres principios fundamentales

de las estructuras del saber de la modernidad: *a)* el supuesto de la simplificación; *b)* el supuesto de la objetividad, y *c)* el supuesto de las “dos culturas” [Germaná, 2008].

Una respuesta teórica a la concepción centrista del desarrollo de la modernidad/colonialidad como visión socioantropológica en toda su dimensión global [Ríos, 2011]. La teoría de la colonialidad, del poder, que, junto a la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido y la teoría de la marginalidad, se constituyen en los antecedentes esenciales para la ubicación de las nuevas situaciones y problemáticas en investigación. Pues, como señala Rita Segato [2015] son los aportes más importantes en la descolonización del saber en nuestras sociedades. Significan una nueva episteme que supera la mirada posmoderna del punto de vista sobre el capitalismo, el desarrollo y el subdesarrollo global planteado por Peter [Berger y Huntington, 2002]:

la globalización es, *au fond*, una continuación, aunque sea de forma intensificada y acelerada, de un desafío que perdura: el de la modernización. En el nivel cultural, el gran desafío ha sido el del pluralismo: se han descompuesto tradiciones que se daban por sentadas y se han abierto múltiples opciones en materia de creencias, valores y estilos de vida. No resulta distorsionado afirmar que esto trae como resultado otro gran desafío: el que conlleva el hecho de que los individuos y los colectivos gocen de mayor libertad. Esto es algo que difícilmente lamentará quien valore la libertad, a pesar de los costes. Lo que interesará, en ese caso, es buscar posiciones intermedias entre la relativización interminable y el fanatismo reactivo [Berger y Huntington, 2002].

Quijano abre la reflexión al diálogo y debate sobre el carácter de la dinámica de la modernidad/colonialidad del sistema mundo porque pone en riesgo la vida en el planeta en crecientes escenarios de crisis, soledad y supervivencia. Esboza una nueva concepción del desarrollo civilizatorio y societal frente al impacto del “monstruo climático” como “monstruo histórico” y efectos del neoliberalis-

mo, planteando una concepción del desarrollo que opere bajo el marco de un orden democrático social real que socialice el poder político desde el autogobierno de los actores.

Un modelo civilizatorio otro que se diferencia, por ejemplo, del planteado por Ulrich Beck, quien piensa en un meta juego del poder donde:

sobre quién decide la elección de las estrategias estatales, sobre cómo es posible un gobierno cosmopolita considerando los disonantes que son las oportunidades en la política mundial y considerando la competencia que se establece entre el programa de la estatalidad ciudadana (ética, neoliberal, transnacional) y el programa de la estatalidad cosmopolita, no hay evidentemente respuesta (hasta ahora). El cosmopolitismo –bien pensado– es el orden divino secularizado después de la muerte de éste [Beck, 2004].

La ruptura creativa de Aníbal Quijano, al igual que lo planteado por Pablo González Casanova u Orlando Fals Borda, va a construir un nuevo orden civilizatorio. Pues, al decir de Orlando Fals Borda [1998] supera ese “servilismo mimético resultante (que) amenaza nuestras raíces históricas y culturales” [Fals Borda, 1998: 8]. Esa modernización capitalista que por imitación tiene en el neoliberalismo su ideología hegemónica. Programa que al privatizar el Estado y la sociedad profundiza la desigualdad y exclusión social en nuevos términos [Flores, 1999], planteando principalmente la democratización de los sistemas políticos ante la creciente violencia y crisis del papel hegemónico estadounidense.

En esta perspectiva, Aníbal Quijano centra su mayor preocupación en la crisis de horizonte de sentido de la modernidad/colonialidad con el objetivo de encontrar los mejores caminos y propuestas para resolver la crisis del ser moderno/colonial asumiendo una episteme que, desde la complejidad histórica de la vida y actores, supere la tesis de las dos culturas de la perspectiva eurocentrista del conocimiento [Germaná, 2006]. En este sentido, [Quijano. 2015] plantea que:

el conflicto histórico central de nuestro tiempo no es solamente el problema de la colonialidad en términos sociales y políticos es ante todo un conflicto en la capa más profunda de nuestra existencia: cómo se produce memoria, imaginación, conocimiento, cómo se produce en consecuencia una perspectiva epistémica como fundamento de un proceso social alternativo [Quijano, 2015].

La situación nos plantea un balance en la perspectiva práctica de construir un nuevo paradigma civilizatorio de vida. Desafío que nos lleva a plantearnos nuevas preguntas, diferentes de las que imaginaron los enfoques de la dependencia. Siguiendo a Gunder Frank, al referirse a su propia teoría de la colonialidad y dependencia, esta nunca contestó la pregunta de cómo eliminar la dependencia real y cómo llegar al desarrollo independiente. Sin duda, como el mismo lo destaca, hoy: “el desarrollo dependiente de un Estado Nacional no es posible en absoluto”. Corresponde imaginar, un modelo de “autodesarrollo alternativo” u “otro desarrollo”, un “ecodesarrollo diferente y sostenible” en lucha contra el “subdesarrollo” y su contracara, el “antidesarrollo” (el desarrollo capitalista).

En la presente crisis raigal civilizatoria de la modernidad/colonialidad se profundiza la crisis entre civilización y barbarie planteando en cada uno de los ecosistemas, cada vez más con urgencia, construir una nueva cultura civilizatoria universal de vida. Una concepción del desarrollo real desde sus actores en economía, sociedad, política (Estado) y cultura que afirmen la vida en todas sus formas. Una política de desarrollo posible que, en palabras de Touraine, se preste atención al nuevo mundo del trabajo y empleo, el desarrollo sostenible y la comunicación intercultural [Touraine, 2000]. Un nuevo estilo de vida que humanice a la especie y transforme la cultura de poder hegemónico, que solo se enfoca en la utilidad inmediata y la violencia sistémica del poder. Una globalización civilizatoria donde “la gente real tiene la oportunidad de compartir y conversar” descolonizando el ser, saber y poder en un proceso civilizatorio universal de vida [Quijano, 2006].

Hacia un nuevo horizonte civilizatorio de vida

Una nueva teoría y práctica transcultural de vida que va emergiendo en nuevos procesos de individuación, sociabilidad, socialización, identidades y mundos simbólicos. Racionalidades que ponen en cuestión la racionalidad civilizatoria capitalista global occidental por sus consecuencias de desigualdad, exclusión, desastres ecológicos, entre otros problemas globales [Callinicos, 2009], en la construcción de una ciencia global de vida. Una integración intracivilizatoria y societal, que imagina modelos de vida transdisciplinariamente; que vean más allá del modelo unidimensional del pensamiento único neoliberal [Nahón *et al.*, 2006]. Nuevas preguntas y respuestas a los problemas estructurales y cambios existentes en los ecosistemas. En este curso Aníbal destacaba sobre su generación:

Para una generación, permítanme decirlo mi generación, no dejamos de trabajar en estas cosas. Las cuestiones centrales no pudieron ser desarrolladas en el país de algún modo. Se puede hablar de una derrota histórica de las propuestas principales que fueron planteadas a la conciencia pública sobre el carácter, el destino y las perspectivas de la sociedad. Creo que puede hablarse de una derrota de esas propuestas y de esas perspectivas. No es cómodo decirlo desde acá. Menos como alguien como yo. Porque no deje de hacer estas propuestas, no he estado en ningún momento ni al lado, ni antes, ni después de estas propuestas. Tengo por lo tanto por esto mismo no solo la posibilidad, sino la necesidad de volverlos a plantear a una generación que ingresa a hacer estos estudios [...] Qué preguntas nuevas tengan en la cabeza, que preguntas no fueron contestadas, no pudieron encontrar las respuestas De estas preguntas que ustedes se hagan dependen el destino de la sociedad [Conferencia de Aníbal Quijano a estudiantes de nuevo ingreso de la carrera de sociología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú 2017].

Planteándonos volver con imaginación sociológica, ante la crisis raigal del sistema mundo moderno colonial, a formular las nuevas preguntas y respuestas del carácter, destino y perspectiva de la nueva modernidad/colonialidad como especie y vida social. Pero cabe aquí preguntarnos: ¿Qué significa para Aníbal Quijano la derrota histórica de las propuestas principales?

Coincidentemente con José María Arguedas, Quijano piensa que llegaba a su fin una etapa creativa, no como fin de la historia, sino como el desafío de plantearnos nuevas preguntas y respuestas que resuelvan las cuestiones pendientes en la ruptura y continuidad creativa teórica de ser y saber al servicio de la vida, en esta vía imaginemos y reflexionemos las nuevas preguntas. Vivimos una etapa de crisis raigal de la estructura de patrón de poder moderno-colonial en sus dos ejes centrales: el constructo mental de raza y la explotación social sobre la base de la dominación del trabajo en diferentes modalidades de expropiación y acumulación (esclavitud, servidumbre, asalariado, pequeña producción, etc.) posibilitando la articulación de las relaciones existentes al mercado mundial [Quijano, 2000].

Este es un modelo civilizatorio societal que, por sus bases, conduce a esa crisis raigal en los ecosistemas, transformándose en crecientes crisis naturales, climáticas y financieras. Crisis que, en su especificidad histórica, se asientan en los propios fundamentos constitutivos y estructurales del sistema; por tanto, cada vez más se agudizan en conjunto, pues se fundan en el paradigma civilizatorio occidental, el cual se enfrenta hoy al civilizado y al indígena, migrante, otras y otros.

Hacia nuevas racionalidades intracivilizatorias de vida

El aporte y desafíos, ante la crisis estructural y los nuevos procesos sociales, nos llevan, en el cambio y continuidad histórica estructural y cotidiana de la vida social global, a plantearnos las siguientes nuevas preguntas: ¿Cómo imaginamos el futuro de la especie,

desde una mirada utopística y reflexiva orientada a descolonizar realmente las nuevas formas de poder y saber? ¿Cuál es la utopística de ser y saber que vaya construyendo una sociedad democrática ante la creciente privatización del poder? ¿Cuáles son las racionalidades de autonomías individuales de vida ante la creciente soledad individualista? ¿Cómo se expresan cada vez más de manera urgente las demandas de igualdad social? ¿Cómo rescatamos organizacionalmente los nuevos sentidos de reciprocidad y comunidad entre iguales de manera solidaria? ¿Qué nuevo sentido asume hoy la categoría de civilización universal con la transculturalización de las sociedades? ¿Qué nuevos rasgos asumen el racismo, el patriarcalismo, la etnicidad y las clases sociales? ¿Cuáles son las nuevas racionalidades democráticas de organización social? ¿Qué nuevos sentidos asumen las categorías de acumulación, capital, raza, género, patriarcalismo, colonialidad, en toda su heterogeneidad y unidad intracivilizatoria de vida social en red?

Las respuestas debemos encontrarlas en las nuevas racionalidades de la vida social dentro de la presente transición histórica. Una nueva otra epistemología de vida, como bien destacaba Quijano pues, de las preguntas que formule, dependerán todos los ámbitos del nuevo horizonte de sentido histórico por construir, siguiendo lo que él sembró junto a los maestros Pablo González Casanova, Orlando Fals Borda, Theotonio Dos Santos, Agustín Cueva entre otro/as: “Lo que tenemos es una crisis de horizonte de sentido histórico, pero del otro lado la urgencia de convocar a todos los colegas a ir produciendo un nuevo horizonte de sentido” que supere no solo el dualismo epistémico entre cuerpo/alma y el evolucionismo lineal, sino la centralidad del poder del Estado nación como secularización de lo divino.

Una epistemología alternativa de vida, ser, conocer y poder, totalmente alternativa a la racionalidad civilizatoria de la modernidad/colonialidad en sus presupuestos y fundamentos racista y biologicista del poder, basado en la violencia en todas sus formas. Un episteme que rescata la vida y la voz de las heterogeneidades de la vida humana, bajo una epistemología otra en todos sus órdenes: autoridad colectiva, trabajo, sexo y género, naturaleza y

subjetividad, frente a una nueva colonización del ser, el saber y el poder.

Crisis de horizonte de sentido histórico a superar y que se ve acelerado por la financiarización y biopoder capitalista del mundo, el cual produce la reconfiguración completa del capitalismo mundial, estructuración social y mecanismos de control económico, social, político y cultural, donde la especulación y el fraude son su manera de operar como sistema, creando así desigualdades nunca vistas junto al creciente desempleo estructural y explotación del trabajo (servidumbre, esclavitud, pequeña producción mercantil simple y la reciprocidad).

Situaciones que nos llevan a plantearnos otras nuevas preguntas: ¿cómo la financiarización afecta las nuevas formas de acumulación y realización del capitalismo global y sus ciclos de crisis?; ¿cómo día a día las políticas de privatización profundizan nuevos procesos de inclusión y exclusión desmejorando la calidad de vida?; ¿cómo afecta el nuevo mundo del trabajo, unido a la cuarta revolución científico tecnológica?; ¿cómo afecta el resurgimiento de formas del trabajo como la esclavitud y la servidumbre?; ¿cuál es su impacto en las nuevas diferenciaciones, desigualdades y exclusiones bajo la idea de raza? y, finalmente, ¿cómo la financiarización con su modelo de consumista afecta material y espiritualmente la naturaleza, al género, al linaje, las etnicidades, las clase, el patriarcalismo, las familias, en sus relaciones sociales objetivas, subjetivas e intersubjetivas entre los géneros y generaciones?.

Pero, la crisis raigal también pone en evidencia la crisis del patriarcalismo como arquetipo de poder civilizatorio, pues como indicaba Quijano, la problemática de género se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica que opera en todos los ámbitos de la vida social y hoy entra en crisis porque pone en cuestión su propia racionalidad ante la profunda crisis patriarcal de dominación de género. Trayectorias de género donde el modelo sociocultural se estructura sobre la base del dominio y el control del género femenino en el trabajo y sus productos, la naturaleza y sus recursos de producción, el sexo y sus productos, la reproducción de la especie,

la subjetividad e intersubjetividad, el conocimiento y la autoridad para asegurar su control del patrón de poder y regular sus cambios.

En otros términos, Quijano abre el camino para comprender las relaciones de género y su crisis, uniendo transversalmente las categorías de raza y género al de capital, que en el caso andino produce y reproduce, desde la propia matriz andina, una crítica a la modernidad patriarcal-familiar colonialista, colonial aristocrática-burguesa eurocéntrica. Patriarcalismo colonial que se transforma en un sistema de dominación y control del cuerpo, considerando a las emociones bajo el influjo de la ideología y la mentalidad del poder centralizado en Dios Padre, el cual luego se seculariza racialmente en un imaginario y práctica donde el sexo y la sexualidad son vividos más como reproducción/represión, violación/castigo, es decir, no como erotismo, sino el placer instantáneo del pecado, tal como se reprodujo dentro de la historia de dominación española, y como tal cuenta gráficamente, Felipe Guamán Poma de Ayala.

Vivir en esta crisis raigal, por tanto, nos lleva a una tensión vital entre reproducir la lógica del sistema o transformarlo viviendo desde adentro y en contra, como bien escribiera Aníbal Quijano: “Hasta cuando dormimos en nuestros sueños porque no hay donde irse. Estar todo el tiempo cuestionando y resistiendo”. Un mundo en crisis raigal individual y colectiva en creciente soledad y fragmentación de lo social, pues como destaca Byung-Chul Han [2017]:

Se generaliza un ego individual que se autoexplota en un amable desarme del yo cada vez más hedonista de una sociedad del rendimiento y violencia neuronal sistémica. Socialización y sociabilidad de control que va más allá de la sociedad disciplinaria de Foucault. Un capitalismo de la emoción consumista que maximiza la producción e individualiza al ser bajo el paradigma del neuropoder. El ser no se siente dueño de sí mismo sino verdugo, víctima y sujeto de obediencia del sistema. Una hiper atención que agota su vida entre el hedonismo y/o el misticismo explotándose cada vez más así mismo. Individuación

que naturaliza al individuo individualizado creyendo que es libre, pero en verdad se halla tan encadenado como Prometeo [Byung-Chul Han, 2017].

Vemos así, como la vieja matriz de la modernidad/colonialidad entra en crisis estructural y se renueva real y virtualmente, creando nuevos mecanismos subjetivos e intersubjetivos de control social. Ya no desde la coerción sino, principalmente, desde una política inteligente que agrada a la subjetividad individual y colectiva. Un control simbólico que, en su hegemonía sistémica, penetra en el cuerpo, la subjetividad y las emociones “naturalizándose” y que, paradójicamente, coexisten con otras formas socioculturales y simbólicas locales que anhelan un nuevo horizonte de sentido histórico de la vida.

Situación que nos plantea el desafío de construir un nuevo imaginario civilizatorio transcultural de vida que, sobre la base de la revolución de la información y comunicación, busque no solo cumplir con las promesas e ideales de la modernidad: libertad, igualdad, fraternidad y felicidad, sino afirmar una cultura civilizatoria universal en sus diferentes formas de sociabilidad, socialización e individuación. Aquí como bien destaca Byung-Chul Han [2014], el big data, a la vez que libera las individuaciones y sociabilidades, profundiza el control del neuropoder suprimiendo la libertad ante las nuevas desigualdades y exclusiones producto de la creciente privatización del poder. Escenario en el que el neuropoder profundiza su dominación interviniendo cada vez más en la psique y conocimiento a nivel prerreflexivo individual y colectivo.

Un cambio de paradigma civilizatorio universal como especie y culturas que unan intracivilizatoriamente la vida en todos sus campos, principalmente la educación, la escuela y la universidad. Modelos inter e intra civilizatorios diferentes al de “competencias” que profundizan la autoexplotación y el egoísmo “meritocrático”, pues como precisa Jorge Rojas [2016], solo mediante un cambio pedagógico y de la estrategia del aprendizaje puede introducirse una visión civilizatoria amplia que, en la unidad compleja e interdependiente del conocimiento, se contextualice desde la vida. Un

paradigma múltiple que recogiendo todo lo mejor de los aportes intracivilizatorios desde las diversidades socioculturales afirme el sentido del ser y vivir como humanos superando la lógica-estructura capitalista-patriarcal-moderno/colonial imperante [Walsh, 2017].

En síntesis, la presente crisis civilizatoria occidental ante sus riesgos globales, nos plantea afirmar un nuevo horizonte de sentido histórico universal de vida en todos sus ámbitos desde sus diversidades de lo social. Una concepción civilizatoria universal que una cosmos-naturaleza, naturaleza-humanos, humanos-humanos, humanos-tecnologías, en organizaciones democráticas de vida creando inter e intracivilizatoriamente las mejores condiciones sociales de calidad de vida colectivas e individuales. Ni civilizados, ni bárbaros, sino humanos naturales que día a día seamos más libres, iguales, diferentes, solidarios y felices en el buen y el bien vivir como plantean hoy el nuevo *Manifiesto* [Caillé, 2013] uniendo transculturalmente lo que la modernidad/colonialidad occidental separó: lo verdadero con lo bueno y bello.

REFERENCIAS

- Amin, Samir [1999], *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós: 188.
- Bambirra, Vania [1972], *Capitalismo dependiente latinoamericano*, Chile, Universidad de Chile, CESO-PLA: 157.
- Beck, Ulrich [2004], *Poder y contrapoder en la era global*, Barcelona, Paidós: 430.
- Berger, Peter & Huntington, Samuel [2002], *Globalizaciones múltiples. La diversidad cultural en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós: 241.
- Byung-Chul Han [2014], *Psicopolítica*, Barcelona, Herder Editorial.
- [2017], *La sociedad del cansancio*, Barcelona, Herder Editorial.
- Callinicos, Alex [2009], *Anti-Capitalist Manifesto*, United States of America, Polity: 192.
- Cardoso, Fernando [1968a], *Dependencia y desarrollo en América Latina, La dominación de América Latina*, Lima, Francisco Moncloa Editores S.A.: 224.
- [1968b], *Cuestiones de sociología del desarrollo de América Latina*, Santiago-Chile, Editorial Universitaria S.A.: 180.
- [1997], “Estado, comunidad y sociedad en el desarrollo social”, en *Revista de la Cepal*, Cepal, 62[2]: 1-21.
- Castells, Manuel [1973], *Imperialismo y Urbanización en América Latina*, Barcelona, Gustavo Gili: 464.
- [1996], *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, Madrid, Alianza Editorial: 483-501.
- Cavalcanti, Clóvis [2005], “Celso Furtado y el subdesarrollo”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Universidad Central de Venezuela, 11(1): 13-20.
- Cueva, Agustín [1977], *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, México, Siglo XXI Editores: 275.
- Escobar, Arturo [1998], *La invención del tercer mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Barcelona, Grupo Norma: 475.

- Faletto, Enzo [1996], “La Cepal y la sociología del desarrollo”, en *Revista de la Cepal*, Cepal, 58: 191-204.
- Fals Borda, Orlando, [1998], “Prólogo”, en Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo. Construcción y desconstrucción del desarrollo*, Barcelona, Grupo Editorial Norma: 10-15.
- Fitzgerald, Valpy [1998], “La Cepal y la teoría de la industrialización”, en *Revista de la Cepal*, Cepal, 62: 205-215.
- Flores, Víctor [1999], *Crítica de la globalidad, Dominación y liberación de nuestro tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica: 598.
- Frank, André [1970], *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales: 345.
- [1977], *Hacia una teoría histórica del subdesarrollo capitalista en Asia, África y América Latina, Feudalismo, capitalismo, subdesarrollo*, Madrid, Ediciones Akal: 242.
- Germaná, César [2006], *Discurso en homenaje al profesor Aníbal Quijano como profesor emérito*, Lima: UNMSM.
- [2008], *Una epistemología otra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de la sociología de América Latina*, Lima, Mimeógrafo.
- [2020], Estudio preliminar a la 2.^a (ed.) de *Antología esencial*, Lima, Clacso-UNMSM.
- González, Pablo [2004], *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*, México, Anthropos: 478.
- Nahón, Cecilia, Rodríguez, Corina y Schorr, Martín [2006], *El pensamiento latinoamericano en el campo del desarrollo del subdesarrollo: trayectoria, rupturas y continuidades. Crítica y teoría en el pensamiento social Latinoamericano*, Buenos Aires, Clacso: 327-388
- Prebich, Raúl [1963], *Hacia una Dinámica del Desarrollo Latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica: 209.
- [1981], *Capitalismo periférico, Crisis y transformación*, México, Fondo de Cultura Económica: 334.
- Quijano, Aníbal [1965], “Imagen y Tareas del Sociólogo en el Perú”, *Revista de la Facultad de Letras*, Lima, UNMSM: 45-52.
- [1969], *Redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina*, Universidad de Chile, Cepal: 128.

- _____ [1971], *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*, Buenos Aires, Ediciones Periferia: 214.
- _____ [1974], *Crisis imperialista y clase obrera en América*, Lima, Edición del autor: 120.
- _____ [1978a], *Imperialismo y Marginalidad en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores: 287.
- _____ [1978b], *Imperialismo, Clases Sociales y Estado*, México, UNAM, Siglo XXI: 151.
- _____ [1981], *Reencuentro y debate, Introducción al pensamiento político de José Carlos Mariátegui*, Lima, Mosca Azul Editores: 154.
- _____ [1985], “Arguedas y la banda sonora de la sociedad”, *Revista Hueso Húmero*, Lima, Mosca Azul Editores: 35-45.
- _____ [1988], “Otra noción de lo privado, otra noción de lo público”, *Revista de la Cepal*, Cepal, 35: 101-116.
- _____ [1990a], “Notas sobre la crisis de las ciencias sociales”, *Revista de Sociología*, UNMSM, 6 [7]: 23-32.
- _____ [1990b], “La nueva heterogeneidad estructural de América”, *Revista Hueso Húmero*, Lima, Mosca Azul Editores, 26: 1-12.
- _____ [1991], “La razón del estado”, en Enrique Urbano (coord.) y Mirko Lauer [ed.], *Modernidad en Los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- _____ [1992a], “De l’Americanite comme concept, ou les Ameriques dans le systeme mondial moderne”, en Immanuel Wallerstein, *Les Ameriques, 1492-1992, Revue Internationale des Sciences Sociales*, Novembre, Paris-France, 134: 152-163.
- _____ [1992b], “La Modernidad, el Capital y América Latina”, ILLA, *Revista del Centro de Educación y Cultura* (10).
- _____ [1995a], “El Fantasma del Desarrollo en América Latina”, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 1: 38-55.
- _____ [1995b], “Estado-Nación, Ciudadanía y Democracia en cuestión”, en Helena González y Heidulf Schmidt, *Democracia Para Una Nueva Sociedad*, Caracas, Venezuela, Nueva Sociedad.

- _____ [1997a], “Colonialidad, Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”, en *Anuario Mariateguiano*, 9[9]: 1-13.
- _____ [1997b], “El fin de cuál historia?”, en *Análisis Político, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales*, Colombia, Universidad Nacional de Colombia, [32].
- _____ [1998a], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores: 192.
- _____ [1998b], “Un fantasma recorre el mundo”, *Revista Hueso Húmero*, Mosca Azul, 134: 77-82.
- _____ [1999], “Qué Tal Raza”, *Familia y Cambio Social*, Lima, CECOSAM, 48: 142-151.
- _____ [2000], “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (ed.), *Colonialidad del saber, Eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Clacso-Unesco.
- _____ [2001], “El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento”, *Hueso Húmero*, Eurocentrismo y ciencia social, 37: 247-256.
- _____ [2002], “Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia Sociedad y Política”, *Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, UANL, 7[4]: 58-59.
- _____ [2006a], “Don quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Revista del IIHS*, UNMSM, 16: 347-368.
- _____ [2006b], “El laberinto de América Latina ¿Hay otras salidas?”, *Revista Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales*, UNMSM, 14[9]: 173-196.
- _____ [2006c], “El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina”, *Argumentos*, UAM-X, 50[19]: 51-77.
- _____ [2011], *El nuevo imaginario anticapitalista*, Lima, PUCP, consultado el 3 de junio de 2021. Recuperado de <<https://red.pucp.edu.pe/ridei/files/2011/08/090706.pdf>>.
- _____ [2015], “La colonialidad y descolonialidad del poder”, en *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, Flacso, 44(2): 304-309.
- Ríos, Jaime [1998], “Actores y estructuras sociales en la globalización”, *Revista de Sociología*, UNMSM, 10: 13-19.

- _____ [2001], *La sociología en San Marcos. Hacia una revolución teórica del quehacer sociológico*, Lima, JRB Editor.
- _____ [2008], “Aníbal Quijano siempre presente”, Asociación Latinoamericana de Sociología, ALAS, consultado el 12 de junio de 2021. Recuperado de <<http://sociologia-alas.org/anibal-quijano>>.
- _____ [2010], “Crisis y ciencias sociales. Entrevista a Aníbal Quijano”, *Tareas*, núm. 136, pp. 67-94
- _____ [2011], *El quehacer sociológico en América latina Un diálogo teórico con sus actores*, Lima, UNMSM: 432.
- _____ [2019], Aníbal Quijano: hacia un nuevo horizonte de sentido histórico de una civilización de vida, *Revista de Sociología*, no. 28, UNMSM, pp. 83-102.
- _____ [2020], “COVID-19, colonialidad y crisis raigal”, *Alerta Global*, Breno Bringel y Geoffrey Pleyers, Clacso-ALAS-ISA.
- _____ (ed.) [2021], *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Orogón*. Jaime Ríos Ed. Lima, ALAS.
- _____ [2021], *La sociología en el Perú, Origen y desarrollo en la Universidad*, Lima, ALAS: 362.
- _____ [2022], *La descolonialidad del poder en América Latina. Crisis civilizatoria y nuevo horizonte de sentido histórico*, Lima, ALAS
- Rosenthal, Gert [1996], “La evolución de las ideas y las políticas para el desarrollo”, *Revista de la Cepal*, Cepal, 60: 7-20.
- Segato, Rita [2015], *La crítica de la Colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*, Buenos Aires, Prometeo: 293.
- Stiglitz, Joseph [2002], *El malestar de la globalización*, Madrid, Taurus: 165.
- Sunkel, Osvaldo [1968], “Política nacional de desarrollo y dependencia externa”, en José Matos, *La dominación de América Latina*, Perú, Francisco Moncloa Editores S.A.
- _____ [1970], *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México, Siglo XXI.
- Touraine, Alain [2000], *Cómo salir del liberalismo*, Barcelona, Paidós: 123.

Valladares, Manuel [2019], Aníbal Quijano y su tiempo, en *Discursos del Sur*, (3), Unidad de Posgrado de cc.ss. UNMSM.

Wallerstein, Immanuel [1979], *El moderno sistema mundial*, Madrid, Siglo XXI: 580.

————— [1988], *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.

CAPÍTULO 5. QUIJANO Y MARIÁTEGUI: NUDOS, PROBLEMAS, PERSPECTIVAS¹

RAMÓN PAJUELO TEVES²

Resumen

Durante los últimos años, la teoría de la colonialidad del poder elaborada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, ha motivado un debate muy amplio dentro y fuera de América Latina. En dicho contexto, una parte del discurso decolonial ha desvinculado el pensamiento de Quijano respecto a la genealogía del marxismo crítico latinoamericano, en la cual se inserta. Adicionalmente, se aprecia un uso básicamente repetitivo de la noción de colonialidad del poder, utilizada como una fórmula a aplicar, y no como una herramienta teórica fundamental para la discusión crítica del poder, en búsqueda de horizontes alternativos al capitalismo global.

¹ Versión revisada de las notas y el texto transcrito de la exposición realizada en el marco de la mesa: “El nudo de la colonialidad: Mariátegui, Arguedas y Quijano”, del III Encuentro-taller: “Descolonialidad del poder. Homenaje a Aníbal Quijano. Encuentros y diálogos descoloniales en diversidad de tiempos y espacios”. Agradezco la moderación y comentarios de Hilda Caballero, así como las opiniones de Juan Escobar, con quien compartimos dicha mesa de diálogo. También la persistencia de Boris Marañón y los miembros del Grupo de co-investigación “Solidaridad económica, descolonialidad del poder y buenos vivires”, a cargo de la organización del evento.

² Instituto de Estudios Peruanos.

Introducción

La reflexión sobre el vínculo esencial entre el pensamiento de Aníbal Quijano y de José Carlos Mariátegui permite recuperar la originalidad teórica y política de sus ideas en torno a la colonialidad del poder. Se trata de un paso central para relacionarnos desde el presente, con toda originalidad y libertad, con su pensamiento, contribuyendo a dicha teoría de la colonialidad del poder, en tanto un arma ético-política de liberación anticapitalista y des/colonial en el mundo actual.

Quisiera reflexionar en esta ocasión acerca de los hallazgos de Aníbal Quijano en torno a la colonialidad de poder y su vinculación con José Carlos Mariátegui. Se trata de dos figuras emblemáticas del pensamiento social latinoamericano y, más específicamente, del panorama intelectual del Perú, el país que los vio nacer y en el cual desplegaron sus luchas y búsquedas esenciales. A lo largo del siglo xx y lo que va del actual, los nombres de Mariátegui y Quijano tienen un lugar propio en la trayectoria del pensamiento y las luchas de izquierda en América Latina. El primero es considerado el fundador del marxismo latinoamericano. El segundo fue creador de la perspectiva de la colonialidad del poder, una de las teorías más renovadoras del debate y pensamiento actuales.

En una parte de la discusión reciente en torno a la colonialidad/descolonialidad del poder, se destaca la originalidad del pensamiento de Quijano. Dicha interpretación acentúa la distancia de él con la evolución del pensamiento crítico marxista anterior a su teoría. La imagen resultante es la de una perspectiva claramente post-marxista, completamente original en términos teóricos y políticos, que puede orientar nuevas formas de resistencia y lucha ubicadas, inclusive, más allá del campo de la izquierda. La ponencia pretende discutir esta imagen, rastreando la genealogía (al mismo tiempo vital, teórica y política) que conecta profundamente a Quijano con Mariátegui. Se trata de sacar a la luz el entronque de miradas y problemáticas que conecta estrechamente a ambos pensadores. Tomando en cuenta las diferencias de época que enmarcan sus vidas y obras, cabe reflexionar sobre la semejanza de modos de

pensar que se halla en el trasfondo de su común originalidad teórica, intelectual y política. Así, quizá sea útil recuperar una idea de la evolución de conjunto que llevó a Quijano a elaborar una de las teorías más fecundas de nuestro tiempo.

Plantearé en primer término algunas ideas generales, a propósito de la expansión del discurso decolonial, para aterrizar más concretamente en torno a los hilos que conectan a Quijano y Mariátegui, los cuales considero esenciales para comprender la elaboración de la categoría de colonialidad del poder. Se trata entonces de pensar críticamente, más allá de cualquier recepción pasiva y básicamente repetitiva de las ideas de Quijano, en torno a la importancia central de su pensamiento y, específicamente, de la noción de colonialidad del poder. Propongo por ello que entre las condiciones que posibilitaron la elaboración teórica de Quijano al respecto, ocupa un lugar central su profundo conocimiento y reflexión sobre Mariátegui. Dicho diálogo nos muestra, además, un modelo útil para relacionarnos desde el presente con el propio pensamiento de Quijano. La reflexión permite revelar elementos centrales que nos muestran el valor de la noción de colonialidad del poder como arma ético-política de liberación anticapitalista y des/colonial en el mundo actual. En general, cabe reconocer el desafío de dar continuidad al pensamiento de Quijano con libertad y originalidad, considerando de forma especial la experiencia histórica de un espacio particular: los bordes o periferias colonizadas del mundo moderno capitalista. Y situando allí las experiencias vitales de resistencia y lucha de los sectores dominados o sojuzgados por el poder capitalista/colonial. De allí que las trayectorias vitales de ambos personajes terminan entrecruzándose con los propios nudos, problemas y perspectivas aún tan presentes en sociedades como la peruana.³

³ No se trata de reducir la mirada a una experiencia particular como es la del Perú. Por el contrario, al margen de cualquier provincianismo, cabe considerar más bien el influjo de ida y vuelta entre las vidas personales y las experiencias sociales más amplias de las cuales las biografías hacen parte. En ese sentido, cabe destacar que Mariátegui, Arguedas y Quijano mues-

Entre viejas y nuevas miradas

Las reflexiones de Quijano y José Carlos Mariátegui resultan fundamentales, en tanto herramientas que nos permiten comprender los dilemas y problemas del mundo en el cual habitamos, contribuyendo a transformarlo desde la acción concreta. Mariátegui fue el creador del marxismo latinoamericano, y llegó a elaborar una propuesta heterodoxa de revolución anticapitalista que denominó “socialismo indoamericano”.⁴ Quijano elaboró la categoría de colonialidad del poder, aportando así a una comprensión más amplia de la dinámica y naturaleza del capitalismo moderno, y planteando la necesidad de un nuevo horizonte de sentido histórico basado en la des/colonialidad del poder y la construcción de formas de buen vivir.⁵ Es clave destacar como punto de partida que el legado esencial de ambos consiste en haber podido elaborar, desde sus propias experiencias y trayectorias vitales, una mirada crítica alternativa del mundo social organizado en torno al capitalismo, considerando los problemas y alternativas posibles ante la vigencia del nudo persistente de dominación capitalista (Mariátegui) y colonialidad del poder (Quijano).

Estos asuntos articulan también la agenda del encuentro que nos convoca estos días. Por ello, a manera de justo homenaje a la vida y obra de Aníbal Quijano cabe preguntarnos: ¿cómo seguir pensando la posibilidad de alternativas des/coloniales, capaces de

tran un emplazamiento semejante ante los profundos dilemas y desafíos de la sociedad peruana, que en cierta medida definió sus respectivas luchas y trayectorias vitales. Los tres desbordan largamente, asimismo, la idea canónica del intelectual académico. Se trata más bien de personajes que desafiaron frontalmente dicha condición, asumiendo la tarea de contribuir, desde sus respectivos posicionamientos éticos y políticos, a proyectos de liberación social más amplios.

⁴ Al respecto, sigue siendo valiosa la interpretación realizada por César Germaná en torno al proyecto político de Mariátegui, recogida en un libro publicado con ocasión del centenario de su nacimiento [Germaná, 1995].

⁵ Acaba de ser reeditada la antología más amplia de sus escritos elaborada por Danilo Assis Clímaco [Quijano, 2020].

ir más allá de los nudos que atan nuestros sentidos comunes y vidas cotidianas a los engranajes del globalizado capitalismo actual? Asisto a esta reunión bastante emocionado, pues acabo de leer un texto de Mirko Lauer que nos abre una ventana para poder reflexionar sobre este asunto a partir del reencuentro con Quijano, a partir de la memoria viva del amigo y maestro inolvidable. Es un artículo muy corto, de apenas cuatro páginas, pero resulta muy útil para nuestra discusión. Lauer se propone recuperar al amigo, recordar al maestro y rendir homenaje al padre, en este caso a un padre intelectual, teórico y político, a partir de la honestidad de una memoria íntima, reivindicando la cercanía y también sacando a la luz diferencias y hasta divergencias normales en toda relación humana [Lauer, 2020]. Me parece uno de los textos más honestos e iluminadores que se han escrito hasta ahora sobre Aníbal Quijano, y que podemos ubicar junto a otros que también proponen superar el vacío causado por su desaparición reciente, a través de un reencuentro profundo con sus ideas y proyectos [Rochabrún, 2018; Henríquez, 2019; Pajuelo, 2018; Segato, 2021]. Se trata de avanzar, a partir de un ejercicio de memoria y diálogo con el pensamiento vivo de Quijano, para recuperar una perspectiva crítica del poder, en los términos planteados por él acerca del mundo actual, rastreando siempre la posibilidad de cambiarlo y subvertirlo, por cuanto sigue siendo una realidad basada en la dominación y explotación. Esa es una de las tareas vigentes planteadas por Quijano, y para ello su pensamiento, el ejemplo de su propia vida, resultan fundamentales. En ese proyecto ético-político de subversión del mundo del capitalismo, y del modo de comprenderlo y conocerlo, existen una serie de cruces fecundos entre Quijano y Mariátegui que vale la pena destacar aquí.

Una de las vetas de reflexión más importantes de Quijano tiene que ver justamente con Mariátegui. No es casual, en mi opinión, ese eco tan fecundo entre dos pensadores con los cuales, en cierta medida, se abre y se cierra un largo ciclo del pensamiento crítico latinoamericano. Mariátegui representa el momento fundacional del pensamiento político-social contemporáneo en América Latina y con Quijano, en mi opinión, de algún modo se cierra una

larga etapa inaugurada por el Amauta en las décadas iniciales del siglo xx. No es casual que entre ambos exista un vínculo tan fuerte, que vale la pena rastrear a fin de contar con una genealogía teórico-política de las ideas de Quijano en torno a lo que denominó como colonialidad del poder.

Por otro lado, como acabamos de sugerir, estamos en un momento en el cual vienen apareciendo nuevas miradas sobre Mariátegui y sobre el legado fecundo del propio Quijano. Hace poco la editorial Siglo xxi publicó una importante antología de textos de Mariátegui elaborada por el historiador argentino Martín Bergel [Mariátegui, 2021]. Dicho texto coloca nuevamente en la agenda de discusión el tema de la originalidad del pensamiento de Mariátegui. En opinión del antologador, resulta necesario ir más allá de la perspectiva nacional-popular que hizo de Mariátegui un ícono revolucionario latinoamericano, a fin de recuperar la dimensión más amplia de su “socialismo cosmopolita”. Sin embargo, siendo este ejercicio tan útil para traer de vuelta a Mariátegui al presente del mundo global, la antología hace algo que puede ser totalmente contraproducente: cae en una despolitización del personaje. Me refiero a la imagen de Mariátegui que el libro acaba construyendo. Debido al afán de delinear la figura de un intelectual acorde al modelo trazado por Mariano Siskind en el marco de dos décadas de interesante debate en torno a la conformación de una “literatura mundial” [Siskind, 2016], la antología termina presentando a Mariátegui como un intelectual cosmopolita socialista. Pierde de vista el hecho de que se trató del creador de una perspectiva de conocimiento alternativa al marxismo hegemónico de su tiempo, y que protagonizó una lucha política vital extraordinaria, aunque ciertamente derrotada en su momento, pero cuyos alcances trascienden largamente las propias circunstancias de su existencia. Así, Mariátegui elaboró una perspectiva de revolución socialista sintetizada en la idea de “socialismo indoamericano”, que difícilmente puede ser comprendida en los términos de la “literatura mundial” surgida a inicios del siglo xx en distintos lugares del mundo, y de modo particular en las periferias del centro capitalista europeo envuelto en las penurias del periodo de entreguerras.

La obra de Mariátegui muestra mayores ecos con miradas y propuestas teórico-políticas de un marxismo heterodoxo que trascendió las limitaciones de su propio tiempo, como fue el caso de Antonio Gramsci y el propio Aníbal Quijano, décadas después. En ese sentido, otras posibilidades de mirar a Mariátegui como personaje representativo del cambio de época ocurrido a inicios del siglo xx, se aprecian también en la aproximación de autores como Fernanda Beigel [2003] y Héctor Alimonda, quienes elaboran otras miradas posibles, desbordando los límites estrechos de lo nacional-popular, pero recuperando a cabalidad el profundo sentido político-epistemológico del legado mariáteguiano. Beigel rescata el sentido de vanguardia estético-política que nutrió el proyecto de Mariátegui. En cuanto al trabajo del recordado Héctor Alimonda, cabe destacar que muestra a un Mariátegui plenamente situado en la complejidad de su época, pero también adelantado a ella [Alimonda, 2010]. Ello le condujo a observar los problemas mundiales a partir de sus circunstancias inmediatas, estableciendo vínculos y redes socio-territoriales, que lo condujeron a elaborar una noción propia de lo americano, a partir de la necesidad de un proyecto político alternativo.

Hago alusión a estas miradas recientes sobre Mariátegui, elaboradas durante el presente siglo, porque creo que sobre el legado de Aníbal Quijano también se está generando un intenso e interesante debate, pero que también conlleva riesgos que necesitamos hacer visibles. Recuerdo con nostalgia los momentos en los cuales Quijano se emocionaba al notar que su idea de colonialidad del poder, comenzaba a generar interés, inspirando artículos y comentarios en lugares tan lejanos como África o Asia, durante la primera mitad de la década de 1990. En la actualidad, dos décadas después, resulta predominante lo que ha sido catalogado como una “teoría decolonial”, la cual sería asumida por un nuevo tipo de militantes del pensamiento: los decoloniales. Pero sospecho que hay un trecho muy amplio entre la elaboración de la colonialidad de poder, como categoría central de la perspectiva teórico-política acuñada por Quijano, y la puesta en moda actual de textos y retórica en torno a lo decolonial. Además, es un riesgo no poder ir más allá

del mero ejercicio de repetición: es decir, de limitar el debate a citar, replicar y enumerar cosas ya dichas, fundamentalmente por el propio Quijano.

De allí mi sorpresa y emoción frente al texto de Mirko Lauer, pues en apenas cuatro páginas consigue iluminar toda la dimensión de la figura y obra de Quijano, a partir de su propia memoria personal. En ese sentido, la publicación reciente de otros aportes centrados en la biografía de Quijano contribuyen en mayor medida a continuar el proyecto que nos planteó, que continuar repitiendo acríticamente sus ideas y categorías, como si se tratasen de una fórmula para aplicar.⁶ Se trata de recuperar lo central de su legado: su extraordinaria libertad y autonomía para seguir elaborando alternativas de pensamiento y transformación social, desde la firme oposición al poder del capitalismo en todos sus ámbitos, en todas sus dimensiones. La colonialidad del poder, como categoría central de ese proyecto político-intelectual, es una herramienta potente para continuar dicha tarea. Por eso resulta clave insistir en que se trata de una herramienta para avanzar, y no en una fórmula para aplicar.

Entonces, se trata de seguir nutriendo la perspectiva de colonialidad del poder, en tanto teoría política, epistémica, ética, para interpretar críticamente el mundo y transformarlo desde las circunstancias concretas de las luchas de los dominados y explotados. En ese sentido, creo fundamental hacer un esfuerzo para recuperar a Quijano en toda su dimensión humana, restableciendo la genealogía teórico-política de su pensamiento.

⁶ Me refero a los valiosos aportes del historiador Manuel Valladares Quijano [Valladares, 2018] y el filósofo Segundo Montoya Huamaní [Montoya, 2021].

Colonialidad del poder y marxismo crítico latinoamericano

Como ya he sugerido, creo que la teoría de la colonialidad del poder ha sido asumida en gran medida de forma repetitiva a través de una puesta de moda que responde a la necesidad de un nuevo debate internacional, sobre todo en el campo de la izquierda. En este sentido, es bueno recordar que se trata de una perspectiva teórico-política original, cuyo raigambre se puede rastrear en el marxismo latinoamericano, que no puede asimilarse a aquellas emergidas en otros sitios del planeta a posterioridad de la crisis de paradigmas de finales del siglo xx. En concreto: la teoría de la colonialidad del poder responde a la trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano, y no corresponde —como suponen algunos— a una vertiente más del pensamiento poscolonial, posoccidental o posestructural. De allí que deba diferenciarse incluso de otras teorías críticas surgidas fuera de Europa, como la subalternidad o diversas variantes del poscolonialismo. Ello no quiere decir, por supuesto, que no existan ecos o cruces que vale la pena rastrear y comprender. Pero un problema con la idea de lo decolonial es justamente que termina envolviendo a la noción de colonialidad del poder en el ámbito de lo poscolonial.⁷

Asumir la teoría de la colonialidad del poder como un conjunto de supuestas verdades teóricas a asimilar y aplicar de modo poco imaginativo, irónicamente nos limita en vez de conducirnos a ir más allá, a fin de explorar nuevos rumbos críticos, asumiendo los problemas, cuestiones y complejidades centrales del poder en

⁷ Fui testigo de la reacción contraria del propio Quijano, en varias ocasiones, frente a los intentos de asimilar la propuesta de la colonialidad del poder a una vertiente de lo poscolonial, los estudios culturales o los estudios de la subalternidad. En el mismo sentido, se mostró contrario a la creación de espacios institucionales con ofertas comerciales de estudios decoloniales, como si se tratase de crear nuevos departamentos de estudios culturales o poscoloniales, en los cuales la perspectiva de la colonialidad del poder era ofrecida —en clave decolonial— como una variante teórica latinoamericana de estudios posmarxistas.

su situación actual, a escala global y en otros espacios y formaciones sociales específicas. Ello reduce enormemente la posibilidad de seguir asumiendo los nudos de este mundo, desde la búsqueda de alternativas liberadoras que surgen desde las propias luchas y experiencias de los dominados. En ese sentido, resulta clave seguir rastreando la búsqueda de alternativas liberadoras en los esfuerzos cotidianos de la gente común y corriente para construir opciones de sobrevivencia, así como formas de autoridad colectiva y socialización del poder capaces de situarse en medio de las contradicciones del mundo actual, ofreciendo pisos concretos para imaginar futuros posibles. Un ejemplo excepcional rastreado por el propio Quijano fue el de la Comunidad Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES) formada en la periferia urbana de la gran Lima, que posteriormente fue asimilada a un modelo de desarrollo municipal, terminando sometida a las presiones del mercado neoliberal.⁸

Parte del problema de una recepción acrítica de las ideas de Quijano tiene que ver, además, con que termina cosificando al personaje, como vemos en la creciente masa de trabajos decoloniales que repiten y repiten las categorías vinculadas a su obra, en tanto fórmulas a aplicar y no como herramientas a utilizar para mirar de otra forma los problemas y cuestiones centrales de la realidad. Creo que eso plantea una tarea imprescindible, a la luz de la interesante expansión del debate articulado en torno a la colonialidad del poder en diversos lugares del mundo. En una de las últimas reuniones del grupo de modernidad/colonialidad, realizada en Caracas en 2007, a propósito de la discusión del denominado “giro decolonial”,⁹ quedó planteada la tarea de cómo ir más allá

⁸ Al respecto véase la breve “Nota de presentación” de Aníbal Quijano [1996] a los trabajos de Jaime Coronado y Ramón Pajuelo en torno a la experiencia de autogobierno de la comunidad urbana de Villa El Salvador [Quijano, 1996]. También el libro resultante de la misma investigación [Quijano, 1998].

⁹ Véase al respecto el libro de Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel [2007]. La relectura de este libro plantea algunos problemas de la denominada “teoría decolonial”: a) puede resultar incomprensible para los actores y movimientos sociales que pretende acompañar en sus

de la propia jerga decolonial, pues corría el riesgo de convertirse en un paraguas cargado de certidumbres, en vez de potenciarse como una herramienta teórica, epistemológica y política potente, comenzando por su capacidad de formular nuevas preguntas. Eso supone una manera distinta de aproximarnos a la genealogía de la propia teoría, comenzando por recuperar una imagen cabal de su creador. De allí que me parece fundamental cuestionarnos sobre modo cómo Aníbal Quijano se acercó a José Carlos Mariátegui, hallándose en ese diálogo las claves que lo condujeron a elaborar la noción de colonialidad del poder.

El punto central del vínculo entre Quijano y Mariátegui tiene que ver con el eje de la agenda planteada por la idea de colonialidad del poder: la cuestión del poder y la dominación articulada en torno al capital, así como las posibilidades de liberación plena de los seres humanos. Ambos fueron, además, pensadores situados en la periferia del orbe capitalista, que supieron asumir desde el Perú una perspectiva latinoamericana doblemente crítica: de un lado, su cuestionamiento al eurocentrismo les permitió avanzar a formular perspectivas de liberación epistémica y social que los llevó a elaborar en términos sumamente originales la idea de socialismo; además, mantuvieron una trayectoria intelectual que conscientemente les impulsó a desbordar lo estrictamente académico. Mariátegui ni siquiera realizó estudios universitarios, en tanto que Quijano puede ser considerado uno de los últimos marxistas latinoamericanos que trascendió largamente los moldes y modelos académicos establecidos. Como sugirió el propio Quijano en uno de sus textos tempranos de elaboración teórica de la colonialidad del poder, al referirse a la crítica latinoamericana del materialismo histórico:

luchas, b) carece de una perspectiva histórica y de un diálogo adecuado con los resultados de investigación historiográfica sobre muchos de los problemas que aborda, y c) parece haber dejado de lado la crítica al eurocentrismo, como base de un posicionamiento capaz de desbordar el ámbito estrictamente académico.

La revuelta intelectual contra esa perspectiva y contra ese modo eurocentrista de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina. Pero no levanta vuelo realmente sino después de la Segunda Guerra Mundial, comenzando por supuesto en la áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista. Cuando se trata del poder, es siempre desde los márgenes que suele ser visto más, y más temprano, porque entra en cuestión, la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituye tal poder [Quijano, 2020: 344].

Eurocentrismo, colonialidad y socialización del poder

Mariátegui y Quijano vivieron, cada uno en su momento, aunque de modo semejante en el sentido de que lograron elaborar salidas originales y autónomas, la enorme presión del marxismo eurocéntrico científicista. Felizmente, en vez de asimilarse al consenso fácil de la supuesta verdad científica del socialismo y comunismo autoritarios, optaron por la vía más difícil de buscar horizontes de futuro alternativos a partir de las experiencias concretas de sobrevivencia y lucha social de los de abajo. Es decir, ambos rastrearon rutas de salida, rutas de subversión del poder capitalista y de la amenaza del autoritarismo socialista o comunista. Se trata entonces, ahora, en un momento de acelerada transformación de la geografía del poder capitalista en el mundo, y más aún luego de una crisis global tan fuerte como la desatada por la pandemia de la COVID-19, de recuperar creativamente el énfasis de Aníbal Quijano en el poder. De modo particular en América Latina, dicha agenda plantea la necesidad de volver a discutir el rol de la izquierda y los contenidos de su proyecto de transformación. Esto porque la experiencia de las últimas décadas muestra justamente que los denominados “progresismos latinoamericanos” se hallaron bastante lejos de conformar alternativas reales de transformación

del sentido histórico de la vida social, tratándose más bien de variantes de reformismo estatal.¹⁰

Desde el proyecto de hacer posible un nuevo sentido histórico de existencia no-capitalista, se puede releer el propio legado de Aníbal Quijano, restituyendo la trayectoria que lo condujo a elaborar la noción de colonialidad del poder y de un proceso de liberación y des/colonización orientada a la plena socialización del poder. Es decir, no se trata de encerrar a Aníbal Quijano como un simple teórico decolonial, sino más bien de recuperarlo como el creador de una perspectiva de liberación que se arraiga en la trayectoria del pensamiento crítico latinoamericano. Una trayectoria que muestra dos de sus puntos más altos, justamente en las propuestas de Mariátegui en torno al “socialismo indoamericano”, y de Quijano en torno a la idea de socialismo como una permanente “socialización del poder” capaz de nutrir la vida cotidiana con un sentido de buen vivir despojado de la dominación/explotación

¹⁰ Una lógica pragmática inmedatista, y en el fondo incapaz de terminar de salir del encierro de una noción autoritaria eurocéntrica de la idea de revolución, ha conducido a buena parte de la izquierda latinoamericana a asumir una agenda progresista que deja de lado el respecto a la naturaleza, los derechos de los pueblos indígenas, así como el anhelo de la transformación estructural del dominio del capital. Diversas experiencias, sin duda valiosas electoralmente, de triunfos que posibilitaron regímenes estatales de izquierda, han conducido a mostrar, sin embargo, los límites de esa ruta de cambio, aún envuelta en una noción desarrollista de reformismo estatal. Incluso llegando al extremo de caer en la formación de dictaduras de izquierda, como las actuales de Nicaragua y Venezuela. En dicho contexto, la situación de Perú resulta peculiar, pues resultado de la crisis y brutal neoliberalización de las décadas previas, las elecciones del año 2021 condujeron al conjunto de la izquierda a casi terminar sosteniendo un régimen que simplemente carece de una brújula de cambio real. Desprovista de un proyecto histórico de cambio antineoliberal, la izquierda peruana parece simplemente treparse al coche de la gestión estatal, sin plantearse la necesidad de avanzar seriamente hacia el desmontaje del modelo de desarrollo estatal-neoliberal aún vigente, impuesto desde la década de 1990 como resultado de una terrible guerra interna y el neoliberalismo extremo. La experiencia uruguayaya, en ese escenario, sigue siendo la más alentadora. Ojalá con la elección reciente de Gabriel Boric en Chile, podamos observar una ruta diferente que deje atrás los extravíos del progresismo latinoamericano.

del capitalismo y la colonialidad. Cabe recordar que muy tempranamente, entre fines de la década de 1970 e inicios de la de 1980, Quijano elabora la idea de “socialización del poder”, planteando la posibilidad de construir formas de autoridad colectiva basadas en experiencias de democracia directa [Quijano, 1981]. Esto mucho antes de acuñar, una década después, la noción de colonialidad del poder.

A lo que voy es que la idea de colonialidad del poder puede situarse como evidencia de un momento particular de la trayectoria o historia de largo plazo del pensamiento crítico latinoamericano. Un momento que comenzó con personajes como Mariátegui y que, de alguna manera, parece llegar a su término con el propio Quijano durante el presente siglo. Comprender esto requiere ensayar un acercamiento hacia su pensamiento, similar al que el propio Quijano elaboró en torno a Mariátegui. Porque fue en diálogo con los hallazgos, sospechas y sugerencias elaboradas por Mariátegui, que Quijano pudo explorar, con cabeza propia, los problemas que lo condujeron a acuñar la noción de colonialidad del poder.

Para adentrarnos en esto, destaquemos en primer término un antecedente interesante: Mariátegui hizo un redescubrimiento de las ideas de Marx, a partir de una aproximación fragmentaria, pero que lo condujo a encontrar en su pensamiento, pistas útiles para acometer los problemas de su propio tiempo. El propio Quijano llegó a destacar, por ejemplo, que Mariátegui, en relación con Marx, logró elaborar preguntas, reconocer problemas y atisbar salidas posibles con una enorme creatividad, autonomía y libertad teórica e intelectual. Logró, por eso, moverse por su propia cuenta a partir de un diálogo creativo con el marxismo de su tiempo, contribuyendo así —insistió Quijano— a elaborar o crear un modo original de comprensión de la realidad latinoamericana, desde su propia historicidad. Y ocurre que Mariátegui, al igual que Quijano, no puede comprenderse de forma plana, sin considerar el trayecto de su vida a lo largo del tiempo mediante idas y vueltas, momentos sucesivos, pero que muestran a su vez una ejemplar coherencia teórica, política y ética. Una coherencia que proviene de

un posicionamiento similar en contra del poder, y que los condujo a elaborar formas originales de pensamiento.

La colonialidad del poder, en tanto perspectiva teórica, proviene justamente de la exploración que Aníbal Quijano hizo a partir de su acercamiento autónomo, libre, heterodoxo del pensamiento mariáteguiano. Mariátegui expresa en América Latina el surgimiento de un pensamiento que respondió a las tensiones, problemas y nudos históricos de un momento específico —el de la dominación oligárquica en el contexto del capitalismo imperialista, desde la periferia de ese mundo—. En Aníbal Quijano es muy interesante ver cómo su propia vida y trayectoria, los problemas que planteó y las alternativas que exploró, expresan de modo similar dos momentos sucesivos de la historia latinoamericana, correspondientes al momento de la modernización de posguerra, y al derrumbe de la guerra fría y el surgimiento de la oleada de globalización neoliberal.

Esto último muestra una experiencia vital que cabe recuperar, pero sin terminar encerrando al personaje en una interpretación restringida a la historia nacional, en este caso peruana. De ninguna manera. Pero ello requiere, justamente, situar su trayectoria en ese momento histórico de cambio y modernización doble (correspondiente a la posguerra y al predominio posterior de la globalización neoliberal, con sus respectivos ciclos de luchas populares). En ese arco se sitúan su vida, sus luchas, sus trabajos, sus descubrimientos, los cuales expresan de alguna manera las formas en que Quijano vivió dichas tensiones, sin quedar encerrado en ninguna ortodoxia, y rastreando siempre salidas creativas a los dilemas planteados por la necesidad de construir formas concretas de existencia liberadas de las amarras del poder capitalista. Esto nos convoca nuevamente a mirar su vinculación con Mariátegui.

Es precisamente a través del diálogo con Mariátegui, que Quijano halló las pistas que luego lo condujeron a elaborar la teoría de la colonialidad del poder. Dichas pistas no son puramente teóricas o intelectuales, no son pistas estrictamente epistemológicas. Son además pistas éticas, que parten de un similar emplazamiento frente al poder capitalista de los distintos momentos en que ambos vivieron. Fueron —lo he indicado un poco antes— dos momentos

históricos distintos, pero en los cuales Quijano y Mariátegui tuvieron una manera semejante de enfrentar al poder y de explorar los problemas de la realidad social. Cabe insistir en el carácter exploratorio de su estrategia de conocimiento. Quijano sabía muy bien, todo el tiempo, que se trataba de elaborar una teoría, sabiendo que las teorías consisten básicamente de cuestiones en exploración, de “cuestiones abiertas”, como tanto le gustaba decir. Es decir, de elaboraciones cognoscitivas sobre asuntos muy complejos, que siempre requieren seguir explorando. De ninguna manera, en ese sentido, buscó elaborar fórmulas a repetir. A pesar de ello, ocurre que buena parte del debate actual tan de moda en relación con colonialidad y decolonialidad, termina siendo un soliloquio. Se repiten *ad infinitum* las categorías acuñadas por Quijano, pero dejando de lado la perspectiva más amplia de lucha teórico-política contra el poder del cual hacen parte y olvidando muchas veces, o simplemente, desconociendo la trayectoria que condujo a su elaboración, que incluye sus previos aportes a las discusiones latinoamericanas sobre dependencia, marginalidad, imperialismo, urbanización, cholificación y cambio cultural, modernidad, estado y democracia. Se trata de problemas complejos que Quijano abordó siempre desde una perspectiva surgida del marxismo crítico latinoamericano. Pero de una forma —derivada de su propia lectura de Mariátegui— que le permitió asumir un marxismo mariateguiano autónomo, crítico y sumamente original en sus planteamientos y exploraciones.

Por esa razón, la estrategia que alimenta una parte del debate actual, que utiliza la colonialidad del poder como si fuese una fórmula explicativa de todo, y no una herramienta para la exploración de nuevas cuestiones y problemas, avanza menos en aquello que necesitamos potenciar y continuar: el emplazamiento al mismo tiempo ético, político y teórico contra el poder del capital y la colonialidad, con sus múltiples ramificaciones. Es bueno, en ese contexto, que surjan algunas voces críticas que han comenzado a discutir los alcances de la propia teoría de la colonialidad. Sin embargo, algunas de esas reacciones conllevan el riesgo contrario: continuar una tradición acrítica de marxismo ortodoxo, que

termina reproduciendo el eurocentrismo y la carencia de imaginación política desde una izquierda que se supone poseedora de supuestas verdades científicas incuestionables.¹¹ Ante ello, resulta importante recordar la actitud que siempre reivindicó Quijano, que consiste en atreverse a explorar los problemas del mundo sin evadir el temor y el temblor, según la fórmula de Soren Kierkegard. Es decir, se trata de plantear temas por explorar y asuntos por resolver en la teoría y la práctica política, sin desalojar de la perspectiva el componente de subjetividad, emoción y estética que nutre toda utopía de transformación social. Y otra vez de manera semejante a Mariátegui, Quijano asume en ese sentido la elaboración del conocimiento como una tarea fundamentalmente ética.¹²

Por todo lo anotado, cabe insistir en que buena parte de lo que ahora podemos apreciar como una teoría de la colonialidad del poder, consiste más bien de preguntas, pistas abiertas y cuestiones en plena elaboración. El propio Quijano, a partir de la década de 1990, dedicó una serie de textos a explorar y reabrir dichas cuestiones, una vez acuñada la categoría de la colonialidad del poder.

¹¹ Ejemplo de ello son algunas recientes reacciones críticas a la teoría decolonial, como las de Andrea Barriga [2020 y 2021] y el grupo del cual hace parte en la Argentina, las cuales mantienen una mirada ciertamente ortodoxa del marxismo, pero resultan bastante útiles para el debate.

¹² Pueden consultarse, al respecto, varios textos de Quijano en torno a la peculiar “tensión” del pensamiento y la cultura latinoamericana, que lo condujo a rastrear justamente la epistemología mariáteguiana y los nudos subjetivos de alguien como José María Arguedas. Véanse especialmente los ensayos de Quijano [1987 y 1984]. La propuesta de Quijano en torno a la des/colonialidad consiste, en ese sentido, en una profunda liberación de la subjetividad, justo por tratarse del ámbito desde el cual se comienza a visibilizar la utopía de la transformación social. La cultura, en ese sentido, más allá de cualquier dogmatismo marxista y materialista chato y deshumanizador, termina siendo un espacio crucial de la liberación, en tanto incluye la producción de sentidos alternativos de la vida, la historia y el poder. No es necesario, por ello, desalojar el temor y el temblor que llevamos dentro, más aún debido a la experiencia de la dominación colonial, el racismo y la explotación del capital. En ese sentido Quijano llegó a aludir al temor y temblor de Kierkegard en los textos que acabamos de citar, así como en su conferencia del XXVII Congreso de ALAS [Quijano, 2009].

Se trata pues de ideas que deben ser tomadas como problemas a debatir. En el conjunto de la obra de Quijano, se puede hallar una caja de herramientas y un sinfín de preguntas y cuestiones por explorar. No se trata de respuestas concluyentes e irrefutables, ni de fórmulas para aplicar. Como toda herramienta fértil, la obra de Quijano ofrece una perspectiva crítica descolonizadora y anti-capitalista para seguir alimentando una racionalidad alternativa. Son diversos los temas y problemas anudados en esto, y que nos convocan a recuperar el conjunto de la trayectoria creativa de su autor. Es importante señalar que la obra de Aníbal Quijano, más que como teórico decolonial, cabe pensarse a partir del rastreo de su trayectoria múltiple, que expresa unos de los momentos más originales del marxismo latinoamericano. Un marxismo mariáteguiano sumamente original, pues Quijano logró “voltagear” el eurocentrismo y materialismo chato del marxismo hegemónico, yendo más allá de cualquier ortodoxia cientificista. La preferencia por las ideas de Quijano posteriores a la elaboración de la colonialidad del poder, como simple representante fundador de lo decolonial, sacrifica buena parte de su trayectoria intelectual y política previa, sin la cual su perspectiva de la colonialidad/descolonialidad resulta incomprensible.

Mariátegui y Quijano: ecos y descubrimientos

Una veta fecunda para rastrear la evolución de Quijano consiste en examinar su diálogo esencial con el legado de Mariátegui. Quijano “descubrió” a Mariátegui muy temprano, en un momento en que para buena parte de la izquierda peruana era un ilustre desconocido. A mediados de la década de 1950, elaboró una de las primeras antologías de los escritos de Mariátegui, como resultado de un acercamiento con el escritor Manuel Scorza, entonces un activo y exitoso editor de libros populares de difusión masiva [Mariátegui, 1956]. Más de dos décadas después, en la segunda mitad de la década de 1970, preparó para la Biblioteca Ayacucho una célebre edición crítica de los *7 ensayos de interpretación de la realidad*

peruana [Mariátegui, 1979, 2ª. ed. (2007)], y a inicios de la década de 1990 preparó para el Fondo de Cultura Económica (FCE), con ocasión del centenario de Mariátegui, una ejemplar de antología crítica de sus textos, precedidos de sendas notas explicativas que no dejan dudas sobre la relectura efectuada a la luz de la idea de colonialidad [Mariátegui, 1991].

Quijano fue uno de los autores que empezó muy temprano una relectura original de Mariátegui. Así, en un texto escrito a fines de 1965, y publicado al año siguiente en Chile con el seudónimo de Silvestre Condoruna [1966], mencionó claramente la necesidad de recuperar la herencia teórica de Mariátegui, abandonado por el propio Partido Comunista Peruano (PCP).¹³ Posteriormente, en los diversos trabajos que Quijano elabora con el fin de recuperar el pensamiento de Mariátegui del largo silenciamiento al cual había sido condenado por el predominio del bolchevismo en la izquierda peruana, halla en Mariátegui una serie de claves teóricas fundamentales. Las mismas lo conducen a repensar asuntos importantes, como la vinculación entre el capital y otras formas de relaciones sociales. Desde una mirada eurocéntrica, el capital es pensado en una línea de sucesión cronológica frente a otros momentos, pero Mariátegui le permite ver la simultaneidad de tiempos históricos y de relaciones sociales articuladas alrededor de su primacía. Ello lo conduce a elaborar la categoría de heterogeneidad histórico estructural, que permite una interpretación más amplia de la compleja realidad histórica latinoamericana [Quijano, 1989].

Del mismo modo, es Mariátegui el que lo conduce a considerar el vínculo entre “raza” y capital. Y a tomar en cuenta, con todos sus alcances, que el poder capitalista moderno se encuentra basado, en gran parte, sobre una manera perversa de distinción biológica de los seres humanos, la cual introduce la idea de que existen distintas naturalezas humanas expresadas por las supuestas “razas” [Quijano, 1993]. La construcción de la “raza”, en el vínculo entre

¹³ Como se sabe, Mariátegui fundó el Partido Socialista Peruano (psP) en 1928, el cual unas semanas después de su muerte en 1930 fue plenamente asimilado a la Komintern y cambió su denominación a Partido Comunista.

colonizados y colonizadores, termina dando fundamento al capitalismo colonial de la temprana modernidad. Vista desde Europa, y a partir del punto de vista eurocéntrico, la modernidad articulada a la raza y el capital no puede apreciarse en toda su integridad y complejidad. Quijano logró destapar el lado oscuro de la colonialidad del capitalismo, a partir de la eficacia de la categoría de “raza”, que permitió la distinción de las personas a partir de sus supuestas naturalezas biológicas, legitimando así la dominación del capital. Es a partir de ese mecanismo que se construyó a lo largo de siglos, el mundo capitalista/colonial en el cual todavía nos hallamos atrapados.

Desde la década de 1980, en relación con el debate sobre modernidad, la intensa discusión sobre la idea de cultura y el “giro cultural”, así como la recuperación de una noción gramsciana de hegemonía y democracia, el pensamiento de Aníbal Quijano se orienta a una comprensión amplia de la modernidad y el capitalismo. Asimismo, a rastrear lo específico de la historia latinoamericana en ese contexto. Descubre así el anudamiento histórico entre raza, color y dominación capitalista, que hace específica la experiencia latinoamericana de modernidad temprana. Notando en términos comparados que ello no tiene el mismo peso en otros lugares del mundo, observa que el capitalismo moderno colonial se sostuvo en América Latina en lo que terminó denominando a inicios de la década de 1990 como colonialidad del poder [Quijano, 1988 y 1992].¹⁴

No es casual que este concepto acentúe las ideas de lo colonial y el poder. Se trata de combatir, de contribuir a desamarrar los

¹⁴ La noción de colonialidad del poder no fue en la trayectoria de Quijano, un descubrimiento que apareció de la nada. A fines de la década de 1980 e inicios de 1990 pudo reelaborar su experiencia de hacer, literalmente, miles de fichas sobre el esclavismo y el funcionamiento de la esclavitud en América Latina, a lo cual se había dedicado décadas atrás como asistente de Raúl Porras Barrenechea. Creo que tales miles de fichas documentales recién pudo entenderlas en su cabalidad mediante la idea de raza, entendida como una categoría del capitalismo moderno y la maldición de la colonialidad.

nudos profundos de la dominación, de comprender y combatir las relaciones que sustentan la formación del mundo capitalista colonial, desde la temprana modernidad europea en adelante. Pero las cuestiones del poder son mucho más amplias. La colonialidad expresa un momento del capitalismo y un momento del poder, pero se trata de situar las cosas en una relación mucho más amplia. A explorar los problemas de esa agenda, Quijano dedica una serie de trabajos iluminadores, guiados por el uso de la noción de colonialidad del poder. Esa labor cubre cerca de tres décadas finales de su vida, y conduce a reelaborar sus ideas previas sobre la socialización del poder, planteando además que la liberación requiere ser una des/colonialidad del conjunto de las amarras del poder capitalista. Es decir, otra revolución.

Comprender esto requiere recuperar el horizonte de lo ético en Quijano, quien tiene un emplazamiento ético de oposición frontal al poder, porque domina, deshumaniza y causa sufrimiento y dolor. Ese dolor de los dominados se conecta directamente con la experiencia de lo colonial. El gran aporte de Aníbal Quijano en términos teóricos globales es hacernos comprender que el mundo del capitalismo moderno tuvo una sombra, un lado oculto de colonialidad, que los propios teóricos instalados en el centro de ese mundo, básicamente en Europa, de forma eurocéntrica, no habían logrado considerar en toda su dimensión. Su propuesta conduce a la idea de otra modernidad que no esté asentada en la colonialidad del poder, sino que nos conduzca a ser sujetos libres, en términos colectivos e individuales. Y eso solo puede darse en términos plenos incluyendo el espacio de la cultura y subjetividad. De allí la importancia de la estética, el mundo de la escritura, de los sonidos, de los colores, del complejo fiesta/modernidad que se vive con especial intensidad a todo lo largo y ancho de América Latina. En ellos se anuncian, sugirió varias veces Quijano, las posibilidades de una utopía de liberación basada en el surgimiento de una nueva racionalidad histórica.

Un hombre libre

Hay un asunto final que no quiero dejar de mencionar. Creo que Aníbal Quijano, gracias a la idea de colonialidad, pudo elaborar su propio dolor y rehacerse en su emplazamiento ante el mundo. Ello incluyó un redescubrimiento muy aleccionador de la figura y obra de José María Arguedas, por ejemplo. Arguedas y Quijano expresan dos formas distintas de abordaje vital a la forma en que en el Perú se expresa el nudo vital de la colonialidad. Tuvieron una amistad profunda y, como todas, con idas y vueltas, acercamientos y desencuentros. Como ocurrió con su vínculo con Mariátegui, Arguedas resulta ser un personaje emblemático que le permitió a Quijano reelaborar sus ideas y sus propios nudos. Pero pienso que, a diferencia de Quijano, Arguedas nunca pudo salir de la cárcel de la colonialidad, con el destino que lo condujo a un trágico final. Lo hizo en el sentido de que logró crear una poesía y una narrativa estéticamente libres, pero no sé cuán consciente era de la libertad que estaba implicada en sus propios escritos. Quijano sí lo fue, pero ese último Quijano ya no tuvo tiempo para seguir avanzando en examinar el sinnúmero de problemas y cuestiones que la vida y el poder actual le ponían por delante. Nos toca a nosotros asumir esa tarea, pero no convirtiendo a su legado en un simple paraguas, sino más bien en una herramienta útil, imprescindible para el futuro.¹⁵

En las últimas décadas de su vida, gracias a la perspectiva de la colonialidad del poder, Quijano logra reemprender el desmontaje de la dominación capitalista/colonial, vislumbrando otras posibilidades de futuro. Ello resultó posible porque su propia experiencia lo condujo a ser un hombre libre, despojado de las sombras de la colonialidad. Alrededor de eso tenemos aún mucho por debatir, trabajar y avanzar en el horizonte de una racionalidad alternativa. No se trata de una modernidad que nos conduzca a mirar al pasado. Tampoco se trata de tirar por la borda las promesas de liberación

¹⁵ Al respecto, resultan aleccionadoras sus propias reflexiones en torno a su amistad con José María Arguedas [Quijano, 2011].

y democratización que surgieron con el horizonte de la modernidad. Allí es clave el debate de Aníbal Quijano con una parte de la izquierda peruana, alrededor de la idea de revolución. Pensar en otra modernidad no capitalista y no colonial conduce a ver dicha noción de otra forma no autoritaria, y no estrictamente centrada en la transformación del Estado. La clave para ello sigue siendo la construcción de alternativas de vida y resistencia de los propios dominados y explotados.

¿Por qué Quijano, al elaborar las antologías de Mariátegui, cuando se enfrenta a los textos estéticos-literarios del Amauta señala enfáticamente: “no voy a abrir más cosas allí”? En su célebre introducción a la edición de los *7 ensayos...*, de la Biblioteca Ayacucho sostiene que no se encuentra capacitado para poder decir más cosas sobre los textos de Mariátegui acerca de cuestiones artístico-literarias. Sospecho que, en su caso, antes de elaborar la noción de colonialidad, como en el resto de personas, el dolor era un fastidio. Había algo que le dolía, fastidiaba y limitaba. Ese dolor llevó a Quijano a vislumbrar la posibilidad de una salida plena a la dominación a través de un proceso permanente de des/colonización y socialización de la vida y el poder. Él pudo saberlo completamente, y vivir por ello una vida íntegra. La imagen de Aníbal Quijano que siempre recuerdo, y llevo guardada profundamente, es la de su sonrisa plena, libre e íntegra. Entonces, Quijano logró desamarrar su propio nudo de la colonialidad, y con mucha generosidad se entregó las últimas décadas de su vida a trabajar teóricamente sobre ello y a entregarnos un conjunto de herramientas recogidas en su obra. Se trata de pistas útiles para seguir enfrentando el poder capitalista/colonial que todavía tenemos encima.

En ese sentido, tenemos la responsabilidad de continuar sus enseñanzas en los términos en que él lo hizo con Mariátegui y Marx: con autonomía, libertad e imaginación, llevando más allá sus propias preguntas. Es un desafío que tenemos por delante, evitando quedar encerrados en una jerga académica más sobre la decolonialidad. Se trata de impedir que el discurso decolonial se empobrezca, terminando en un ejercicio de autocomplacencia que no ayuda mucho para avanzar. Porque solemos decir que se trata de

una gran teoría, casi una llave explicativa de todo, aunque buena parte de lo que se está escribiendo y publicando no logra ir más allá de la repetición acrítica de los escritos de Quijano. Contrariamente a ello, queremos avanzar en seguir explorando los nudos, problemas y perspectivas que la propia vida y obra de Quijano nos ha planteado para adelante, hacia el futuro. Se trata de recuperar, como sugiere Lauer en el texto que mencioné al inicio, una memoria de Aníbal Quijano que no consista en una repetición de sus ideas, sino que nos conduzca a seguir avanzando, reelaborando y potenciando sus hallazgos. Creo que ese es el gran reto que tenemos ahora. Esfuerzos como este encuentro organizado por el grupo de Descolonialidad y buen vivir de la UNAM nos ayudan muchísimo en ese camino.

REFERENCIAS

- Barriga, Andrea [2020], “Aníbal Quijano y la colonialidad del poder: todo lo sólido se desvanece en el aire”, en *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, Cedinci, 20: 63-87.
- [2021], “Aníbal Quijano y la colonialidad del poder”, en Enrique de la Garza Toledo [coord.], *Crítica de la razón neocolonial*, Buenos Aires, Clacso.
- Beigel, Fernanda [2003], *El itinerario y la brújula. El vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui*, Buenos Aires, Biblos.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón, [eds.], [2007], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Universidad Central-IESCO, Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Condoruna, Silvestre (seudónimo de Aníbal Quijano) [1966], “Las experiencias de la última etapa de las luchas revolucionarias en el Perú”, en *Estrategia*, revista teórica del MIR, Santiago, abril: 5.
- Germaná, César [1995], *El “socialismo indoamericano” de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- Henríquez, Narda [2019], “Aníbal Quijano, una presencia inspiradora”, en *Debates en sociología*, PUCP, 49: 141-150.
- Lauer, Mirko [2020], “Memoria de Aníbal Quijano”, en *Revista Hueso Húmero*, febrero, 72: 95-98.
- Mariátegui, José Carlos [1956], en Aníbal Quijano (selec.), *Ensayos escogidos*, Lima, Festival del Libro Peruano.
- [1979], en “Prólogo” Aníbal Quijano (pról. de Aníbal Quijano. 2ª ed. 2007), *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- [1991], en Aníbal Quijano (selec., intr. y n.), *Textos básicos*. Lima, Fondo de Cultura Económica.

- _____ [2010], en Héctor Alimonda (selec. y est. introductorio), *La tarea americana*, Buenos Aires, Clacso.
- _____ [2021], en Martín Bergel (ed. selec., intro. y n.), *Antología*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Montoya Huamaní, Segundo [2021], *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra, 1948-1968*, Lima, Heraldos Editores.
- Pajuelo, Ramón [2018], “El tiempo de Aníbal Quijano”, en *Ojo Zurdo*, 6: 58-60.
- Quijano, Aníbal [1981], “Poder y democracia en el socialismo”, en *Sociedad y Política*, agosto, 12: 33-50.
- _____ [1984], “Arguedas: la banda sonora de la sociedad”, en *Revista Hueso Húmero*, 19: 157-162.
- _____ [1987], “La tensión del pensamiento latinoamericano”, en *Revista Hueso Húmero*, 22: 106-113.
- _____ [1988], *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Editores.
- _____ [1989], “La nueva heterogeneidad estructural en América Latina”, H. R. Sonntag (ed.), *¿Nuevos temas o nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas, Nueva Sociedad-Unesco.
- _____ [1992], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Perú indígena*, 13(29): 11-20.
- _____ [1993], “Raza, etnia y nación en Mariátegui: cuestiones abiertas”, Roland Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa. El otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Empresa Editora Amauta: 167-187.
- _____ [1996], “Nota de presentación”, en Jaime Coronado y Ramón Pajuelo, *Villa El Salvador: poder y comunidad*, Lima, CEIS-CECOSAM.
- _____ [1998], *La economía popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.
- _____ [2000], “Colonialidad del poder y clasificación social”, en *Journal of World Systems Research*, Summer/Fall, VI(2): 344.
- _____ [2009], “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder”, en XVIII Congreso de ALAS, Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, septiembre.

- _____ [2011], “El nudo arguediano”, en *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*, Lima, Universidad Ricardo Palma, 13-20 y 121-123.
- _____ [2020], en Danilo de Assis Clímaco (anto. prep.), *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Lima y Buenos Aires: UNMSM y Clacso.
- Rochabrún, Guillermo [2018], “Mi deuda impagable con Aníbal Quijano”, en *Revista Ideele*, agosto, IDL:280.
- Segato, Rita [2021], “El legado de Aníbal Quijano en algunos de sus dichos y hechos”, en *Carta[s]. Un pensamiento sísmico*, Madrid, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía: 45-60.
- Siskind, Mariano [2016], *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Valladares Quijano, Manuel [2018], “Aníbal Quijano: origen de su lucha contra el poder”, en *Ojo Zurdo*, septiembre, Lima, 6: 50-52.

CAPÍTULO 6. BUEN VIVIR Y DEMOCRACIA EN EL PENSAMIENTO DE MARIÁTEGUI Y GRAMSCI

CÉSAR GERMANÁ CAVERO¹

Resumen

Aníbal Quijano con mucho acierto sostuvo que:

Bien Vivir para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad / Modernidad / Eurocentrada [Quijano, 2020: 937].

Teniendo en cuenta esta esencial afirmación, en el presente ensayo busco explorar la idea de democracia en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y de Antonio Gramsci, en la perspectiva de vincularla con el buen vivir. Entre Mariátegui y Gramsci existe una conexión fundamental que está dada por la problemática de la socialización del poder político, esto es, la redistribución del poder político entre los productores organizados de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo del poder. Gramsci encuentra esa forma de democracia directa en los consejos de fábrica; Mariátegui la observa en la forma de organización de las comunidades de los pueblos originarios. Esta perspectiva pone en

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

evidencia la vigencia y trascendencia del pensamiento de Mariátegui y Gramsci. En ellos se encuentran los puntos de partida para un análisis crítico de la realidad social y de su transformación. En el periodo de transición en el que estamos viviendo la obra de Mariátegui y Gramsci, leída de manera desfetichizada, es sumamente fructífera para avanzar en el proyecto de la descolonialidad del poder; esto es, en la imprescindible búsqueda de un nuevo horizonte histórico de sentido. Mariátegui lo percibió con claridad en la búsqueda para alcanzar la realización de las esperanzas del pasado:

El pasado incaico –escribió Mariátegui en el artículo “La tradición nacional”– ha entrado en nuestra historia, reivindicado no por los tradicionalistas sino por los revolucionarios. En esto consiste la derrota del colonialismo [...]. La revolución ha reivindicado nuestra más antigua tradición [Mariátegui, 1994: 326].

Para él, no se trataba de volver al pasado pre-colonial, sino de entender las raíces indígenas del futuro que ciertamente constituye el fundamento del buen vivir.

Introducción

En Gramsci y Mariátegui se encuentran perspectivas teórico-políticas complementarias. Por esta razón considero que podemos leer fructíferamente a Mariátegui para comprender mejor el sentido del enfoque crítico de Gramsci; así como la lectura de la obra de Gramsci posibilitará una clarificación más precisa del sentido de las propuestas del Amauta. Bien es cierto que ambos vivieron en mundos sociales y culturales muy diferentes y se ignoraron mutuamente;² sin embargo, a pesar de ese desconocimiento recípro-

² Mariátegui cita a Gramsci, sin mayores referencias a su trabajo intelectual, en dos oportunidades. La primera corresponde al artículo “La prensa italiana” (Publicada en *El Tiempo* el 10 de julio de 1921): “*L’Ordine Nuovo* es

co, sus preocupaciones y enfoques teóricos y políticos tienen una gran similitud. En este texto sostengo la tesis de que entre ellos existe una genuina semejanza en sus maneras de enfocar el análisis de la realidad histórico-social, y en la búsqueda de los caminos más fructíferos para alcanzar la emancipación de los seres humanos de toda forma de dominación y de explotación, desde un punto de vista disidente de la vulgata del marxismo-leninismo. En particular propongo que ambos comparten la crítica radical del sistema capitalista y de la sociedad burguesa, y sentaron las bases para el diseño de un nuevo orden social en donde el horizonte histórico de sentido sería la democracia socialista para uno y el socialismo indoamericano para el otro, así como también exploraron las vías políticas más eficaces para alcanzarlo.

Tanto Gramsci como Mariátegui cuestionan la ideología del progreso inevitable sostenida tanto por las corrientes liberales como por las corrientes marxista, en particular las del marxismo-leninismo. Ha sido una de las tesis fundamentales de la Ilustración y fue desarrollada teóricamente por la filosofía positivista, en la cual se sostiene que las sociedades están en un ineludible movimiento hacia adelante con el avance de las ciencias y tecnologías, o en el lenguaje del marxismo con el desarrollo de las fuerzas productivas.

Para Mariátegui, tanto los conservadores como los revolucionarios compartían las “ilusiones del progreso”, la “superstición del progreso”, en la medida en que participaban de la tesis evolucionista. Como lo señala en el artículo “Dos concepciones de la vida”:

La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos pre-bélicos, por encima de las fronteras políticas y

el diario del Partido Comunista. Está dirigido por dos de los más notables intelectuales del partido: Terracine y Gramsci”, *Cartas de Italia*, en *Mariátegui total*, t. I, p. 71. La segunda cita se encuentra en el artículo “La política socialista en Italia”, publicado en *La escena contemporánea*: “Se destaca en el estado mayor comunista el ingeniero Bórdiga, el abogado Terracine, el profesor Graziadei, el escritor Gramsci”, en *Mariátegui total*, t. I, p. 983.

sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes habían engendrado un respeto supersticioso por la idea del progreso. La humanidad parecía haber hallado una vía definitiva. Conservadores y revolucionarios aceptaban prácticamente las consecuencias de las tesis evolucionistas. Unos y otros coincidían en la misma adhesión a la idea del progreso y en la misma aversión a la violencia [Mariátegui, 1994: t. 1, t. 4, 495].

Gramsci, discutiendo las relaciones entre progreso y devenir, plantea que el progreso es “una ideología democrática” que en la época actual “ya no está en auge”. Y se pregunta en qué sentido no está en su apogeo y responde:

No en el de que se haya perdido la fe en la posibilidad de dominar la naturaleza y el azar, sino en el sentido “democrático”, o sea que los “portadores” oficiales del progreso se han vuelto incapaces de este dominio, porque han suscitado fuerzas destructivas reales tan angustiosas y peligrosas como las del pasado [...] como las “crisis”, la desocupación, etcétera [Gramsci, 1986: t. 4, 213].

La propuesta de ambos pensadores no es desechar la idea del progreso en tanto producto de la actividad transformadora de los seres humanos, sino descartar la tesis de que el progreso se logrará de manera inevitable. En ambos casos se trata de la lucha por un nuevo orden social, radicalmente opuesto al capitalista, que tiene como base el señalamiento de cómo las fuerzas sociales que lo habían creado se han convertido en reaccionarias. “La crisis de la idea de progreso –escribe Gramsci– no es, pues, crisis de la idea misma, sino de los portadores de la idea, que se han convertido, ellos mismos, en “naturaleza” que debe ser dominada” [Gramsci, 1986: t. 4, 213].

En consecuencia, el futuro se les presenta como un mundo abierto pues no es posible saber de antemano cómo será el sistema histórico que remplazará al actual, que está en crisis, en la medida que no hay leyes históricas que señalen cómo será la estructura de la nueva sociedad. El futuro es por naturaleza incierto, sobre todo si no se asume la perspectiva determinista que ha dominado

el pensamiento social, tanto marxista como no marxista. Y la incertidumbre es aún mayor cuando se vive en un periodo de transición como en el que nos encontramos, donde toda la estructura de poder que se constituyó hace 500 años se está desmoronando y otra, que todavía no conocemos, está surgiendo delante de nosotros. Nos hallamos en una época donde, como con tanta precisión señala Immanuel Wallerstein:

[...] el sistema mundo moderno se aproxima a su fin y está ingresando en una era de transición hacia un sistema histórico nuevo, cuyos contornos no conocemos ahora –no podemos conocerlos por anticipado–, pero cuya estructura podemos ayudar a modelar [Wallerstein, 2002: 63].

Si bien no se puede predecir el futuro, si se puede, en cambio, reflexionar en términos intelectuales, morales y políticos sobre el nuevo orden que se quiera ayudar a construir. Las reflexiones de Gramsci y de Mariátegui nos pueden ayudar en esta tarea. En ellos encontramos las herramientas teóricas para evaluar intelectualmente las tendencias hacia donde nos estamos dirigiendo; valorar moralmente hacia qué forma de convivencia social queremos dirigirnos; y juzgar políticamente cómo establecer las formas más eficientes para llegar a donde queremos dirigirnos. Lo que aparece con claridad en sus propuestas es que podemos modelar el orden nuevo que queramos construir. Consideran posible esta empresa porque sostienen el papel creador de la praxis de los seres humanos; que los seres humanos hacen su propia historia. “La historia no hace nada, el hombre lo hace todo”, escribía Gramsci [1918] en un artículo de *Il Grido del Popolo*, y mantuvo esta idea a lo largo de su vida. En los *Cuadernos de la cárcel* plantea que lo que define a los seres humanos es “el conjunto de relaciones sociales” en las que está involucrado. Y desde esa perspectiva señala que: “Por eso puede decirse que el hombre es esencialmente ‘político’, porque la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres realiza su ‘humanidad’, su ‘naturaleza humana’” [Gramsci, 1986: t. 4, 215].

En ambos pensadores se encuentra la búsqueda de las prácticas sociales orientadas a la construcción de otra forma de existencia social que haga posible “la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática”, lo que para Aníbal Quijano consiste el proyecto del bien vivir de los pueblos originarios de mundo andino. Desde el punto de vista de este enfoque busco explorar la idea de democracia en el pensamiento de José Carlos Mariátegui y de Antonio Gramsci, como la naturaleza que funda el buen vivir. Entre ambos existe una conexión fundamental que está dada por la problemática de la socialización del poder político, esto es, la redistribución del poder político entre los productores organizados de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo del poder. Gramsci encuentra esa forma de democracia directa en los consejos de fábrica; Mariátegui la observa en la forma de organización de las comunidades de los pueblos originarios.

La teoría política conservadora sostiene que los conceptos de democracia y de socialismo son incompatibles y buscan fundamentar esta tesis con base en el análisis del funcionamiento de las democracias populares de los países del llamado “socialismo realmente existente”. Es cierto que en esas sociedades no podía desarrollarse ninguna forma de democracia, pues el poder político ha funcionado allí en forma de una inmensa maquinaria institucional de administración, de coerción, de represión, y cada vez más separada de la vida diaria de los trabajadores, por lo tanto, alejada de su control inmediato, y que se relacionaba con ellos de manera burocrática y despótica. Sin embargo, en el pensamiento de Marx y Engels se encuentra profundamente enraizada la conexión orgánica entre socialismo y democracia. Cuando Marx y Engels planteaban que “el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” lo hacían entendiendo que la igualdad política no podía garantizarse fácilmente si el ámbito económico exigía el mantenimiento rígido de la estructura de clase. Si bien, después de 1848, rompieron con los movimientos democrático-burgueses, no lo hicieron sino para reafirmar el espíritu democrático a partir del hecho de que las ideas democráticas estaban siendo abandonadas por las clases

burguesas. Esta actitud ha sido puesta en evidencia por Arthur Rosenberg [1966] al señalar que Marx y Engels “durante toda su vida permanecieron demócratas en el mejor sentido del término y en el espíritu de 1848”. Han sido Gramsci y Mariátegui quienes, de manera más fructífera, han mantenido el espíritu democrático del marxismo y trabajaron para darle forma en las condiciones específicas de la sociedad italiana y de la peruana.

La teoría política de Gramsci le permitió desarrollar una concepción de la democracia socialista que le permitió superar la “falsa democracia burguesa, forma hipócrita de la dominación oligárquica financiera”, así como las diversas formas de totalitarismo. Como bien ha señalado Umberto Cerroni [1973]:

Si se considera cuidadosamente el dramático desarrollo de la teoría política del socialismo en el curso del siglo xx, es forzoso afirmar que solamente Antonio Gramsci llega a esa teoría a una elaboración suficientemente articulada, capaz de competir con la teoría política oficial.

En el centro de esta teoría se encuentra el concepto de hegemonía y la tesis de la socialización del poder, esto es, “la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil” [Gramsci, 1986 t. 4, 346].

En América, José Carlos Mariátegui ha desempeñado un papel equivalente al de Gramsci en Europa. La concepción de las relaciones entre socialismo y democracia que sostiene Mariátegui tiene una gran similitud con las de Gramsci. Pero teniendo en cuenta la especificidad de la formación social peruana, una sociedad atrasada y subdesarrollada, distinta de la sociedad italiana. En este sentido Mariátegui propuso: “No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia, debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida con nuestra propia realidad, con nuestro propio lenguaje, al socialismo indo-americano” [Mariátegui, 1994: 261].

José Carlos Mariátegui: la democracia directa como la organización política del nuevo poder socialista

El socialismo fue para José Carlos Mariátegui el núcleo central de sus reflexiones y de su actividad política. El examen del conjunto de su obra muestra como la idea del socialismo era la que la orientaba y ordenaba. Con la rotundidad que le era característica señaló: “Tengo una declarada y enérgica ambición: la de concurrir a la creación del socialismo peruano” [Mariátegui, 1994: t. 1, 6]. Y es precisamente este ideal el que permite descubrir el sentido unitario de estudios y actividades aparentemente heterogéneos: el atento seguimiento de la “escena contemporánea”, la prolija investigación de los problemas de la sociedad peruana y, también, las arduas tareas de organización cultural, sindical y política. Los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, la revista *Amauta*, la organización de la Confederación General de Trabajadores del Perú (CGTP) y del Partido Socialista Peruano (PSP) hacían parte de un mismo interés vital, intelectual y político. El socialismo constituyó el *leitmotiv* de su obra y de su vida y determinó el desarrollo de su reflexión y de su práctica.

Sin duda, Mariátegui ha sido, en América Latina, el único pensador que desarrolló una concepción política original del socialismo que la denominó *socialismo indo-americano* [Germaná, 1995]. La tarea y la promesa de este socialismo indoamericano implicaban una ruptura radical con las tres propuestas que dominarían la vida política del Perú desde fines de la década de 1920: la democracia liberal, el nacionalismo democrático radical y el socialismo burocrático.

Este rechazo denotaba la intuición profundamente anti-autoritaria que tenía Mariátegui. En sus reflexiones aparece una oposición tajante a toda forma de despotismo del poder. La política en los modelos que cuestiona se le presenta como una técnica en la lucha por el poder; esto es, como la elección de los medios más eficaces para controlar el poder del Estado. Por esta razón, ninguna de esas tres alternativas constituía para él una verdadera garantía para evitar que una nueva sociedad fuera regida por la lógica de la racionalidad instrumental de la modernidad europea, pues ésta habría

significado el triunfo de la autoridad sobre la libertad y del interés individual sobre la solidaridad. En resumen, la consolidación del Estado a costa de la sociedad determinaría la imposibilidad de alcanzar la libertad y la igualdad.

Si bien Mariátegui utilizó en algunas oportunidades el término “dictadura del proletariado” lo hizo para referirse a la URSS y a los programas de los partidos comunistas de Europa. Pero, en ningún momento lo propone como la forma de la organización política del nuevo poder socialista. Juzgo que esta ausencia no se debió a consideraciones de táctica política —temor de alejar a los trabajadores, por ejemplo— sino que correspondía a una manera particular de concebir el poder socialista.

En Mariátegui está profundamente arraigada la idea de la construcción del socialismo como la de un periodo abierto a la creación de los propios trabajadores y que, por lo tanto, era innecesario diseñar el modelo de esa sociedad del futuro. Lo que contaba era su concepción de un movimiento social autónomo que durante su desarrollo daría forma esa sociedad del futuro. Esta idea, sin embargo, no negaba el señalamiento de las condiciones que deberían cumplirse para que el poder fuera ejercido directamente por los propios trabajadores. En el examen que hizo de los sóviets en la URSS es posible encontrar el telón de fondo de sus reflexiones sobre el nuevo poder. En la conferencia que pronunció en julio de 1923 sobre “La Revolución Rusa” dijo que los sóviets o consejos existieron en Rusia antes de la revolución bolchevique y representaban íntegramente al proletariado, pues en su seno estaban representadas todas las tendencias políticas existentes: bolcheviques, mencheviques, anarquistas, socialistas-revolucionarios y obreros sin partido. Aunque el partido de Lenin se encontraba en minoría, este hecho no fue un obstáculo para que proclamara: “todo el poder político a los soviets”. Sobre esta consigna Mariátegui dijo que ella significaba el control del poder político total por el “proletariado organizado” y no por el partido bolchevique [Mariátegui, 1994: 864].

En una conferencia posterior, pronunciada el mes de octubre de ese mismo año, “Exposición y crítica de las instituciones del régimen ruso”, de la que solo se conservan las notas del conferencista,

se señalaba algunas características del funcionamiento del régimen de los sóviets. Entre estas, para comprender el problema que estoy examinando, merece la pena mencionar dos: primero, la elección de los delegados cada tres meses donde estos “son revocables en cualquier momento”; y, segundo, el ejercicio por los sóviets de las funciones ejecutivas y legislativas, por lo que el Consejo de Comisarios del Pueblo (el gobierno) “no es sino un comité, directivo, un estado mayor de la asamblea de los soviets” [Mariátegui, 1994: 903]. Ciertamente, Mariátegui analizaba el régimen de los sóviets en los primeros años de su funcionamiento, cuando se mantenía viva aún la democracia socialista. En cambio, no se encuentra en sus escritos rastros de la degeneración burocrática y despótica de esos órganos de los trabajadores. Pienso, sin embargo, que se mantuvo fiel a la concepción primigenia de los soviets y que esta constituyó el marco de sus reflexiones sobre el poder socialista en el Perú.

Por otra parte, existe un tema reiterativo en los escritos de Mariátegui que permite completar su visión del poder político socialista: la crisis de la democracia liberal. La democracia liberal para el analista de *La escena contemporánea* había sido erosionada por el fascismo y por el socialismo. Para los trabajadores la democracia liberal había perdido su legitimidad y se les presentaba como el gobierno de los capitalistas y por eso optaban por la revolución socialista. Acosada por la izquierda y por la derecha, la democracia liberal se mostraba incapaz de gobernar. A partir de estas ideas, Mariátegui concluía que la crisis de la democracia no solo era un fenómeno europeo, sino que ella afectaba a los países latinoamericanos porque estos estaban integrados a la civilización occidental.

Sin embargo, Mariátegui no reducía la democracia a la democracia liberal. En el artículo “La crisis de la democracia” establecía la distinción entre la “democracia pura” y la “forma liberal-burguesa” de democracia. Aunque el análisis es breve tiene implicaciones que son de utilidad para comprender el problema que estoy tratando. Allí sostuvo que los defensores del “Estado demo-liberal-burgués” reconocían el agotamiento de la democracia en tanto forma política, pero no como idea. Considera inconsistente este argumento pues señala la imposibilidad de separar la forma de la

idea. “Una forma política –dice– constituye, en suma, todo el rendimiento posible de la idea que la engendró” [Mariátegui, 1994: 503]. En esta discusión está planteado un principio metodológico fundamental para Mariátegui: la historicidad de los conceptos. La democracia no es un concepto abstracto, sino que ella correspondía a una realidad históricamente determinada, la del capitalismo competitivo. Y, como todas las formas sociales, es provisoria. Mariátegui, en consecuencia, constataba el agotamiento de la democracia liberal. Ahora bien, ¿podía pensarse en otra forma de organización política que encarnase históricamente “la idea abstracta de la democracia pura”? Él no resuelve el problema; pero en sus reflexiones es posible encontrar algunos elementos que permitirían esbozar una respuesta. La noción de “democracia pura” implicaría el sentido originario del concepto de “poder del pueblo”. Esta idea de la democracia no se expresaba en el Estado liberal que era la democracia de los capitalistas. La “democracia pura” aparece como la expresión de los intereses de las clases mayoritarias a las que el régimen democrático-liberal-burgués mantenía marginadas del ejercicio del poder político.

Consideraba tanto a la comunidad indígena como a los sindicatos como ejemplos de democracia donde los propios interesados decidían colectivamente su destino. Se puede encontrar en estas ideas el mismo tema: la práctica social de los trabajadores se expresa directamente —esto es, sin la necesidad de intermediarios— en sus propias organizaciones. En este sentido, la idea de la “democracia pura” —en su acepción original de “poder del pueblo”— se concretiza en una forma de organización donde los propios trabajadores se autogobiernan, según el modelo de los sóviets o consejos; se trata, por tanto, de la democracia directa. A diferencia de la democracia liberal, la separación entre gobernantes y gobernados tiende a hacerse cada vez menor hasta el momento donde esta escisión desaparece completamente. El poder político, como una función separada de la sociedad, perdería, entonces, su autonomía y se reinsertaría en la colectividad. En consecuencia, la consolidación de las organizaciones autónomas de los trabajadores significaría la socialización del poder político, entendido como el proceso por el

cual se da un efectivo autogobierno de los miembros de la comunidad, en suma, la democratización real en la vida social. Por lo señalado, la democracia se presenta como el “método” que permitiría la homogeneidad y la coherencia de la organización, y donde las diferencias de concepciones y puntos de vista podrían resolverse mediante el diálogo y la discusión libre de toda sujeción al poder. Ciertamente, la socialización del poder político mediante la democracia directa requeriría un sentido diferente del mundo y de la historia que el ofrecido por la sociedad capitalista.

Antonio Gramsci: la democracia proletaria

Antonio Gramsci considera que la emancipación de las clases subalternas será el resultado de una “reforma intelectual y moral”, donde los grupos excluidos del poder logren imponer su hegemonía al conjunto de la sociedad. Su objetivo será crear una sociedad regulada porque puede autoorganizarse. Por eso señalaba que el triunfo del socialismo significará “la desaparición de la sociedad política y el advenimiento de la sociedad regulada” [Gramsci, 1984: t. 3, 170].

Gramsci tenía una visión anti-autoritaria de la revolución socialista. Frente a la estrategia jacobina de una revolución desde arriba, conducida por una minoría iluminada, sostenía la perspectiva de la realización de una revolución desde abajo para lo cual era necesario llevar adelante una reforma intelectual y moral que posibilitara el desarrollo de una “voluntad colectiva nacional-popular”.

El triunfo de la revolución rusa y la presencia determinante de los sóviets, así como la ocupación de las fábricas por los obreros en Turín entre abril de 1919 y septiembre de 1920 y la formación de los consejos de fábrica constituyó el contexto de los análisis de Gramsci sobre el surgimiento de un poder popular. A la pregunta de si existía en Italia alguna institución que pueda ser parangonada con los sóviets, respondía en el artículo “El programa de L’Ordine Nuovo”:

Sí, existe en Italia, en Turín, un germen de gobierno obrero, un germen de Sóviet; es la comisión interna; estudiemos esta institución obrera, hagamos una encuesta, estudiemos también la fábrica capitalista, pero no como organización de la producción material, porque para eso necesitaríamos una cultura especializada que no tenemos; estudiemos la fábrica capitalista como forma necesaria de la clase obrera, como organismo político, como “territorio nacional del autogobierno obrero [Gramsci, 1920a].

La formación de los consejos de fábrica constituía para Gramsci un indicador de que la situación de Italia en ese periodo era revolucionaria:

porque la clase obrera tiende con todas sus fuerzas, con toda su voluntad, a fundar su Estado. Por eso decimos que el nacimiento de los Consejos de fábrica representa un grandioso acontecimiento histórico, representa el comienzo de una nueva Era de la historia del género humano: con ese nacimiento el proceso revolucionario ha salido a la luz y ha entrado en la fase en la cual puede ser controlado y documentado” [Gramsci, 1920b].

Se trata, por lo tanto, de la crítica a la democracia liberal representativa y la afirmación de la democracia directa como del autogobierno de los trabajadores.

El tipo de Estado proletario no es la falsa democracia burguesa, forma hipócrita de la dominación oligárquica financiera, sino la democracia proletaria, que realizará la libertad de las masas trabajadoras; no el parlamentarismo, sino el autogobierno de las masas a través de sus propios órganos electivos; no la burocracia de carrera, sino órganos administrativos creados por las propias masas, con participación real de las masas en la administración del país y en la tarea socialista de construcción. La forma concreta del Estado proletario es el poder de los Consejos y de las organizaciones similares [Gramsci, 1919].

En el último texto escrito por Gramsci antes de ser encarcelado, *La cuestión meridional*, se plantea la cuestión de la hegemonía del proletariado como la dirección intelectual y moral de las clases explotadas. Es la primera vez que Gramsci utiliza este concepto en este sentido. Así:

Los comunistas turineses se habían planteado concretamente la cuestión de la “hegemonía del proletariado”, es decir, la base social de la dictadura proletaria y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que consigue crear un sistema de alianzas de clase que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués la mayoría de la población trabajadora, lo que significa en Italia dadas las reales relaciones de clase existentes, en la medida en que consigue obtener el consenso de las amplias masas campesinas [Gramsci, 1975].

En los *Cuadernos de la cárcel* desarrollará la propuesta de “no al parlamentarismo” y la afirmación al “autogobierno de las masas” alrededor del concepto de hegemonía y su identidad con la democracia directa, en la medida en que en esta se socializa el poder político al superarse la división entre dirigentes y dirigidos.

Entre tantos significados de democracia, el más realista y concreto me parece que se puede extraer en conexión con el concepto de hegemonía. En el sistema hegemónico, existe democracia entre el grupo dirigente y los grupos dirigidos, en la medida en que [el desarrollo de la economía y por lo tanto] la legislación [que expresa tal desarrollo] favorece el paso [molecular] de los grupos dirigidos al grupo dirigente [Gramsci, 1984: t. 3, 313].

La noción de hegemonía está vinculada a la capacidad de determinadas clases sociales de constituir una voluntad colectiva capaz de articular sus intereses comunes mediante una dirección intelectual y moral de los grupos homogéneos o subordinados, que se manifiesta en dos dimensiones: la ideológica y la organizativa. En una

nota sobre el *Risorgimento* titulada “El problema de la dirección política en la formación y el desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia” Gramsci [1999] señala con precisión el sentido en que utiliza este concepto.

El criterio metodológico en el cual hay que fundar el examen es éste: que la supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como “dominio” y como “dirección intelectual y moral”. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a “liquidar” o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados. Un grupo social puede y hasta tiene que ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernativo (esta es una de las condiciones principales para la conquista del poder); luego, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga firmemente en las manos, se hace dominante, pero tiene que seguir siendo también “dirigente” [Gramsci, 1999: t. 5, 387].

La noción de hegemonía le permite a Gramsci dar cuenta de la homogeneidad del “bloque histórico”. Este concepto lo precisa en la nota “Estructura y superestructura”: “La estructura y las superestructuras forman un ‘bloque histórico’ o sea que el conjunto complejo, contradictorio y discorde de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción” [Gramsci, 1984: t. 3, 309]. Entre estructura y superestructura existe una reciprocidad necesaria en la medida en que es un “proceso dialéctico real”, siendo los aspectos materiales el contenido, mientras que las ideologías constituyen las formas, por lo que “las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material” [Gramsci, 1984: t. 3, 160]. La homogeneidad del bloque histórico es la prueba de la hegemonía de un grupo dirigente. Cuando se produce la desarticulación o ruptura del bloque histórico se tiene una crisis orgánica que constituye una crisis de hegemonía pues se trata del fracaso de la clase dirigente causada por el revés de una gran empresa política, para lo cual se requirió la adhesión nacional, o puede ser también

como resultado de una iniciativa directa de las clases subalternas. La consecuencia de la crisis orgánica o de hegemonía es, o bien los reajustes en la clase dominante —reestructuración de la sociedad, la utilización de la coerción o el surgimiento de un régimen cesarista— o bien la emergencia de un nuevo bloque histórico.

Un papel central en las reflexiones de Gramsci sobre hegemonía en la unidad orgánica del bloque histórico lo tienen los intelectuales pues estos crean y difunden la ideología la que entiende como una concepción crítica del mundo social que corresponde a determinada clase social. La cuestión de los intelectuales le preocupa a Gramsci desde antes de ser encarcelado, por ejemplo, en *Algunos temas de la cuestión meridional* aparece vinculado a los temas del bloque histórico y la hegemonía. Pero es en los *Cuadernos de la cárcel* que esta problemática atraviesa parte importante de sus notas. En una carta a Tatiana Schult del 19 de marzo de 1927 le dice que pensó desarrollar cuatro temas de investigación, siendo el primero “una investigación sobre la formación del espíritu público en Italia en el siglo pasado; en otras palabras, un trabajo sobre los intelectuales italianos, sus orígenes, agrupaciones, según corrientes de la cultura, sus modos de pensar, etcétera”. [Gramsci, 2003: 70].

Para Gramsci, “todos los hombres son intelectuales [...]; pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales” [Gramsci, 1986: t. 4, 355]. ¿Cuál es esa función? Considera que los intelectuales son los que le dan homogeneidad y conciencia de sus intereses a las clases sociales:

Cada grupo social, al nacer sobre la base original de una función esencial en el mundo de la producción económica, crea al mismo tiempo, orgánicamente, una o más capas de intelectuales que le dan homogeneidad y conciencia de su propia función en el campo económico [...] [Gramsci, 1981: t. 2, 187].

En este sentido, los intelectuales tienen como función, en tanto que funcionarios de la superestructura, las siguientes tareas: a) organizar las funciones económicas (cuadros técnicos, economistas,

tecnócratas); b) organizar las varias y dispersas concepciones de la clase dominante y del cuerpo social en “visiones del mundo” coherentes y homogéneas; c) hacer coincidir tales “visiones del mundo” con la dirección que el grupo social dominante impone a la vida social y favorece el consenso espontáneo de las grandes masas de la población a la clase hegemónica; d) como funcionarios de la sociedad política —el Estado— (ministros, parlamentarios, jueces) buscan obtener legalmente la disciplina social.

Para Gramsci, tanto los intelectuales orgánicos —los que pertenecen a una de las clases fundamentales de la sociedad— como los intelectuales tradicionales —los que pertenecen a las clases en disolución— ejercen las funciones de hegemonía o de coerción. Si bien no constituyen una clase social, sino un estrato social que está ligado a una clase social, disponen de una cierta autonomía. Pero en los momentos de crisis orgánica, la autonomía puede presentarse como una ruptura del vínculo orgánico con la clase social a la pertenecen.

En relación con la hegemonía de una determinada clase, el partido tiene una tarea central, tesis que demuestra la posición antivanguardista de Gramsci puesto que considera que existe una relación dialéctica entre partido y clase, ya que “todo partido no es más que una nomenclatura de clase” [Gramsci, 1999: t. 5, 159]. En este sentido escribió sobre cómo investigar la historia de un partido político:

Evidentemente habrá que tener en cuenta el grupo social del que el partido dado es expresión y parte más avanzada: la historia de un partido, pues, no podrá dejar de ser la historia de un determinado grupo social. Pero este grupo no está aislado: tiene amigos, afines, adversarios, enemigos. Sólo del complejo cuadro de todo el conjunto social y estatal (y a menudo incluso con interferencias internacionales) se desprenderá la historia de un determinado partido, por lo que puede decirse que escribir la historia de un partido significa lo mismo que escribir la

historia general de un país desde un punto de vista monográfico, para poner de relieve un aspecto característico [Gramsci, 1999: t. 4, 74].

Desde esta perspectiva el partido tiene que ser orgánico, esto es, debe unificar la función política —como “instrumento para la solución de un problema o de un grupo de problemas de la vida nacional o internacional”— y la función ideológica —“como ideología general, superior a los varios ordenamientos más inmediatos (periódicos, revistas, etc.)”, es decir, convertirse en el “estado mayor intelectual”—. En su concepción, el partido debe ser capaz de organizar y homogenizar ideológicamente a las clases aliadas con el fin de luchar eficazmente con las clases antagónicas. Elabora la concepción del mundo y educa a las masas trabajadoras hasta convertirla en sentido común, de allí la importancia de la educación popular. Además, el partido tiene la tarea de dirigirlas en su lucha por su liberación de toda forma de dominación y explotación.

**

La conexión que existe en las propuestas de Gramsci y Mariátegui se encuentra en la cuestión de la socialización del poder. Umberto Cerroni [1973], ha puesto de manifiesto que uno de los elementos fundamentales de la crítica socialista de la política es la “socialización del poder o extinción superación del Estado”. Aníbal Quijano la considera como una de sus tesis principales de su propuesta política:

La socialización del poder político consiste en la redistribución del poder político entre los productores organizados, y a través de sus organismos directamente incorporados a su vida cotidiana, de modo que ellos puedan ejercer el control inmediato y directo de ese poder [Quijano, 2014: 576].

En este concepto se puede encontrar el núcleo central de las relaciones entre democracia y socialismo y, al mismo tiempo, nos indica la estrecha relación teórica y política entre Gramsci y Mariátegui.

En esta perspectiva, la cuestión de la democracia en el socialismo no se refiere a las relaciones entre los ciudadanos con el Estado como una maquinaria institucional separada del control inmediato de los productores y, menos aún, de la crítica ética de la dictadura. Más bien apunta a la necesidad de erradicar el carácter explotador de las relaciones capitalistas de producción. Y esta supresión no puede ser realizada si no se superan las instituciones políticas que impliquen la privatización del poder político, esto es, la socialización del poder. Las reflexiones de Mariátegui y de Gramsci sobre la democracia y el socialismo nos ayudan a comprender que la democracia directa constituye una de las bases esenciales de la construcción del proyecto del buen vivir.

REFERENCIAS

- Cerroni, Umberto [1973], *Teoría política e socialismo*, Roma, Editori Riuniti.
- Germaná, César [1995], *El socialismo indo-americano de José Carlos Mariátegui: Proyecto de reconstitución del sentido histórico de la sociedad peruana*, Lima, Amauta.
- Gramsci, Antonio [1975 (1926)], *Algunos temas de la cuestión meridional*. En: Macciocchi, Maria-Antonieta, *Gramsci y la revolución de Occidente*, México, Siglo XXI Editores, pp. 289-310.
- [1981], *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, tomo 2.
- [1984], *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, tomo 3.
- [1986], *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, tomo 4.
- [1999], *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, tomo 5.
- [1919], “La Internacional Comunista”. Recuperado de <<http://www.gramsci.org.ar/>>.
- [1920a]. “El programa de “L’Ordine Nuovo”. Recuperado de <<http://www.gramsci.org.ar/>>.
- [1920b], “El consejo de fábrica”. Recuperado de <<http://www.gramsci.org.ar/>>.
- [2003], *Cartas de la cárcel: 1926-1937*, México, Ediciones Era.
- Mariátegui, José Carlos [1994], *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 2 tomos.
- Quijano, Aníbal, [2014], *Cuestiones y horizontes. Antología esencial*, Selección a cargo de Danilo Assis, Buenos Aires, Clacso.
- [2020], *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Lima, UNMSM/Clacso.

- Rosemberg, Arthur [1966], *Democracia y socialismo. Aporte a la historia política de los últimos 150 años*, Buenos Aires, Editorial Claridad.
- Wallerstein, Immanuel [2002], *Un mundo incierto*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.

CAPÍTULO 7. DESATANDO EL NUDO: INFLUENCIAS, DEBATES Y CONTROVERSIAS ENTRE ARGUEDAS Y QUIJANO EN TORNO A LA COLONIALIDAD/DESCOLONIALIDAD DEL PODER¹

JUAN ESCOBAR-ALBORNOZ²

Resumen

El presente ensayo pasa revista al intercambio intelectual, marcado por controversias y colaboraciones, entre Aníbal Quijano y José María Arguedas. Se propone que la obra de este último tuvo una influencia importante en las primeras intuiciones de Quijano, que luego le permitirán desarrollar su andamiaje teórico y conceptual de la Colonialidad/Descolonialidad del Poder, uno de los aportes más significativos del pensamiento decolonial latinoamericano. De esta manera, más allá de los desencuentros, Quijano reconoció en la obra de Arguedas el sonido decisivo de una poética latinoamericana y llegó a bautizar al nudo histórico de la Colonialidad americana como el “nudo arguediano”. Esta relación, intelectualmente honesta, ejemplifica las mutuas necesidades entre el discurso científico y el artístico en nuestras sociedades de la periferia global.

¹ Este texto se escribe enmarcado en el proyecto LETRAL – Líneas y Estudios Transatlánticos de Literatura, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España y el proyecto de investigación doctoral “*En cristiano y en indio, en español y en quechua*: lectura transatlántica de la escritura de José María Arguedas”, financiado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo de Chile (ANID). Ambos proyectos son dirigidos por la doctora Ana Gallego Cuiñas en la Universidad de Granada, España.

² Universidad de Granada.

Introducción

Desde aquel deslumbramiento que produjo en Aníbal Quijano la lectura de la novela *Los ríos profundos* [1958] de José María Arguedas, que le reveló el sonido decisivo de la poética latinoamericana y le permitió producir la propuesta teórica de la colonialidad/ descolonialidad del poder [Quijano, 2014], hasta sus ácidas críticas a la novela *Todas las sangres* [1964] en su breve, pero incisiva intervención en la Mesa Redonda sobre *Todas las sangres* del Instituto de Estudios Peruanos del 23 de junio de 1965, existe un intercambio intelectual entre Arguedas y Quijano que no se ha atendido suficientemente.³

Incluso después de la mesa redonda, Arguedas y Quijano se buscaron mutuamente para discutir los problemas que a ambos siempre les preocuparon. Es así como Quijano fue uno de los lectores de los manuscritos de lo que sería la última novela de Arguedas, *El zorro de arriba y el zorro de abajo* [póstuma, 1971]. Es más, el sociólogo peruano reconoce, en más de una ocasión, lo decisiva que fue la obra de Arguedas para desarrollar su andamiaje teórico y conceptual, surgido de un nudo histórico que se remonta a la invasión de América y que denomina contundentemente como “el nudo arguediano” [Quijano, 2012, 2014].

Lamentablemente, esta relación intelectual de importancia para la comprensión de una de las dimensiones del desarrollo teórico decolonial latinoamericano ha sido eclipsada por aquel suceso de 1965, en el que Quijano criticó duramente la novela *Todas las sangres* de Arguedas. De allí la necesidad de realizar una suerte de “acercamiento arqueológico” del proceso intelectual problemático, conflictivo y en ocasiones contradictorio de parte del surgimiento y, en cierta medida, la consolidación del pensamiento decolonial de Aníbal Quijano, atendiendo a sus asedios, lecturas y relecturas de

³ Víctor Hugo Pacheco Chávez [2018], en un interesante artículo presenta las lecturas de Quijano de tres novelas de José María Arguedas: *Los ríos profundos* [1958], *Todas las sangres* [1964] y *El zorro de arriba y el zorro de abajo* [póstuma, 1971]. Véase: “Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas”.

la obra literaria de José María Arguedas que, como veremos, contribuye en el debate de la colonialidad/descolonialidad del poder.⁴

Consideramos que la lectura permanente de la obra literaria de Arguedas y la discusión de ideas que Quijano mantuvo con este, durante la década de 1960, se ven reflejadas en el andamiaje teórico y conceptual que Quijano desarrolló fundamentalmente en la década de 1990, cerca de dos décadas después de la muerte de Arguedas. Las lecturas que Quijano realizó de las obras literarias de Arguedas se fueron complejizando con el paso del tiempo, coincidiendo con la articulación de una mayor apertura a un pensamiento plural, diverso y heterogéneo.

En la actualidad, cuando la teoría de la colonialidad/descolonialidad del poder ha mostrado su eficiencia teórica, y se erige como uno de los aportes más significativos del pensamiento decolonial latinoamericano para la comprensión de los procesos históricos, políticos, culturales y sociales del mundo contemporáneo y cuando la obra de Arguedas está siendo repensada desde un *locus* crítico más consecuente con el cruce epistémico que ella instala, es posible indagar en esta relación que ha contribuido en la producción intelectual de uno de los aportes teóricos más significativos del pensamiento latinoamericano contemporáneo.

Arguedas influyó en Quijano a partir de su extraordinaria experiencia vital, científica y profesional. La vida de José María Arguedas es, en cierta medida, representativa del derrotero peruano y latinoamericano. Según su propio testimonio, Arguedas fue “arrojado” a vivir con los indios desde su más tierna infancia. Pero pese a que su madrastra lo envió a la cocina a vivir con ellos:

la servidumbre, las indias y los indios, vieron en mí una especie de semejante suyo en cuanto era una persona maltratada y menospreciada como ellos. Y entonces pude oír en quechua los

⁴ La Colonialidad del Poder es resultado de la paradoja histórica de la existencia de Estados independientes sobre estructuras de sociedades coloniales. Esta situación se sostiene en una episteme racista que incluye excluyendo a las grandes mayorías racializadas de la población latinoamericana.

cuentos que se contaban, las canciones que cantaban, toda la inmensa sabiduría que en realidad tienen como no la puede tener [sino] un pueblo [con] 90 siglos de ejercicio de la inteligencia y de las manos como es nuestro pueblo peruano [Arguedas, 2011: 33].

En definitiva, una manera alternativa de comprensión de la realidad.

José María Arguedas supo extraer lo mejor de esa experiencia y comprometerse desde la entraña y en la acción con la causa de la liberación del indio peruano, que, a raíz de la herencia colonial, seguía y sigue siendo menospreciado en países como los nuestros, donde operan diferencias de clase basadas en eso que Aníbal Quijano denominaría en la década de 1990, la colonialidad del poder, una estructura social que genera relaciones de ordenamiento, disciplinamiento y control social basados en vergonzosos ejes de raza, que promueven el racismo como forma de relación con los seres humanos descendientes de las antiguas naciones que poblaban el suelo americano, mucho antes de la invasión europea. De esta manera, la obra de Arguedas tuvo resonancia en el trabajo teórico de Quijano, pues es una lucha por la descolonización, el derribamiento de viejos prejuicios y etnocentrismos, los mismos que han hecho pensar al mundo criollo de la colonialidad que existen seres humanos de primera, de segunda y de tercera clase, y que plantean la herida colonial más abierta de América Latina: aquella contradicción interna generada porque buena parte del continente menosprecia y niega a los indígenas, que no solo coexisten con nosotros, sino que también nos constituyen.

Primeras hebras del nudo: contradicciones entre teoría y práctica en el modo de conocer latinoamericano

Recientemente, Mabel Moraña [2013] señalaba que:

La obra de Arguedas y el análisis sociológico de Quijano, principalmente los conceptos de éste sobre clasificación social,

colonialidad, eurocentrismo y la importancia del factor étnico como desafío al desarrollismo capitalista tienen tanto en común que resulta paradójico que Quijano fuera uno de los intelectuales que realizaran duras objeciones a Arguedas en la mesa redonda sobre *Todas las sangres* [Moraña, 2013: 80].

Y efectivamente, en aquella ocasión, Aníbal Quijano, criticó severamente la teoría del cambio que Arguedas presentaría en la novela pues, a su juicio, el indio narrado se presentaría totalmente diferenciado del mundo criollo occidentalizado, constituyendo más bien una casta. Esto no se ajustaba a la propia teoría del cambio que Quijano, por esos años, sostenía y defendía,⁵ lo que lo llevó a leer en la novela de Arguedas “las vacilaciones ideológicas del autor respecto de las probables soluciones a que pueda tener el problema campesino” [Rochabrún, 2011: 71].

Aquella paradoja advertida por Moraña ha sido explicada por la crítica, básicamente desde dos lugares. Por un lado, están los que se basan en la falta de herramientas estéticas y de crítica literaria de Quijano y científicos sociales participantes de la mesa para leer la novela desde una posición literaria y no sociológica, según

⁵ Quijano escribió en el verano de 1964 el ensayo “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana: esquema de enfoque aproximativo”, que luego, junto a otros artículos, presentará como tesis doctoral en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Véase en Quijano [1980]). La teoría de la cholificación de la sociedad peruana de Quijano establecía que el indio del Perú estaba en un estado de transición cholo que lo llevaría a la aculturación y posterior creación de una nueva cultura, surgida de la mezcla de la occidental y la andina. El tiempo ha demostrado que esta visión teleológica y unidireccional propia de la racionalidad instrumental moderna, estuvo lejos de ser certera. El mismo Aníbal Quijano reconoció años más tarde [1988], lo limitada de su mirada de entonces al hablar de la racionalidad instrumental, teleológica y unidireccional de la década de 1960, reconoció explícitamente: “nosotros, aunque todo el tiempo angustiados por la sospecha de su presencia, no hemos sido tampoco capaces de identificar y de asumir, plenamente, como sentido histórico propio, como identidad, como matriz cognitiva, porque no logramos liberarnos más pronto del dominio de este racionalismo” [61].

esta visión: “la novela fue juzgada no literaria sino literalmente” [Rochabrún, 2011: 94]. Esta explicación, lejos de reivindicar a Arguedas, en cierta medida, va a contrapelo de la propia idea de este de considerar a la literatura como una manera privilegiada de revelación de la realidad. En segundo lugar, encontramos aquellos que explican la desavenencia recurriendo a intenciones ocultas de los participantes de la mesa, como animadversiones o envidias por la fama literaria de Arguedas. En este segundo intento de explicación se hallan opiniones (y no hechos) como “la soberbia de creer que la realidad ha sido ya entendida, colocar el parecido con las ideas propias como criterio de verdad o de excelencia, el afán de competencia entre socialistas que rechazan el capitalismo” [Rochabrún, 2011: 114].

Los asistentes a la mesa redonda eran intelectuales rigurosos y muchos de ellos, amigos y profundos admiradores de la obra de Arguedas. Por lo que las anteriores explicaciones no logran dar cuenta de la dimensión más profunda de la controversia. Si así fuera, tendríamos que admitir que esta controversia no es más que una disputa personal, lejana a toda trascendencia teórica. Por el contrario, creemos que metonímicamente esta controversia entre Arguedas y Quijano nos revela las dimensiones de un fracaso en la comunicación, no por carencia de un código común ni por falta de voluntad comunicativa de los intervinientes, sino por un problema de conocimiento. Es decir, la explicación no es posible hallarla en los ámbitos pragmático o axiológico. Es el terreno epistemológico el que tiene importancia capital.

Tanto Aníbal Quijano, como los demás críticos y científicos sociales de la mesa redonda, a excepción de Alberto Escobar, experimentaron lo que podemos llamar un “bloqueo epistemológico” [Rivera, 2018],⁶ un atolladero teórico de la racionalidad instru-

⁶ Tomamos la noción de “bloqueo epistemológico” del trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui [2018], quien al analizar las posibilidades hermenéuticas y las limitaciones de la propuesta sobre “lo abigarrado” de René Zavaleta [1977], acuñó la noción que aquí traemos a colación. Según Rivera, la obra de Zavaleta permite un espacio conceptual donde, gracias a su estra-

mental sin salida que imposibilitó captar opciones extraordinarias, como la planteada por la novela, que en cierta medida anunciaban muchos de los movimientos y alzamientos indígenas que han ocurrido posteriormente en América Latina.

El mismo Quijano ha asumido, posteriormente, esta limitación cuando señaló que por esa época “ni mis categorías ni mis andamientos metodológicos constituían un terreno afirmado y coherente” [Quijano, 1980: 12]. Hay que recordar que gran parte del instrumental crítico y teórico desarrollado por Quijano, que lo sitúa como el padre del *giro decolonial* en los estudios latinoamericanos, es muchos años posterior a la muerte de Arguedas. Cuando polemizó con el autor de *Todas las sangres* en junio de 1965, se basó en su trabajo de 1964 “La emergencia del grupo cholo y sus implicaciones en la sociedad peruana (esquema aproximativo)”. Dieciséis años después el propio Quijano reconoció que ese texto, que le sirvió de marco conceptual para las críticas a la novela de Arguedas, “se trata de un material en realidad muy envejecido [...] no estaba aún en condiciones de usar los instrumentos de la teoría de las clases sociales que me hubieran permitido transfigurar mis intuiciones en proposiciones teóricas solventes” [Quijano, 1980: 12].

El instrumental crítico y teórico del Quijano de la década de 1960, le generó un bloqueo epistemológico, el cual le imposibilitó comprender lo que años después desarrollaría en una de sus obras más interesantes *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina* [1988]. A saber, la potencialidad comprensiva que presenta el discurso estético en países surgidos de la invasión y colonización extranjera, que se adelanta en su aprehensión de la realidad a las ciencias sociales de origen racionalista.

tegia metafórica-descriptiva de análisis, es posible comprender cómo las imágenes, los cuerpos y los andares se articulan con el pasado más remoto en eventos, prácticas o lenguajes cotidianos del presente. Sin embargo, a juicio de la socióloga boliviana, Zavaleta quedó inmerso en un atolladero teórico sin salida (al que llama “bloqueo epistemológico”) cuando obsesivamente circunscribió su horizonte teórico al horizonte del estado-nación como único espacio para pensar lo político.

El horizonte de expectativas de Quijano, en los años de la mesa redonda, es propio de las ciencias sociales de esa época y los debates de la teoría de la dependencia. Este horizonte ordenaba la realidad de acuerdo con una imagen unilineal, teleológica y unidireccional de una trayectoria hacia la modernización. De allí que la aculturación (es decir, la occidentalización pasiva) de las poblaciones indígenas fuera vista por buena parte de la intelectualidad de izquierda de la época como inevitable, e, incluso, deseable. Por ello tanto Quijano como los demás críticos sociales participantes de la mesa buscaban encajar los elementos de la novela “en un movimiento cuya dirección no es ir sino hacia el polo de lo moderno, el cual, si bien ellos no desearían que fuese la modernidad capitalista, no alcanzan a definirlo sino como un racionalismo occidental productivista” [Rochabrún, 2011: 101].

Todo lo anterior no es suficiente para juzgar al Quijano de la década de 1980 o de la de 1990, con una construcción teórica madura, por sus acciones anteriores al desarrollo de lo fundamental de su pensamiento, como si este hubiera estado ya cristalizado en la época de la mesa redonda. De hecho, este pensamiento quizá no se podría haber desarrollado sin estos entreveros que son parte de la condición misma de producir teoría en países fundados en el conflicto y la fragmentación.

Gracias a la mayor amplitud de perspectiva analítica que permite el tiempo, no es exagerado señalar que para la producción de su más afamada teoría de la colonialidad “al sociólogo peruano le sirve tanto la novela como la figura de un autor como Arguedas para dar una imagen del conflicto político, cultural y social del Perú” [Pacheco, 2018: 171]. Por eso pensamos que Quijano, poco antes de su muerte, seguía sintiendo una deuda con Arguedas: “la deuda es muy grande y por eso espero alguna vez poder pagarla” [Quijano, 2012: 23].

Los nudos de la contradicción en la relación intelectual entre Quijano y Arguedas

Con la lectura de *Los ríos profundos* [1958] de José María Arguedas, Quijano descubre un universo hasta entonces ignorado, que lo hace señalar años después que:

Desde mi lugar y mi perspectiva de hoy, no tengo duda de que esa novela fue, en mi trayectoria, el sonido decisivo de dicha poética latinoamericana en donde pude encontrar los sonidos que me permitieron producir después lo que se debate en el mundo actual, con la propuesta de la Colonialidad/DesColonialidad del Poder [Quijano, 2014: 28-29]

Una carta de José María Arguedas a Pierre Duviols, del 30 de abril de 1959, corrobora este impacto de la novela en Quijano. Así se lo expone Arguedas a Duviols:

¡Estoy feliz! Sentía los más oscuros temores respecto de esa novela [*Los ríos profundos*]. Pero me visitó hace tres días el joven Quijano que tradujo el artículo [...] sobre *Yawar Fiesta*; estaba conmovido. Me juró que *Los ríos profundos* lo había curado de su atroz pesimismo. Me dijo, más o menos, “mi generación es la del fracaso del apra, la de la aparente quiebra del Perú, la del Perú traicionado; por eso somos amargos; pero es una amargura por la ignorancia del pueblo; su libro (*Los ríos profundos*) es la versión más intensa y hermosa del Perú y de sus fuerzas germinales [...] Me dijo todo lo que había entendido de la novela ¡¡Era más de lo que yo me propuse!! [Pinilla, 2011: 49-50].

Existe evidencia de que Aníbal Quijano fue un interlocutor de Arguedas durante la traducción que este realizó del manuscrito del siglo XVI recopilado por el extirpador de idolatrías, Francisco de Ávila, y que Arguedas tituló *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila (¿1598?)* [Pinilla, 2011]. Por esos años, Arguedas incluso defendía a Quijano de algunos

resquemores que el estilo academicista de este último despertaba en algunos estudiantes de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Alejandro Ortíz Rescaniere, discípulo de Arguedas y también alumno de Aníbal Quijano en la misma universidad, cuenta de este que: “Yo no soportaba su manera tan rebuscada de hablar. En una oportunidad le comenté este sentimiento a Arguedas, pero salió en su defensa” [Ortiz, 1996: 190].

En octubre de 1968, José María Arguedas obtuvo el premio “Inca Garcilaso de la Vega”, otorgado por la Beneficencia Pública de Lima a los escritores “cuya obra constituya por su trascendencia, continuidad y ejemplaridad, una contribución objetivamente valiosa al Arte y a las Letras del Perú” [Merino de Zela, 1970: 22]. En aquel evento, Arguedas pronunció su célebre discurso “No soy un aculturado”, en contraposición a lo señalado por Quijano en la mesa redonda, esgrimía:

Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua. Deseaba convertir esa realidad en lenguaje artístico y tal parece, según cierto consenso más o menos general, que lo he conseguido [Arguedas, 1983: 14].

Arguedas estaba interesado en que Quijano conociera aquel discurso. “José María vino a mi casa y me dijo: `yo sabía que usted no iría, por eso le traigo esto`. Era la versión manuscrita de *Yo no soy un aculturado*” [Quijano, 2012: 13].

Cuando Aníbal Quijano se encontraba en Santiago de Chile, trabajando como investigador de la División de Asuntos Sociales de la Comisión Económica para América Latina (Cepal), y Arguedas realizaba continuos viajes al país del sur para encontrar la tranquilidad necesaria para escribir lo que sería su última novela y para recibir psicoterapia con la doctora Hoffmann, “con José María nos reunimos varias veces en mi casa, en Santiago, donde yo residía” [Quijano, 2012: 13] para discutir sobre los avances de la última novela de este. A Arguedas le interesaba la opinión sociológica de Quijano, aunque tal como deja ver en su correspondencia,

esta derivaba en continuas discusiones, en cuya base estaba, de acuerdo con lo sostenido aquí, aquel bloqueo epistemológico de Quijano por aquellos años.

En carta de Arguedas a John Murra del 17 de diciembre de 1968, desde Lima, le cuenta que había estado más de seis semanas en Chile.

Me fui en las peores condiciones: luego de dos semanas de agonía, volví a la vida y hasta escribí el tercer capítulo de mi novela, capítulo crucial, pues pude salir del atolladero sociológico que no me permitía levantar vuelo. Luego de dos días de discusiones con Quijano, de a cuatro horas cada una, logré el convencimiento definitivo de que la novela va bien. A Quijano le parecían malos los dos capítulos propiamente dichos (II y III) por las mismas razones que me hacían dudar a mí de su calidad: no reflejaban fielmente la realidad de Chimbote. ¡Felizmente! La novela, para ser tal, tiene que ser el reflejo de lo que yo soy y a través mío, si es posible, el reflejo de Chimbote: de ese inaprensible hervidero humano y a través de ese hervidero, mi propio hervidero que es fenomenal, del Perú actual y del descomunal no diría que martirizado sino acicateado hombre actual [Murra y López-Baralt, 1996: 181-182].

Otra carta de Arguedas, esta vez a su cuñado chileno, Marcial Arredondo Guevara del 12 de diciembre de 1968 le señala:

Tuve una descomunal discusión con Quijano y acabó por hacerme muchísimo bien respecto de la novela. Creo que seguiré bien, adelante. Anduve muy descoyuntado y acabé en estos últimos tres días por integrarme real y creo que definitivamente. La discusión con Quijano me hizo bien. Le hizo observaciones tremendas a los tres capítulos y me libró de la especie de pantano en que yo mismo, por consideraciones sociológicas, estuve sumergido. He corregido bastante el II que ahora sí me parece excelente. A Pedro le pareció muy bueno el III que Quijano juzgó como al banal [Escobar, 2015: 185].

Resultan reveladores dos elementos que se desprenden de las cartas anteriores. El primero, la incomodidad que le causó a Quijano el tercer capítulo de la novela, que es aquel donde uno de los zorros míticos se inserta en la narración y se transforma en el personaje don Diego que dialoga con el jefe de la planta de producción de harina de pescado, don Ángel Rincón Jaramillo. Martín Lienhard [1990] ha valorado este capítulo como un texto de subversión textual y cultural en la narrativa de Arguedas.

Resulta interesante esta incomodidad de Quijano con un capítulo que rompe con las reglas poéticas occidentales del realismo social, ya que no responde a un horizonte de expectativas de una racionalidad instrumental. En él se da más bien aquella rebelión estética que subvierte órdenes de la realidad y del discurso. Quijano valorará estos recursos literarios solo luego de una larga meditación, cuando analice lo que llama la estética de la utopía, en la que la obra de Arguedas es central, y que lo llevarán a señalar incluso que el discurso estético en América Latina, gracias a estos recursos que han sido llamados como lo real maravilloso americano o realismo mágico “emergen en el tramonto de un periodo histórico, cuando, como es históricamente demostrable, el mundo que llega se abre de nuevo a opciones de sentido, de racionalidades alternativas” [Quijano, 2020: 818].

La relación de Arguedas con Quijano durante el último año de vida de este no estuvo exenta de crisis y distanciamientos. Prueba de ello es la fuerte carta que le envió a John Murra desde Santiago de Chile, el 2 de septiembre de 1969 donde le señala que: “Me voy impresionado por la imponente pedantería intelectual y social de Aníbal Quijano [...]. ¡Cómo cambia la gente, por Dios! No se puede cruzar con ese príncipe de la sociología ni un solo diálogo humano” [Murra y López-Baralt, 1996: 231]. Sin embargo, como es común en las relaciones honestas de intercambio intelectual, más allá de las críticas personales y los resquemores que las sensibilidades de cada cual puedan generar, lo importante y decidor para nuestra indagación teórica tiene que ver con esa necesidad permanente de Arguedas y Quijano de intercambiar ideas, intuyendo que en esas discusiones germinaban posibilidades de desarrollo de un

pensamiento genuinamente descolonizador. Por ello las sesiones de conversación eran tan extensas e intensas. Como cuenta Quijano, la última vez que se encontraron en 1969 “estuvimos, literalmente, toda la noche hablando hasta el amanecer” [Quijano, 2012: 13-14].

Desatando el nudo: contrapunto entre el Quijano de la década de 1960 y el Quijano de la de 1990 en la valoración de Arguedas

Las polémicas entre ciencia social y literatura tienen larga data en Occidente. En el debate de las ciencias sociales peruanas de la década de 1960, existía cierta sospecha del saber que la sensibilidad artística pudiera revelar. Por ello “lo que Quijano reclamaba en esa mesa era la superioridad perceptiva que Arguedas le confería a la literatura, es decir, la falta de científicidad de la mirada sociocultural que se pudiera derivar de la obra *Todas las sangres*” [Pacheco, 2018: 175]. Sin embargo, al revisar los desarrollos teóricos de Quijano en las décadas posteriores sorprende constatar la confluencia de sus indagaciones teóricas con el saber de la obra literaria de Arguedas.

Quijano fue consciente de estas contradicciones y de cómo, con el paso de los años, pudo comprender mejor la propuesta artística y epistemológica de Arguedas. Por ejemplo, pese a que en 1965 criticó duramente a Arguedas porque en su novela “lo indio aparece como demasiado totalmente y culturalmente distinto de la versión criolla de la cultura occidental, y que por eso no rescata la novela el proceso de transición, el proceso de conflicto y de integración cultural” [Rochabrún, 2011: 70], generando una imagen de una casta, elaborada de manera simplista e históricamente inválida. Pocos años después valoró la propuesta arguediana sobre este respecto, al señalarle a Guillermo Rochabrún que “el mejor fresco sobre las clases sociales que se ha escrito en el Perú es *Todas las sangres*” [119-120].

El libro de Quijano *Modernidad, Identidad y Utopía* [1988] contiene un giro de su pensamiento que tensiona los textos de su primera etapa, aquellos de su propia “edad de piedra”. Aquí comienza

a sistematizar una crítica a la modernidad europea de origen sajón, cuyas bases están en lo que denomina racionalidad instrumental, contrapuesta a otra modernidad histórica, cuyos fines son la liberación de la opresión. La imposición de modernidad instrumental y su hegemonía desde el siglo XVIII, ha sido útil a la dominación del poder.

Esta distinción teórica entre modernidades le permite a Quijano pensar y valorar las contradicciones de la modernidad en América Latina, que luego articulará en su teoría de la colonialidad del poder (aquellas que ya se reflejaban en el fresco de la sociedad peruana que presentaba Arguedas en *Todas las sangres* y que fueron tan duramente criticadas por Quijano).

En su trabajo teórico de la década de 1980, al partir de propuestas estéticas, y ya no de teorías sociológicas predefinidas, Quijano puede pensar y proyectar una nueva modernidad de cuño latinoamericano alternativa. Comienza así su propio viaje a la semilla. Reconoce que su nueva propuesta de salida del atolladero provocado por la modernidad anclada en la racionalidad instrumental está basada en lo observado en las barriadas limeñas y la reciprocidad andina que persiste en ellas. Según cree, en estas experiencias de la marginalidad peruana se retoman prácticas de la vieja comunidad andina, que no se explican bajo la idea de lo estatal ni mucho menos bajo lo privado. Operaría allí lo que denomina un “privado-social” (diferente al privado egoísta) que podría constituirse en “la base o una de las bases de la constitución de otra racionalidad” [Quijano, 1988: 26]. De esta manera, y a contrapelo del pensamiento que defendía cuando criticaba a Arguedas:

no es un tránsito unilineal y unidireccional entre la “tradicción” y la “modernización” como insistían tanto los ideólogos de la “modernización” lo que ahora vivimos. Por el contrario, es el tiempo del conflicto y de la crisis en la sociedad y en la cultura. Tanto más subdesarrollado es el régimen del capital, tanto más anchas las grietas por donde re-emerge la herencia cultural global extraña a la “modernización”. Y ciertamente, viene con la emergencia de los dominados al primer plano de esta contienda [Quijano, 1988: 32].

Esta herencia cultural global de América Latina “se alimenta de los veneros de antiguas conquistas de la racionalidad de esas tierras, que produjeron la reciprocidad, la solidaridad, la alegría y el trabajo colectivo” [Quijano, 1988: 33].

En este nuevo horizonte histórico latinoamericano se emparentan la reciprocidad milenaria de origen andino con la igualdad, la democracia y la libertad de la racionalidad histórica. Un nuevo universo que, según Quijano, no se disolvería todo tipo de poder, sino que presenta una estructura de poder de naturaleza distinta, devuelta a lo social, como ocurre en las experiencias de la autogestión o las empresas asociativas donde las estructuras normativas del mercado conviven con la reciprocidad y la solidaridad.

Si en el debate sobre *Todas las sangres*, Quijano criticó que Arguedas presentara en su novela una simultaneidad de horizontes históricos, que no respondía a una visión teleológica progresista de la racionalidad instrumental, en este texto de 1988 comprende que la más genuina experiencia latinoamericana, en realidad

Se trata de una historia diferente del tiempo. Y de un tiempo diferente de la historia. Eso es lo que una percepción lineal y, peor unilineal del tiempo, unidireccional de la historia, como la que caracteriza la versión dominante del racionalismo euro-norteamericano, bajo la hegemonía de la razón instrumental, no logra incorporar a sus propios modos de producir o de otorgar sentido ‘racional’, dentro de su matriz cognitiva, de su propia perspectiva. Y que nosotros, aunque todo el tiempo angustiados por la sospecha de su presencia, no hemos sido tampoco capaces de identificar y de asumir, plenamente, como sentido histórico propio, como identidad, como matriz cognitiva, porque no logramos liberarnos más pronto del dominio de este racionalismo [Quijano, 1988: 61].

Por ello consideramos importante haber planteado la controversia Arguedas/ Quijano en términos de bloqueo epistemológico porque lejos de que haya existido en la década de 1960, ausencia de honestidad intelectual, las ciencias sociales no habían logrado nu-

trirse del todo de esa otra manera de comprender lo que presenta el arte. Tal como lo reconoce Quijano “ese era el más genuino sentido de nuestras búsquedas y perplejidades durante el periodo de los agitados debates de la dependencia [...] solo fuimos capaces de entreverlo a trechos” [Quijano, 1988: 61].

Conclusión

La relación intelectual entre José María Arguedas y Aníbal Quijano no fue fácil, más bien estuvo marcada por controversias, pero al mismo tiempo por la necesidad de una mutua colaboración. A ambos les preocupaba la realidad del indio, la situación colonial de la sociedad peruana y cómo plantear posibilidades de salida de ese nudo histórico.

Durante la década de 1960, Quijano polemizó con Arguedas pues no logró comprender su universo epistemológico que redescubrió luego, revisitando sus obras a partir de la década de 1980, cuando comenzó a vislumbrar las posibilidades subversivas o utópicas del discurso literario latinoamericano. Por otro lado, si bien Arguedas tenía claridad de que Quijano no compartía del todo su modo de acercarse a la realidad, respetaba su opinión científica y la buscaba permanentemente.

Por lo anterior, más que centrarnos en los ámbitos personales de las controversias, nos ha interesado indagar en esta relación intelectual honesta que ha contribuido en parte importante del debate sobre el giro decolonial. Pensamos que esta relación, contenciosa, tensional, no siempre feliz, pero profundamente productiva, revela uno de los ideales que Arguedas pretendió como horizonte histórico: el diálogo polémico, y no la fusión zalamera, entre lo mejor de Occidente (su ciencia y tecnología) con lo mejor de lo indígena andino (su pensamiento ético y estético). La relación entre Quijano y Arguedas es una muestra de esta articulación producto del diálogo franco e intelectualmente honesto.

REFERENCIAS

- Arguedas, José M. [1983], “No soy un aculturado”, *Obras Completas, Tomo V*, Editorial Horizonte, Perú.
- [2011], “...Me voy a confesar con ustedes”. Conferencia impartida por José María Arguedas en la Universidad Nacional Federico Villarreal, 24 de setiembre de 1966, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 55 pp.
- Escobar, Juan [2015], *Donde encontré la resurrección. José María Arguedas en Chile (1953-1969)*, Santiago de Chile, Ediciones Biblioteca Nacional: 237.
- Merino de Zela, Mildred [1970], “José María Arguedas: vida y obra”, en *Revista Peruana de Cultura*, (13-14): 58.
- Moraña, Mabel [2013], *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*, Madrid/ Frankfurt/Lima, Iberoamericana/ Vervuert/ Librería Sur: 314.
- Murra, John y López-Baralt, Mercedes [1996], *Las cartas de Arguedas*, Lima, PUCP: 363.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro [1996], *José María Arguedas: recuerdos de una amistad*, Lima, PUCP: 309.
- Pacheco, Víctor H. [2018], “Aníbal Quijano: episodios de lectura de Arguedas”, V. López Nájera, *De los poscolonial a la descolonización. Genealogías latinoamericanas*, UNAM, México.
- Pinilla, Carmen M. [2011], *Itinerarios epistolares. La amistad de José María Arguedas y Pierre Duviols en dieciséis cartas*, Lima, PUCP: 151.
- Quijano, Aníbal [1980], *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca Azul Editores: 119.
- [1988], *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Ediciones Sociedad y Política.
- [1988], *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Mosca Azul Editores.

- _____ [2000], “Colonialidad del Poder y clasificación social”, Edgardo Lander, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y ciencias sociales*, Clacso, México.
- _____ [2012], “El nudo arguediano”, *Centenario de José María Arguedas: Sociedad, nación y literatura*, Lima, Universidad Ricardo Palma, Editorial Universitaria.
- _____ [2014], “La vasta empresa narrativa de José María Arguedas”, Carmen M. Pinilla, *Todas las sangres cincuenta años después*, Lima, Ministerio de Cultura/ Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
- _____ [2020], *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, Buenos Aires/ Lima, Clacso/ UNMSM.
- Rivera, Silvia [2018], *Un mundo Ch’i xi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Rochabrún, Guillermo [2011], “¿He vivido en vano?” *La mesa redonda sobre Todas las sangres*, Lima, IEP-PUCP.
- Zavaleta, René [1977], “Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia (1932-1971)”, en Pablo González Casanova (Coordinador), *América Latina: Historia de medio siglo*, México, Siglo XXI.

CAPÍTULO 8. POÉTICA Y CANTO QUECHUA EN LAS URBES. REORIGINALIZACIÓN CULTURAL, VIOLENCIA DE GÉNERO Y BICENTENARIO

CAROLINA ORTIZ FERNÁNDEZ¹

Resumen

Este documento se centra en la poética de los pueblos originarios de Abya Yala, para tratar de conocer las raíces de nuestra rica y heterogénea tradición expresadas en la cotidianidad de la vida social y afectiva que no pudieron ser eliminadas por el proceso colonial, el Estado y los grupos dominantes. Se parte de la obra de Arguedas, quien se encargó de traducir los huaynos quechuas al castellano para mostrar la capacidad creadora, la sensibilidad y el lenguaje poético de los pueblos indígenas. Se apoya en diversos autores para mostrarnos la heterogeneidad cultural y estructural de la región. Finalmente, con la incorporación de la perspectiva de género, se identifica un proceso que desestructura el lenguaje y episteme dominante en diálogo y confrontación simbólica con los parámetros de una cultura, de un estado nación y estructura social hegemónica; que puede ser ubicado como un proceso de reoriginalización cultural, en términos de Quijano, a partir de la liberación de sentidos, la descolonialidad y despatriarcalización del imaginario y del conocimiento.

¹ Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Introducción

Vivimos una época de grandes transformaciones locales y globales que reconfiguran los entornos sociales, ecoterritoriales, la cultura y las individualidades. La poesía en lenguas originarias irrumpe con fuerza en nuestra América en el campo literario y sociocultural. En Perú, se siente sobre todo la poesía quechua a través de las voces poéticas de jóvenes, en particular, mujeres que se expresan en registros audiovisuales o mediante publicaciones impresas o virtuales de libros y revistas.

La poética de los pueblos originarios de nuestra Abya Yala/América constituye una de las raíces de nuestra rica y heterogénea tradición que se expresa en la cotidianidad de la vida social y afectiva, aun cuando durante el proceso colonial y en 200 años de vida republicana, el Estado y los grupos de poder económico y político han incentivado, de modo directo o indirecto, el genocidio y etnocidio de las poblaciones originarias y de sus prácticas culturales.

Entre las referencias previas a la tradición de los pueblos andinos tenemos al cronista, historiador, etnógrafo, dibujante, Felipe Guaman Poma de Ayala [1993], para quien las coplas, arawis, taquies, dichas durante las celebraciones, en las que participaban creativamente mujeres y varones, convivían con la música y la danza. Esta apreciación coincide con la experiencia vital y la visión de José María Arguedas [2014], quien a partir de ellas propone el concepto poema canción.

José María Arguedas no encontró poemas que expresaran mejor sus sentimientos que las canciones quechuas que había oído y cantado con los comuneros durante las fiestas de Ute'K y K'ochapata, en Lucanas, Ayacucho. Estos poemas/canciones eran huaynos alegres que invitaban al baile en las esquinas de la plaza. Durante las noches, acompañaba los cantos de las mujeres, de los jóvenes y peones en la hacienda Viseca. La cosecha del maíz era muy esperada, las mujeres y los hombres cantaban en coro, se acompañaban de guitarras, charangos y quenás. Los recogedores de maíz al tiempo que trabajaban cantaban alegremente. Durante la limpieza de la acequia grande que quedaba en la zona alta, los faeneros,

a decir de Arguedas, regresaban por la noche cantando y bailando en wifala, es decir, formando cadenas en las plazas y calles, los músicos encabezaban el pasacalle.

El maestro Arguedas se interesó por traducir huaynos quechuas al español con el objeto de demostrar la capacidad creadora, la sensibilidad y el lenguaje poético de los pueblos indígenas. Comprendió plenamente que lo que sobrevive de los pueblos es su capacidad creadora y que esta no es inferior a la de otros pueblos:

[...] como música y poesía [...] lo indígena no es inferior. Y el día en que la misma gente de la sierra, que se avergüenza todavía de lo indio, descubra en sí misma, las grandes posibilidades de creación de su espíritu indígena, ese día, seguro de sus propios valores, el pueblo mestizo e indio podrá demostrar definitivamente la equivalencia de su capacidad creadora con relación a lo europeo, que hoy lo desplaza y avergüenza [Arguedas, 2014: 17-18] .

En los últimos años, numerosos poetas indígenas y mestizos usan las lenguas maternas en coexistencia con el español que, en su diversidad peruana y afroindoamericana disloca la unidad del idioma impuesto y el monopolio de la escritura en español, dictados por las políticas monoculturales del Estado nación. Las lenguas indígenas contienen un patrimonio que evoca la heterogeneidad cultural y estructural de la región. Otra de las huellas de la poética quechua escrita se halla en los *Manuscritos de Huarochirí*, poema en prosa y manuscrito lírico testimonial escrito en runasimi pocos años después del violento encuentro, que fue recogido por un conjunto de ayudantes quechuas del padre Francisco de Ayala, quien aspiraba conocer las prácticas culturales de los habitantes de esta región, que se resistían a abandonarlas, con el objeto de realizar una efectiva extirpación de idolatrías. Este manuscrito constituye uno de los más importantes legados de la memoria indígena, junto a las crónicas de Felipe Guamán Poma de Ayala, y fue traducido al español por José María Arguedas en 1966 con el título de *Dioses y hombres de Huarochirí* [1975], y unos años

después por Gerald Taylor, con el título de *Ritos y tradiciones de Huarochirí* [1999].

Entre los libros contemporáneos dedicados al canto y poesía quechua, tenemos la valiosa y bella antología de los hermanos Rodrigo, Luis y Edwin Montoya [1987]. Esta es una obra excepcional en tanto que brinda un panorama de la poética quechua cantada en todas las regiones del país.

También se hallan las indagaciones de Carlos Huamán [2015] referente a los waynos, entendidos como poemas canción. Julio Noriega [2016a; 2016b] explora la lengua y la poesía quechua en Perú y Bolivia; Mauro Mamani [2017] indaga las categorías y discurso andino, Gonzalo Espino Relucé [2019] y Carolina Ortíz Fernández [2004, 2018] se ocupan de la poesía quechua contemporánea. Para Espino la poética quechua de los últimos años revela que se está produciendo un proceso de raptó de la escritura cuya propuesta poética se caracteriza por la irreverencia y una relectura de la tradición andina. Ortíz, por su parte, incorpora la perspectiva de género y encuentra que la poética quechua y kichwa contemporánea revelan un potencial fluido propio que desestructura el lenguaje y episteme dominante en diálogo y confrontación simbólica con los parámetros de una cultura, de un estado nación y estructura social hegemónica. En la actualidad, una de las tendencias de la poética quechua contemporánea, no misti, es la poesía escrita que se gesta desde la tradición cantada y bailada. Entre sus impulsoras está Renata Flores, Chasca Anka Ninahuaman, Irma Álvarez Ccosco, Niel Palomino Gonzales, Rubén Yucra Ccahuana y Cintia Vargas Limascca, entre otras. Este conjunto forma parte del área sur Ayacucho- Apurímac- Chanka y Cusco.

En esta ocasión, ante un canon que invisibiliza la creación y propuesta de las mujeres, exploro la poética quechua cantada y registrada en el video clip *Tijeras* de Renata Flores [2018]. ¿Cuáles son los elementos simbólicos y espacios temporales que la definen? ¿Se trata de una performance política y de reoriginalización cultural? Esta exploración nos aproximará a interpretar y comprender de manera dialógica y creativa las subjetividades en movimiento en un contexto de bicentenario, ya que es de crucial importancia

valorar las propuestas de la juventud en torno a su decisión de expresarse en la lengua materna, de manera especial en quechua, retomando con originalidad la valiosa tradición de los pueblos de nuestra América en diálogo abierto con el mundo. Me detendré en los enunciados y actos que permitan encontrar regularidades empíricas que abran vías y sentidos, comprendiendo que la tendencia a la reoriginalización cultural constituye una expresión de la descolonialidad del imaginario y del conocimiento, desde un sentir y pensar situado feminista en los Andes.

Hoy, si bien como ayer, las hijas e hijos de migrantes de las comunidades y pueblos quechuas que arriban a las urbes, suelen perder la lengua materna porque sus madres y padres evitan enseñarles, a fin de que no sean discriminados ni en la escuela ni en la vida cotidiana. Con todo, a pesar de cinco siglos de menosprecio, opresión y racismo institucional, el quechua no ha perdido vitalidad, sino que continúa vigente. La joven artista ayacuchana Renata Flores optó por aprender el idioma materno y a cantar en quechua waynos, pop, rap y melodías en fusión desde su etapa escolar en diversos registros, entre ellos el video clip. Otro tópico de su interés es el cuestionamiento a la violencia de género y a la violencia estructural en Perú y sobre todo en la región ayacuchana.

El estudio que planteamos se aborda a partir de la propuesta de Arguedas [1986] en la “Agonía de Rasu Niti”, en la situación específica del registro audiovisual *Tijeras*. La perspectiva de género permitirá situar y realizar una exploración de la experimentación corporal, sensorial y territorial en la configuración poética y registro audiovisual. Las epistemologías del sur, entre ellas la des/colonialidad simbólica y epistémica, permitirán explorar y dar cuenta del proceso de reoriginalización cultural, su relación con su posible cuestionamiento a la oficialidad canónica y patriarcal como componentes de lo real en su dimensión simbólica. Al explorar la configuración poética y al identificar la emisión de enunciación real, se explora la representación del sujeto quechua en su configuración identitaria.

La reoriginalización cultural ocurre mediante el código de la danza de tijeras, una expresión propia de la región comprendida

por Ayacucho, Apurímac y Huancavelica, en un acto comunicativo que interpela y desafía a los feminicidas, a la violencia de género institucional. Convoca y llama a las mujeres quechuas y a las de todos los grupos sociales, las llama a perder el miedo, a actuar sólidamente unidas y con sororidad.

A través de la voz poética cantada y cuerpos en movimiento entre la urbe y las áreas rurales se revela un potencial fluido propio en diálogo y confrontación con la cultura e institucionalidad oficial y la estructura social de un Estado nación circunscritos a un patrón global de poder moderno colonial y al orden sociosimbólico patriarcal.

Renata Flores

La joven cantautora, nacida en Ayacucho el 20 de marzo de 2001, es hija de los músicos Patricia Rivera y Milder Flores. Los dos integraron la agrupación “Paty y los caletas” [Chávez, 2019]. Su madre ha sido gestora y directora de la Academia de Música Formas y Sonidos dirigida a niñas, niños y jóvenes, y una de sus más grandes impulsoras en su formación. De niña, Renata Flores, escuchaba conversar a sus abuelos en quechua, le llamaba la atención los sonidos de los vocablos en el idioma materno, los sentía como conjuros dichos por los magos. Sus abuelos evitaron enseñarle a fin de que no fuera discriminada. Pero, en la región sureña existía ya un ambiente musical que ha contribuido a la revalorización de la lengua materna. En el hogar de la cantautora, no tardó en darse el diálogo referente a la creciente indiferencia de las y los jóvenes ante el quechua y sus expresiones propias, lo que la animó a cantar en el idioma ancestral.

En 1993, surgió en Ayacucho, Uchpa, la primera banda de rock y *blues* en quechua, gracias a la iniciativa de Fredy Ortíz, vocalista de la banda. *Uchpa*, que en quechua significa cenizas, hace alusión a la época de violencia en el Perú entre 1980 y 1992, en sus inicios hizo covers de *rock* clásico de la década de 1970 y la de 1980, más tarde, fusión de *rock blues* con huayno, jarawis, danza de tijeras, entre otras

expresiones musicales de los Andes; pero esto no supuso rockear los Andes sino andinizar el *rock*, como lo sostiene Marcos Maizel [2020]. Esta atmósfera sociocultural fue compartida en la casa de Renata Flores. La cantautora guarda una preferencia especial por “La casa del sol”, un cover de *The Animals*, su primera interpretación en runa simi, luego “The way you make me feel” de Michael Jackson, con una fusión entre el soul y la música afroperuana, estos videos se hicieron virales y hoy Renata Flores cuenta con una legión de seguidores. A los 16 años lanzó su primer single *Mirando la misma luna* (2018), cuya letra y música le pertenecen. La joven compone en quechua y su acompañamiento musical está formado de instrumentos andinos y sonido pop electrónico, pero sin perder las raíces. Los videos clips son grabados en paisajes abiertos entre ellos en el complejo arqueológico Wari o en Vilcashuaman.

El video clip Tijeras y la Danza de tijeras

Tijeras es el título del video clip musical dirigido por Gustavo Ramírez con la interpretación y producción musical de Renata Flores y Kayfex, que ha sido difundido por las redes sociales. El video pone de relieve la tradición cultural quechua al situar en escena la interpretación musical de la cantautora acompañada de una cuadrilla en código de la Danza de tijeras, de Ayacucho y el canto a ritmo de trap. Consideramos que el título tiene una doble implicación, por un lado, es un símbolo de recuperación y reinención del saber de la estética quechua; por el otro, un desafío a los feminicidas y al orden social patriarcal y neoliberal que los promueve. Para lograrlo, la protagonista se interpela a sí misma y a las mujeres violentadas, las invita a no callar, a vencer el miedo, a unirse solidariamente. De este modo, el canto quechua *Tijeras*, en código de la danza de tijeras, constituye un acto de resistencia de descolonialidad simbólica del poder y de cuestionamiento al orden sociosimbólico patriarcal.

La Danza de tijeras

Como sabemos, la danza de tijeras es una expresión cultural en los departamentos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica. Sus orígenes parecen remontarse al Taki Onqoy como expresión de resistencia de la población originaria a la opresión colonial. Si bien, parte de la vestimenta y los instrumentos empleados en la Danza de tijeras proceden de Europa, han sido reoriginalizados a partir de la cosmovisión/episteme quechua.

Hasta hace algunos años, los *danzaq* eran exclusivamente varones, hoy se puede apreciar el incremento de mujeres danzaq; lo que nos permite considerar que el título *Tijeras* también alude a corte y ruptura con los estereotipos de feminidad y masculinidad, dado que en la performance intervienen mujeres que asumen la desobediencia del orden sociosimbólico patriarcal.

La Danza de tijeras, en la década de 1960 del siglo xx, constituía un ritual indígena en el que el danzaq, un ser con sabiduría habitado por los wamanis o seres vitales de la Pachamama era un mediador entre los humanos y el cosmos [Arguedas, 1986]. El maestro danzaq, muy respetado por los runas, recibía los dones de los seres que lo habitaban y debía transmitir su saber a sus discípulos. Era, pues, un símbolo de resistencia y de lucha entre la vida y la muerte.

De manera semejante, el violista y etnomusicólogo Manuel Arce Sotelo [2015], encontró en la región Ayacucho, Apurímac y Huancavelica que la Danza de tijeras continuaba siendo, a fines del siglo xx e inicios del siglo xxi, un ritual religioso de las comunidades campesinas. Un acto de ofrenda a las divinidades andinas en la búsqueda de lograr, por ejemplo, un buen año agrícola, un danzaq recibía una formación espiritual, el maestro transmitía a sus discípulos la sabiduría de los secretos de la naturaleza, el respeto a los wamanis, a los apus, a la Pachamama y al prójimo. Los grandes yachay sabían curar enfermedades y predecir el futuro, por lo que los conocimientos que adquirirían sus pupilos no eran solo musicales ni solo coreográficos.

La transformación de las áreas rurales y los procesos de migración y urbanización propiciaron inevitables cambios en la Danza

de tijeras. De ser un ritual ha pasado a ser una manifestación por la que el público paga en contextos de fiestas patronales, festivales, competencias o para efectuar actos de solidaridad. En la ciudad, los aprendices ya no pasan por el proceso de iniciación ritual y formación con el acompañamiento de un maestro, ya que suelen imitar lo que ven a través de diversos registros tecnológicos entre ellos internet o, también, suelen aprender la danza en las escuelas. Arce, además, da cuenta de las clases de coreografía en algunos parques de los barrios de Lima. Estos cambios que vienen ocurriendo permiten sostener, de acuerdo con Arguedas [2014] y Cinthia Durán [2017], que el acto de resistencia no radica en preservar una identidad esencializada o un pasado idealizado, sino en la capacidad de autodeterminación y reinención de las comunidades.

Racismo, el patrón epistemológico dominante y la reoriginalización cultural

Lo que viene ocurriendo en los últimos años es un proceso de “reoriginalización cultural” [Quijano, 1991], en tanto viene dándose la recreación de la cultura quechua en las urbes, a partir de la liberación de sentidos y la descolonialidad del imaginario y del conocimiento, como lo hemos expresado en trabajos anteriores [Ortíz, 2004]. El video clip *Tijeras*, al estructurarse según el código y la estructura histórica de la Danza de tijeras, contribuye a liberar saberes y sentires que habían intentado destruirse a través de las políticas racializadas de las instituciones, las relaciones sociales y mecanismos de dominación societal, no solo durante la colonia, sino a lo largo de 200 años de vida republicana. La cantautora Renata Flores y la cuadrilla que la acompaña contribuyen a resquebrajar el patrón epistemológico y estético dominante y contribuyen a la quechuización de las urbes y las redes virtuales.

Si bien las instituciones de saber y los medios de comunicación obligaron a la población a avergonzarse de lo propio y a mirarse con ojos ajenos, imitando y venerando una realidad distinta, a lo largo de la historia, la resistencia no ha cesado, los grupos sociales

aprendieron a dar significado y sentidos nuevos a las imágenes y símbolos ajenos, han aprendido a resemantizarlos, a subvertirlos, a transformarlos y a reoriginalizarlos. Vale precisar que cuando las elites, que dirigen las instituciones de los Estado nación y el mercado, sienten el riesgo de perder sus privilegios, inmediatamente tratan de cooptar todo movimiento para detener o reorientar su impronta emancipadora. En relación con las lenguas maternas, el gobierno del general Velasco Alvarado emitió un decreto ley que promulgó el quechua como segunda lengua oficial. Sin embargo, las instituciones educativas y los medios de comunicación continuaron con la aplicación de políticas monoculturales. Con todo, el quechua y el conjunto de lenguas existentes en el país, 48 en total, han resistido a morir, se mantienen en los rituales, en los cantos y fiestas.

Para Renata Flores, el quechua permite expresarse desde lo más profundo del corazón, así el concepto *sunqullay* (gracias) es una expresión respetuosa y amorosa que se dice con gran sentimiento [Muguerza, 2020], por lo que es la palabra que ella tatuaría en los labios de todo el mundo a fin de conseguir un cambio positivo en la sociedad.

Las prácticas culturales de los pueblos originarios han continuado ejerciéndose de manera casi clandestina en el seno de la familia, en las redes de parentesco, en los rituales y en las comunidades. La población aprendió a supervivir simulando admitir “la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y previo universo de subjetividad” [Quijano, 1991]. Hoy, la realidad es distinta, hay un cambio drástico motivado por varios factores, entre ellos la emergencia de los pueblos y nacionalidades indígenas a partir del v centenario que se cumplió en 1992 y que continúan dejando grandes estelas junto a los procesos migratorios en toda nuestra América /Abya Yala y a la conquista del derecho a la educación por los sectores populares.

Video clip Tijeras

Con la imagen de una joven violentada en primer plano, representada por la cantautora, se inicia el video clip *Tijeras*. La atmósfera gris y brumosa de esta imagen alterna con otra más iluminada y colorida de la joven, en ella destaca el atuendo de una Danzante de tijeras. Se siente el brío de Ayfa de la Cruz en el arpa y Fany de la Cruz en el violín. El canto a ritmo de trap de Renata Flores emerge sin desmerecer la melodía de la Danza de tijeras. La danza se sostiene rotunda y bella, le da fortaleza y *camac* (energía) a la interpretación de Flores. La cuadrilla acompaña y se solidariza con la joven violentada. Luego, circulan imágenes a modo de pasacalle y manifestación por las calles de la ciudad de Huamanga. Sobresale una banderola con el lema: “Unidas por la justicia”. El pasacalle es encabezado por jóvenes mujeres, estas imágenes alternan con la madre y abuela (*awichakuna*) en una región golpeada por la violencia estructural, la violencia política entre 1980-1992 y el alto índice de la violencia de género que, según el Observatorio Regional de Ayacucho, entre 2017 y agosto de 2021, llegó a 19 304 casos atendidos por los Centros de Emergencia Mujer. La solidaridad configurada en el video fortalece un nosotros / *ñuqanchiq*.

Estructura y unidades espacio temporales del video clip Tijeras

Las unidades espacio temporales del video clip están configurados a partir de la estructura básica de la Danza de tijeras. Siguiendo a José María Arguedas, es posible precisar que comprende tres de las cuatro secuencias que precisa en *La agonía de Rasu Ñiti* (1986): *Jaykuy* (la entrada), *Waqtay* (la lucha), *Yawar mayu* (río de sangre).

Primera secuencia: Jaykuy (la entrada).
Unidad espacio temporal: el dilema
en que se encuentra el personaje protagónico

A través de la alternancia de dos imágenes en primer plano, la primera, de la joven violentada y la segunda de ella misma, pero con un ánimo distinto, se plantea la unidad espacio temporal constituida por el dilema en que se encuentra la actante protagónico. Los acordes de la Danza de tijeras, con el acompañamiento de la cuadrilla logran superar el dilema. La voz de dos hojas de metal en forma de tijeras que la danzaq blande en su mano derecha vibran vivamente y logran transmitir su energía como una fuerza centrífuga, acompañada por Ayfa de la Cruz en el arpa, Fany de la Cruz en el violín y la warmi danzaq Johana Amao Castro, cuyo nombre en quechua es Qori Chakicha. Esta *performance* ocurre en un espacio y tiempo que cruza los umbrales de las áreas rurales y urbanas del sur del Perú en 2018, época en que ocurren numerosos y dolorosos casos de violencia de género.

Lo novedoso de esta cuadrilla es la incorporación del canto quechua a ritmo de trap, compuesto por versos breves, directos y concisos. Como sabemos, el trap es de origen popular norteamericano y suele denunciar en su letra la violencia en las calles. El poema canción en quechua se compone de 37 versos. En la primera estrofa, en presente y primera persona, la protagonista que sufre la violencia de género confiesa su temor y al mismo tiempo su deseo de hablar a pesar de sentir una atmósfera social adversa que se niega a escuchar:

<i>Manan pipas qawanchu manan imatapas</i>	Nadie mira nada No puedo hablar, quiero hablar
<i>Atinichu ruwayta, rimayta munani</i>	Con mucha bulla, la gente
<i>Qhaparispami, tukuy runa</i>	Nadie escucha lo que digo
<i>Manan uyarikunchu rimasqayta</i>	Entonces digo: gritaré
<i>Qinaspa nini: qhaparisaqmi</i>	

La joven, en primer plano, viste un traje oscuro y se encuentra rodeada de un paisaje brumoso que oprime su espíritu, se asocia así el estado de ánimo de la joven violentada con el ambiente nebuloso del paisaje natural. La primera persona y el tiempo presente con la que se da comienzo al canto: “No puedo hablar, quiero hablar” alterna con otra imagen de ella misma portando el traje colorido de warmi danzaq, en un espacio abierto con cálida iluminación. De este modo se configura el desdoblamiento del yo en un tú que se interpela a sí misma, revelando el conflicto que sufren las mujeres violentadas, entre el deseo de hablar y el temor a pronunciarse. La energía/fortaleza o, mejor, camaq de la warmi danzaq cantante, que lleva parte de los atuendos de las danzantes de tijeras, en esta ocasión su colorida montera, la falda con espejitos y también la claridad del día, dan tonadas de luz, acompañada por los ritmos de la arpista, de la violinista y la luminosidad de la Pachamama.

En este contrapunto, entre el deseo de vencer la sumisión, el silencio y la indiferencia de la gente que no escucha, y el miedo a pronunciarse, entran a batallar los seres humanos y no humanos.

Segunda Secuencia: Waqtay (la lucha).
Unidad espacio temporal: pasacalle
de sororidad, acción y performance

El acompañamiento del arpa y el violín en tonadas de congoja que José María Arguedas llama *jaykuy* (entrada), continúa sosteniéndose en los versos de las dos siguientes estrofas que fluctúan entre el callar y el pronunciarse a gritos para ser escuchada. Es entonces que un grupo de mujeres se unen en pasacalle/marcha en las calles de Ayacucho, en los que se conjugan los paisajes urbanos con el paisaje rural, fluctúan también los claroscuros. Si no se logra ser escuchada ni tampoco la respuesta pública de la sociedad y el estado: “*Manan pipas hawanchu / si nadie mira [...] Manan uyarinkuchu rimasqayta/ si nadie escucha*” no queda otra que pronunciarse sin cansarse y gritar a los cuatro vientos, gritar con toda energía.

Los verbos *qapariy* (gritar), *rimay* (hablar), *qaway* (mirar), *upallay* (callar), *niy* (decir), *uyariy* (escuchar) expresan actos/*performances* y procesos que afectan a las personas y colectivos. El recurso de la anáfora *Uyariy nisqayki / Uyariy nisqayki* reitera el acto ilocutivo de llamar a la acción:

<i>Uyariy nisqayki</i>	Escucha y te diré
<i>Qawani qanayman tutapi kasqaypi</i>	Miro, estando arriba en la oscuridad
<i>Qawani achkita qinaptin uyarini</i>	Miro la luz, entonces escucho
<i>Qatiy nisqanta</i>	Sigue - dice
<i>Manan pipas hawanchu</i>	Nadie mira
<i>Manan imatapas atinichu ruwayta</i>	No puedo hacer nada
<i>rimayta munani</i>	Quiero hablar
<i>Qhaporispanmi, tukuy runa</i>	Con mucha bulla
<i>Manan uyarinkuchu rimasqayta</i>	Nadie escucha lo que digo
<i>Qinaspa nini: qhaporisaqmi tukuy</i>	Entonces digo: gritaré con todas mis
<i>kallpaywan</i>	fuerzas “¿Qué?”
<i>Ima?</i>	Nadie mira nada
<i>Manan pipas qawanchu manan</i>	No puedo hablar, quiero hablar
<i>imatapas</i>	Con mucha bulla, la gente
<i>Atinichu ruwayta, rimayta munani</i>	Nadie escucha lo que digo
<i>Qhaporispanmi, tukuy runa</i>	Entonces digo: gritaré [Flores, 2018]
<i>Manan uyarikunchu rimasqayta</i>	
<i>Qinaspa nini: qhaporisaqmi</i>	

*Tercera Secuencia: Yawar mayu (río de sangre).
Unidad espacio temporal: yo poético colectivo
ñuqanchiq/nosotros vencemos el miedo,
desafía la muerte y el orden social patriarcal*

La mujer violentada no está sola. La solidaridad de la población y la sororidad de sus acompañantes abre el paso de tonadas de *yawar mayu* que desafían la muerte y al contexto social que la sostiene. El arpa y las tijeras siguen el movimiento de la cantante y de la *warmi danzaq*, vibran las cuerdas y se intensifica la hondura y fuerza de la melodía. Se siente la voz de las tijeras, la *warmi danzaq* se eleva y vuelve a tierra. La sujeto/actante de enunciación y las mujeres integrantes del pasacalle se pronuncian con el cuerpo y con la voz. Circulan imágenes de la madre, de la abuela, de la niña; el yo poético se torna en *ñuqanchiq /nosotros* que espera ser escuchado por los *runakuna*.

Finaliza el canto con una penúltima estrofa en castellano, que interpela a la población no quechua y desafía a los representantes del orden social patriarcal: “Mírame, ahora soy más fuerte/ Mírame, ya no tengo miedo/ Ahora sí, tengo esperanza”.

Concluye con un verso nuevamente en quechua: *Warmikuna quñusqa kasun* (mujeres estemos unidas). El yo poético *ñuqanchiq* vence el miedo y se abren tonadas de esperanza.

<i>Icha qapariyta sumaqta takisqa</i>	Tal vez mi grito lo cante lindo
<i>Chaynatan uyariñaku runakuna</i>	Y así escuche la gente
<i>Llakisqa qawani aswan nanayta</i>	Miro con tristeza, tanto dolor
<i>Lulla runakuna</i>	Gente mentirosa
<i>Manan allinta ruaspa</i>	No hace bien
<i>Ñuqanchiq quykunchik</i>	Nosotros les dimos el poder
<i>atiy ruasqayninta</i>	
<i>Waytata rantispa?</i>	¿Comprando flores?
<i>Uyariy nisqayki</i>	
<i>Uyariy nisqayki</i>	Escucha y te diré
<i>Manchakuychu rimayta</i>	Escucha y te diré
<i>Manchakuychu rimayta</i>	No tengas miedo de hablar
<i>Mírame, ahora soy más fuerte</i>	No tengas miedo de hablar
<i>Mírame, ya no tengo miedo</i>	
<i>Ahora sí, tengo esperanza</i>	Mírame, ahora soy más fuerte
<i>Warmikuna... quñusqa kasun</i>	Mírame, ya no tengo miedo
[Flores, 2018]	Ahora sí, tengo esperanza
	Mujeres estemos unidas
	[Flores, 2018]

Conclusiones preliminares

Lo que sobrevive de los pueblos es su capacidad creadora, la danza de tijeras es una expresión de ello. La joven cantautora Renata Flores y el colectivo que la acompaña revelan las grandes posibilidades de esta creación artística.

La emisión del video clip *Tijeras*, si bien surge a iniciativa de la cantautora, es una producción colectiva. Su proceso de producción emerge en las urbes, sin desintegrarse de su origen runa, a través de la enunciación quechua, desde una visión desracializada, de género y feminista que clama la solidaridad de la población y la sororidad, entendida ésta como el apoyo mutuo entre mujeres, con el objeto de lograr un *ñuqanchiq* (nosotras) que espera sea escuchado por los runakuna y por la población no quechua a fin de desafiar juntos la muerte, la violencia de género y a las instituciones del orden social patriarcal. El yo poético *ñuqanchiq*, al lograr, en la creación simbólica, la sororidad, vence el miedo y abre tonadas de esperanza al desafiar al poder en la dimensión simbólica.

El video clip, al estructurarse a partir de la danza de tijeras, incorpora y se nutre de la vitalidad o, mejor, *cámac* (energía) de esta bella expresión artística del sur del país que en las últimas décadas toma las urbes, lo que fortalece el espíritu colectivo *ñucanchiq* (nosotros), y contribuye a agrietar la unidad del idioma y cultura eurocéntrica impuestas por las políticas monoculturales y patriarcales del Estado nación.

La lengua materna y la danza recreadas por las y los hijos de migrantes andinos en las urbes contienen un patrimonio que evoca los saberes que quisieron destruirse, la heterogeneidad cultural y estructural de nuestra región.

La interpretación de *Tijeras*, a ritmo de trap, no subordina la estructura histórica de la danza al género que viene del hip hop, sino a la inversa. La danza de tijeras se abre y continúa vital, por lo que no se trata de una obra indigenista ni híbrida, sino de reoriginalización cultural configurada desde la visión quechuaruna y feminista andina.

El proceso de reoriginalización cultural parte de una alteración en el orden establecido de las cosas. En este caso, se altera el ritmo del trap, de la danza de tijeras y los estereotipos de feminidad a fin de crear algo distinto, pero con una medular raíz materna. La vitalidad de aquello que ha sido negado o menospreciado le otorga un sentido de originalidad. Lo que coadyuva a liberar saberes y sentires que habían intentado destruirse a través de las políticas racializadas y patriarcales de las instituciones, de las relaciones sociales, imaginarios y mecanismos de dominación societal, a lo largo de 200 años de vida republicana.

Hoy, en tiempos de bicentenario, la cantautora Renata Flores se propone continuar con la vitalidad de su poética y canto quechua a fin de fortalecer, sin miedo, un *ñucanchiq* que logre mirarse con ojos propios y afronte, en mejores condiciones, la violencia estructural, la violencia de género, el racismo, las desigualdades y patriarcado institucionalizados y, al mismo tiempo, propiciar la reconexión de la juventud con todo aquello que aprendió a menospreciar; entendiendo que el acto de resistencia y de reoriginalización cultural no radica en preservar una identidad esencializada o un pasado idealizado, sino en la idoneidad de la autodeterminación y reinención de las comunidades.

Por los motivos indicados, el video clip *Tijeras* contribuye a generar, en la dimensión simbólica, procesos de descolonialidad y despatriarcalización del imaginario y del conocimiento.

REFERENCIAS

- Arce, Manuel [2015], *Danza de las Tijeras y Violín de Lucanas*, Lima, IFEA, Instituto de Etnomusicología de la PUCP. Recuperado de <<https://books.openedition.org/ifea/7102>>.
- Arguedas, José M. [1975], “Introducción”, en José M. Arguedas, *Dioses y Hombres de Huarochirí*, Lima, Perú, Siglo XXI Editores.
- [1986], “La agonía de Rasu Ñiti”, en *Diamantes y perlas. La agonía de Rasu Ñiti, el sueño del pongo, cuentos olvidados*, Lima, Editorial Horizonte.
- [2014], “Ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo”, en *Canto quechua. Con un ensayo sobre la capacidad de creación artística del pueblo indio y mestizo*, Lima, Editorial Horizonte.
- Chávez, Rosa [2019], “Renata Flores, la voz quechua del pop”, en *Vice.com*. Recuperado de <<https://www.vice.com/es/article/ne84bg/renata-flores-la-voz-quechua-del-pop>>.
- Durán, Cinthia [2017], “La Danza de las Tijeras Continuidad Dinámica y Reivindicación de la Identidad Indígena Andina (Dance of the Scissors Dynamic Continuity and Reclamation of Andean Indigenous Identity)”, *Independent Study Project (ISP)*. Recuperado de <https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2734>.
- Espino, Gonzalo [2019], “La poesía quechua: rapto de la escritura y corpus contemporáneo (siglos XX y XXI)”, *Investigaciones sociales*, UNMSM, 22(41): 289-300.
- Flores, Renata [2018], *Tijeras* (video clip), producción: Renata Flores y Kayfex. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=VQUrV_v7OK8, 10 marzo de 2021>.
- Guaman Poma de Ayala, Felipe [1993], *Nueva corónica y buen gobierno, tomo 3*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Huamán, Carlos [2015], *Urpischallay, Transfiguraciones poéticas, memoria y cultura popular en el wayno*, Lima, Ediciones Altazor.

- Maizel, Marcos [2020], “UCHPA, grupo de rock y blues en quechua, ofrecerá concierto streaming live”, en *La República*. Recuperado de <<https://lc.cx/aH612I>>.
- Mamani, Mauro [2017], *Sitio de la tierra. Antología del vanguardismo literario andino*, Lima, Fondo de Cultura Económica.
- Montoya, Edwin, Rodrigo Montoya y Luis Montoya [1987], *La Sangre de los Cerros. Urqkunapa Yawarnin. (Antología de la poesía quechua que se canta en el Perú)*, Lima, CEPES / Mosca Azul Editores / Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Muguerza, Mario [2020], “Esta cantante peruana reivindica el quechua a través de la música”, en *Vogue*. Recuperado de <<https://goo.su/nQJDX>>.
- Noriega Julio [2016a], *Poesía quechua en el Perú. Antología*, Cusco, Ministerio de Cultura-Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
- _____ [2016b], *Poesía quechua en Bolivia. Antología*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Pakarina Ediciones.
- Observatorio Regional Ayacucho [2021], *Observatorio Regional Ayacucho de la Violencia contra las mujeres y los integrantes del grupo familiar*.
- Ortiz, Carolina [2004], *Procesos de descolonización del imaginario y del conocimiento en América Latina. Poéticas de la violencia y de la crisis*, Lima, Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____ [2008], “Poesía “indígena” contemporánea y gestión cultural”, en *Revista Hueso húmero*, Lima, Mosca Azul Editores.
- _____ [2018], “Diferencia sexual y epistémica en CHASKASCHAY de Ch’aska Eugenia Anka Ninawaman. Poética quechua runa contemporánea”, en *Pacarina del Sur*, enero-marzo, (34).
- Palomino Gonzáles, Niel [2020], “El gran aire de las palabras”, en *Encuentro de Poesía Intercultural* [video]. Recuperado de <<https://www.youtube.com/watch?v=d1Mpj9DTGeE>>.

- Quijano, Aníbal [1991], “Colonialidad y modernidad/racionalidad”,
Perú indígena 13(29): 11-20.
- Taylor, Gerald [1999], “Introducción”, *Ritos y tradiciones de Huarochirí*, Lima, IEP/IFEA.

CAPITULO 9. EL DERECHO COMO TECNOLOGÍA DE PODER: DIÁLOGO CRUZADO ENTRE ANÍBAL QUIJANO Y MICHEL FOUCAULT EN TORNO A LA SUBJETIVACIÓN

DANIEL ARBOLEDA¹

Resumen

Aníbal Quijano sostiene que en el despliegue del patrón mundial de poder capitalista se han ido desarrollando una serie de identidades societales y geoculturales fundadas en el eurocentrismo. Cinco son los ámbitos de existencia social en los cuales se lleva a cabo la disputa por el poder en este paradigma: el trabajo, la naturaleza, el sexo, la subjetividad y la autoridad. Es en estos dos últimos aspectos que el presente artículo examina el rol que desempeña el derecho como “tecnología de poder”, según los términos de Michel Foucault. Conjugando a las propuestas de ambos pensadores, el autor explora el modo en el cual el derecho funciona como una tecnología que construye subjetividades. Para ello se parte del ámbito de los derechos humanos y, en particular, en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos (SIDH), una entidad regional que se ha erigido en los últimos años como un referente en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos por la adopción de criterios jurisprudenciales innovadores

¹ Doctorante en Aix-Marseille Université.

Introducción

Este artículo propone un diálogo cruzado entre Aníbal Quijano y Michel Foucault en torno a la temática del poder. Se argumenta que las perspectivas de ambos intelectuales, a pesar de un locus de enunciación particular, son complementarias. Partiendo de las tipologías del poder distinguidas por Michel Foucault, veremos el rol del derecho en el ejercicio del poder y, seguidamente, los análisis de Aníbal Quijano arrojarán luz sobre los puntos ciegos develados por la colonialidad del poder. Para estudiar cómo el poder se ejerce a través del derecho mediante la formación de subjetividades nuestro campo empírico será la Corte Interamericana de Derechos Humanos (Corte IDH) y sus desarrollos jurisprudenciales en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas.

Los aportes de Foucault

La teoría foucaultiana se ha erigido en uno de los elementos centrales de la crítica de sociedades contemporáneas. El cariz crítico de sus trabajos respecto a la modernidad occidental y el humanismo europeo, junto a la introducción de conceptos tales como el “discurso” o “biopoder” hacen de él un autor clave en las ciencias sociales. Estos elementos convergen, precisamente, en su conceptualización del poder, noción clave de su obra. Aunque no es posible encasillar a Foucault en una corriente teórica específica, el apogeo de su carrera académica se dio en el seno del movimiento estructuralista. Más tarde, Foucault se erigiría en faro de lo que se denominaría movimiento posestructuralista, que algunos denominarían también posmodernismo. El ánimo taxidérmico de algunos académicos han asignado a Michel Foucault, junto con otros intelectuales franceses, en lo que se denomina como *French Theory*, perspectiva controversial desde sus orígenes hasta la actua-

lidad.² Si bien las etiquetas homogeneizadoras son incapaces de dar cuenta de la vastedad de los trabajos de Foucault, es posible identificar en sus obras una actitud de sospecha heredada de la filosofía de Friedrich Nietzsche [Foucault, 1967]. Esta actitud se ve reflejada respecto a las teorías por aquel entonces formuladas en torno a la noción de “poder”, que será objeto de estudio privilegiado para Foucault.

En *Vigilar y castigar* (publicado en 1975), Foucault describe la tipología de castigos practicados en Occidente desde la Edad Media hasta el siglo XIX. En esta investigación se buscaba caracterizar las tecnologías de poder, estableciendo un nexo entre los tipos de castigo y la naturaleza del poder ejercido. Inicialmente se identifica el poder soberano, aquel que busca vengar y atemorizar mediante la aplicación del castigo en público. A continuación, emerge un poder disciplinario basado en el confinamiento institucional. Esta mutación, lejos de ser un paso hacia la humanización del castigo, es vista por Foucault como una manera más austera y expedita de ejercer el poder. No se trataba ya del ejercicio del poder por el soberano, sino de un castigo propugnado en pos de la sociedad. En esta mutación surgen un conjunto de instituciones estatales –hospitales psiquiátricos, prisiones, asilos– cuyo propósito sería expandir la nueva economía del poder. Estas instituciones, guiadas por las mismas premisas de un panóptico, sitúan al individuo en una posición de sujeción constante, en la que es observado sin saber exactamente quién lo observa ni cuándo lo hace. El sujeto se vería así abocado a regular su comportamiento de manera espontánea, haciendo redundante el ejercicio de la coacción para la modificación de su conducta. Dada la polivalencia de esta estructura panóptica, su aplicabilidad es variada y puede reproducirse en otros ámbitos, tales como las escuelas o las fábricas. En este contexto el

² Las controversias en torno a la *French Theory* [Cusset, 2005] datan ya de su temprano desarrollo. Alan Sokal ya suscitó la polémica en 1996 y James Lindsay, Helen Pluckrose, y Peter Boghossian continuaron su legado en 2020, enviando –y publicando exitosamente– artículos viciados a revistas académicas en el ámbito de estudios de género y estudios queer.

poder se torna difuso y no se sitúa ya en una única entidad soberana, la disciplina no se manifiesta únicamente en el castigo, sino en la regulación de conductas —a través de horarios, rutinas y otros rituales—. Se tiende a la uniformización y se utiliza, como fundamento para ello, a disciplinas tales como la sociología, la antropología o la economía. De este modo, el poder queda inextricablemente ligado al saber [Foucault 1975b: 34]. En el paradigma disciplinario que se dibuja en el siglo XIX, Foucault relega el derecho a un rol secundario en el que “la prisión no es la hija de las leyes”, sino que las leyes están subordinadas a la prisión [Foucault 1975b: 314] y es el derecho un mero resultado de las relaciones de poder. Por ende, no es posible designar a un depositario único del poder, por lo que la autoridad deja de ejercerse de manera vertical. El poder no se situaría ya en el Estado, ni en un individuo, ni en una clase dominante de manera exclusiva [Deleuze, 1986: 77].

Continuando con su estudio del poder, Foucault centra su análisis en el cuerpo y la subjetividad. En *Historia de la sexualidad* [1976] Foucault busca elaborar una crítica del modo en el que las sociedades modernas controlan a la población a través de la sanción de saberes y las prácticas de las ciencias sociales. Foucault no concibe la sexualidad como algo natural, sino como el resultado de un sistema de discursos y prácticas cada vez más intrusivas en el ámbito privado [Sarup, 1993: 70]. En este trabajo se refuta la tesis de la represión en la que el poder prohíbe el discurso en torno a la sexualidad. Al contrario, para Foucault el poder tiene una faceta productiva que interpela a la enunciación de la sexualidad [Foucault, 1976: 209]. Por ende, cuando un individuo trata de definir su verdad interior, está utilizando los términos del poder. Este pasa a ejercerse de manera más sutil e intrusiva, haciendo de la subjetividad un campo de batalla contra el poder.

El mismo año de la publicación de estos trabajos Foucault impartió el curso “Hay que defender la sociedad” [1975a] en el Collège de France. En él desarrolló un concepto de plena vigencia en la actualidad, el biopoder, que define como “el conjunto de mecanismos mediante los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales va a poder entrar

en el interior de una política [...] de una estrategia general de poder” [Foucault, 2004a: 3]. Esta modalidad del poder emerge en los siglos XVIII y XIX, en los que la población deja de ser un problema médico para convertirse en un problema administrativo. El biopoder muta en el siglo XX y el énfasis se hace en la gubernamentalidad, que busca producir realidades en coherencia con su lógica interna, articulada en torno a la competencia. Así, el Estado, lejos de quedar relegado, adquiere un nuevo rol protagónico que consiste en favorecer el mercado y la competencia [Foucault, 2004b]. Este paradigma neoliberal no se basa ya en la uniformización, se busca la heterogeneidad, pues la diversidad aumentaría la oferta y la demanda. Esta lógica busca permear todas las facetas del ser humano haciendo de este un *homo economicus* [McMahon, 2015].

El análisis de los mecanismos de poder de Foucault dista de ser una teoría general sobre lo que es el poder. En sus propias palabras “no es ni una parte, ni un comienzo”. El objeto de su investigación es “saber por dónde pasa, cómo pasa, entre quiénes, de qué punto a qué punto, según qué procedimientos o con qué efectos” [Foucault, 2004a: 3]. Los ecos que hoy resuenan de las tecnologías del poder reconocidas por Foucault no significan que actualmente nos hallemos inmersos en un tipo de poder enunciado en sus trabajos. El poder debe ser aprehendido en su contingencia y para ello las herramientas que nos brinda el filósofo/historiador francés son de suma importancia. A estas, además, es preciso sumar *perspectivas otras* capaces de arrojar luz sobre aristas del poder que pueden haber permanecido ocultas. Es por ello que a continuación ahondaremos en una nueva dimensión del poder abordada desde una perspectiva descolonial.

El poder en perspectiva descolonial

En la primera década del siglo XXI surgió el grupo Modernidad/Colonialidad (MC), un programa de investigación que intervino en el debate de las ciencias sociales con la propuesta de formular un *paradigma otro* [Escobar 2007]. Desde la periferia latinoamericana

y aglutinando múltiples ramas de estudios, uno de sus principales elementos caracterizadores radica en el estudio y reconocimiento del conocimiento de los grupos sociales explotados y oprimidos y de su praxis política. Sus enfoques buscan escapar de las grandes narrativas de la modernidad y así alejarse de una historia lineal de paradigmas [Restrepo y Rojas, 2010: 20]. La grilla analítica del mc puede resumirse brevemente en los siguientes puntos: la ubicación de la Conquista de América en 1492 como punto de partida de la modernidad; la consideración del colonialismo como constitutivo del sistema-mundo capitalista; el estudio de la modernidad como un fenómeno global y no meramente europeo; la ubicación del eurocentrismo como eje estructurador del conocimiento moderno; y la identificación de la dominación del “otro” y la subalternización del conocimiento [Escobar, 2007: 184]. El programa de investigación del mc busca, en definitiva, “explicar la dinámica del eurocentrismo en la conformación de la modernidad y los intentos de trascenderla” [Escobar, 2007: 189].

En la formulación bicéfala “modernidad/colonialidad”³ se condensan dos elementos subyacentes, la retórica salvacionista de la modernidad y la lógica opresiva de la colonialidad [Mignolo, 2008: 50]. Mientras que la retórica de la modernidad se menciona y celebra constantemente (por ejemplo, el desarrollo), la lógica de la colonialidad se silencia o se utiliza para nombrar los problemas (por ejemplo, la pobreza) que debe resolver la modernidad [Mignolo, 2011: xviii]. Este último elemento —la colonialidad— se diferencia del colonialismo en que ya no se trata del sistema formal de dominación política, sino de la estructura de poder colonial específica que sigue existiendo como *vestigio* de la administración colonial [Quijano, 2007]. Abarca situaciones de opresión/explotación cultural, política, sexual, espiritual, epistémica y económica

³ La barra “/” entre los dos términos tiene una función ambivalente, que los une y separa al mismo tiempo. Esta “morada invisible” indica que la colonialidad es consustancial a la modernidad. O, por utilizar la formulación de la obra de Walter Mignolo, la colonialidad es la cara oculta (2008) o el lado más oscuro de la modernidad (2011).

de los grupos racializados/étnicos subordinados por parte de los grupos racializados/étnicos dominantes con o sin la existencia de administraciones coloniales [Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2007]. Así, la colonialidad se manifiesta en varias esferas, entre las que destaca el ejercicio del poder. A partir de la conquista de lo que hoy se conoce como América, Aníbal Quijano muestra cómo la expansión del diseño europeo como diseño global implicó una reidentificación histórica de todas las regiones y poblaciones del planeta en torno a la idea de raza y las formas de producción y trabajo [Quijano, 2000]. América se convierte así en un *Nuevo* —otro— mundo. Esta colonialidad del poder, lejos de limitarse a un periodo histórico preciso o a una delimitación geográfica, tiene efectos a largo plazo y a escala mundial mediante la colonización de las perspectivas cognitivas. Por tanto, la dominación no se circunscribe a la dimensión económica o política; también está presente en el conocimiento a través de la colonización del imaginario de los “otros”. La colonialidad constituye así un “nudo histórico” en el que concurren varias capas, como la colonialidad del conocimiento [Quijano, 1999; Lander, 2000], la colonialidad del ser [Maldonado-Torres, 2007] o la colonialidad del género [Lugones 2007, 2008, 2010].

Desde una perspectiva descolonial, se analiza y cuestiona la “lógica de la colonialidad” [Mignolo, 2011: 11], es decir, los elementos que han contribuido a que la modernidad sea vista como la única perspectiva en el horizonte de los posibles. De ello se desprende que el diseño global impuesto no sería más que el resultado de una historia particular: la de Europa. Por lo tanto, es posible vislumbrar otras opciones a la totalidad moderna a través de la exploración de otras localidades [Escobar, 2007]. No se trataría de optar por otro diseño global, sino por “una red de historias locales/globales construidas desde la perspectiva de una alteridad políticamente enriquecida” [Escobar, 2007: 183]. Esta es la tarea que se propone el mc, pensar en alternativas desde la perspectiva de la diferencia.

Como señala Quijano, es desde los márgenes que mejor se puede apreciar el funcionamiento del poder, pues es desde allí que

se puede observar la totalidad del campo de relaciones [Quijano, 2000: 344]. Es por ello que en esta investigación nos situamos en los márgenes del Derecho Internacional de los Derechos Humanos (DIDH),⁴ haciendo un énfasis particular en el Sistema Interamericano de los Derechos Humanos (SIDH).

Los pueblos indígenas en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos

El SIDH es el conjunto de normas, órganos y mecanismos que, dentro de la Organización de Estados Americanos (OEA), se encarga de promover y proteger los derechos humanos en las Américas. El Sistema se basa en dos órganos, la CIDH y la Corte IDH. La Comisión comenzó su labor en 1959 como órgano autónomo de la OEA y tiene su sede en Washington D.C., Estados Unidos. Realiza su trabajo mediante el estudio de peticiones individuales (función cuasi jurisdiccional), la elaboración de informes y las visitas *in situ*, entre otras (función política). La Corte, por su parte, comenzó su labor en 1979 y tiene su sede en San José, Costa Rica. Tiene una función contenciosa y consultiva y dicta medidas provisionales. Mientras que el ámbito de actuación de la Comisión se extiende a casi todo el continente americano, las actividades de la Corte se limitan a los Estados que son parte de la Convención Interamericana de Derechos Humanos [Haglund, 2019]. Así, la Comisión puede conocer casos relacionados con Estados como Canadá y Estados Unidos, mientras que la Corte no. Sucintamente, y desde una perspectiva puramente procesal, la Comisión estudia las peticiones y decide

⁴ Por DIDH nos referimos a los instrumentos de derechos humanos y mecanismos de promoción y protección internacionales de los derechos incluidos en los mismos. En el entramado institucional de los sistemas de protección podemos identificar, a grandes rasgos, tres entes regionales destacados: el sistema europeo de protección de los derechos humanos, el sistema interamericano de protección derechos humanos y el sistema africano de protección de los derechos humanos (enunciación cronológica).

sobre su transmisión a la Corte, que a continuación dicta sentencia [Pasqualucci, 2003].

El Sistema Interamericano se sitúa en un contexto en el que el derecho es visto como una herramienta para la transformación social [von Bogdandy y Urueña, 2020]. Este enfoque transformador del derecho se refleja en una interpretación evolutiva de los tratados de derechos humanos que se despliega. De este modo, el IDH cumple con una función epistémica. En primer lugar, genera discusiones sobre temas de relevancia en la región. En segundo lugar, el Sistema enmarca las categorías cognitivas de la discusión. Así, aun habiendo opiniones divergentes en cuanto a los temas tratados, se desarrollan redes en el seno de las cuales se produce un dado conocimiento legal [von Bogdandy y Urueña, 2020: 423]. Este papel transformador se hace eco de realidades locales y proporciona un marco legal de discusión abierto. Este fenómeno se puede apreciar, por ejemplo, en el ámbito de los derechos de los pueblos indígenas.

La jurisprudencia relativa a los pueblos indígenas adquiere mayor relevancia a partir de la década de 2000. No obstante, los problemas experimentados por los pueblos indígenas en América no eran nuevos para el sistema. Desde la década de 1970, la Comisión conoció de casos relativos a la obligación de los Estados de defender la tierra de las comunidades de interferencias exteriores.⁵ En

⁵ Existe una diversidad de denominaciones, entre las cuales se encuentran “comunidades indígenas”, “pueblos originarios”, “pueblos indígenas” o “grupos étnicos”. En el ámbito del IDH, Augusto Willemse Díaz indicó que se trata de “pueblos y naciones que presentan una continuidad histórica con las sociedades que preceden la conquista y la colonización de sus territorios, que se consideran como distintos de otros sectores de la sociedad dominante totalmente o parcialmente con sus territorios”. [Relator Especial José Martínez Cobo, Study of the Problem of Discrimination Against Indigenous Populations, 20 de junio de 1982, E/CN.4/sub 2/1982/2]. En 1970, la Comisión conoció del caso de la comunidad Guahibo en Colombia, en 1985 de la situación del pueblo Yanomami en Brasil. En 1990, la Comisión inició la creación de relatorías temáticas con el objetivo de hacer hincapié en los grupos, comunidades y pueblos que se encontraban en una “situación de especial vulnerabilidad”, sobre todo debido a la “discriminación histórica” de la que han sido objeto. Este proceso se inició con la

1998, la Comisión refirió a la Corte el caso de la Comunidad Indígena Mayagna (sumo) en el que, por primera vez, se abordaron los derechos de propiedad. En su sentencia del 31 de agosto de 2001 la Corte señaló que “para las comunidades indígenas la relación con la tierra no es meramente una cuestión de posesión y producción sino un elemento material y espiritual del que deben gozar plenamente” [Corte IDH, 2001a: 149], reconociendo el derecho a la propiedad comunal. Casi dos décadas después, el 6 de febrero de 2020, la Corte IDH emitía su sentencia en el caso Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) *vs.* Argentina, en la que dictaminaba la violación del derecho a la propiedad comunal, el derecho a un medio ambiente sano, el derecho a la identidad cultural, el derecho a la comida y el derecho al agua. El caso retomaba una problemática siempre presente en la jurisprudencia desarrollada desde la década de 2000, a saber, la falta de delimitación, demarcación y titulación de tierras ancestrales. La decisión de la Corte tomó por base la doctrina de la “conexión distintiva” [Dannenmaier, 2008], en virtud de la cual la “tierra” y el “territorio” adquieren un cariz diferente al de las sociedades occidentales, reconociendo su relevancia espiritual y cultural [Corte IDH, 2020: 93 y ss.]. Así, de la violación al derecho a la propiedad comunal o colectiva, fueron deducidas otras violaciones relacionadas con el derecho a un medio ambiente sano, al agua, a la comida y a la identidad cultural.

Conclusión: descolonizar el poder de nombrar

En la jurisprudencia interamericana el alcance de disposiciones positivas consagradas en textos jurídicos es sobrepasada para dar lugar a lecturas *otras* [Hennebel, 2010]. Así, la Corte adopta una interpretación sociológica que “canaliza las tensiones inherentes a la heterogeneidad cultural de las sociedades latinoamericana” [Hennebel, 2010: 141]. Esta tendencia, particularmente notoria al tratar

creación de la Relatoría sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, que ha desarrollado su labor a través de informes anuales, por país y temáticos.

de casos relacionados con los pueblos indígenas, no está exenta de controversia. Los conflictos que se presentan ante la Corte tienden a presentarse en modo de oposición entre prácticas “indígenas” o “tradicionales” e ideales “modernos” [Petersmann, 2021]. Ante esta dicotomía, el modo de adjudicación de la Corte toma como criterio esencial la particularidad cultural de los pueblos indígenas. Este elemento, a su vez, deviene esencial en la elaboración de estrategias contenciosas de los peticionarios, generando un doble movimiento. Por una parte, situar la cultura en el centro del análisis engendra el riesgo de reproducir prácticas coloniales y adoptar una visión esencialista de los pueblos indígenas. Por otra parte, este esencialismo cuenta con potencial operativo, en la medida en que puede ser desplegado de manera estratégica en la defensa de las reivindicaciones de los pueblos indígenas.

Mediante la adopción de una perspectiva culturalista, el SIDH se sitúa en una posición ambivalente. Su alcance epistémico hace que los términos de la discusión en torno a los pueblos indígenas se ciernan al ámbito de la cultura, pero, al mismo tiempo, da lugar a esencialismo estratégico con potencial político. Como señalaba Foucault, la identidad y la subjetividad no son componentes naturales del sujeto, ambos elementos se hallan condicionados por factores políticos y sociales [Foucault, 1994: 37]. Así, la subjetividad de los pueblos indígenas se ve condicionada por los medios a disposición para la operatividad jurídica y política. Siguiendo los trabajos de Foucault, el poder que aquí se ejerce no es el disciplinario y no se da de manera explícita sobre los cuerpos. No obstante, las subjetividades se forjan por la lógica que subyace a los conflictos a los que hacen frente los pueblos indígenas [Loperena, 2020]. La dicotomía perenne en los casos presentados ante la Corte al tratarse de pueblos indígenas se rige por la lógica colonialidad/modernidad. Así, las identidades societales distribuidas en América Latina desde la formación de la colonialidad del poder siguen siendo plenamente vigentes [Quijano, 1999]. Por ende, se corre el riesgo de asignar al sujeto o sujetos un lugar sedimentado, negando así su capacidad de movimiento y negociación. En definitiva, puede producirse una violencia epistémica. Por lo tanto, es necesario

adoptar una perspectiva que, lejos de periodizaciones estancadas, tenga en cuenta la complejidad del presente.

En 2001, los jueces Cançado Trindade, Pacheco Gómez y Abreu Burelli sostenían que:

la preocupación por el elemento de la conservación refleja una manifestación cultural de la integración del ser humano con la naturaleza y el mundo en que vive. Esta integración, creemos, se proyecta tanto en el espacio como en el tiempo, por cuanto nos relacionamos, en el espacio, con el sistema natural de que somos parte y que debemos tratar con cuidado, y, en el tiempo, con otras generaciones (las pasadas y las futuras), en relación con las cuales tenemos obligaciones [Corte IDH, 2001b].

La primera persona que adoptan los jueces, al tratar de un componente de la particularidad cultural de los pueblos indígenas, ilustra la permeación del argumentario –y, por ende, la cosmovisión– indígena en el juez interamericano. Este proceso, aunque lento, es cada vez más notorio, como se puede apreciar en la más reciente jurisprudencia de la Corte IDH [Corte IDH, 2020: 202 y ss.], lo que da lugar a una alteridad políticamente enriquecida [Escobar, 2007: 183].

La vigencia de la colonialidad del poder no implica la continuidad de un patrón a perpetuidad. Es precisamente el cuestionamiento de esta linealidad que plantea la perspectiva descolonial. Si bien la producción contemporánea de una narrativa sobre el derecho internacional ha perdido terreno en América Latina, la operación discursiva como régimen de verdad sigue siendo posible [Becker, 2006]. En este sentido, la función epistémica del SIDH juega un papel fundamental. Al adjudicar de otra manera, a través de criterios hermenéuticos acordes con otras formas de conocer, el Sistema desafía supuestos largamente sostenidos del discurso de los derechos humanos.

El lugar de enunciación de la perspectiva descolonial que aquí estudiamos está lejos de circunscribir su análisis y desarrollo a una zona geográfica concreta. Más bien, es la posicionalidad respecto

al discurso hegemónico de la modernidad lo que otorga un carácter descolonial al sujeto enunciador. En palabras de Mignolo [2011: XIII], “no es donde se reside sino donde se habita”. Por ende, la empresa hermenéutica que se propone en el Sistema Interamericano no se agota necesariamente en América Latina, sino que abre una vía a maneras de entender y adjudicar *otras* en el DIDH.

REFERENCIAS

- Becker Lorca, Arnulf [2006], “International Law in Latin America or Latin American International Law - Rise, Fall, and Retrieval of a Tradition of Legal Thinking and Political Imagination Symposium: Comparative Visions of Global Public Order (Part 2)”, *Harvard International Law Journal*, 47(1): 283-306.
- Corte IDH [2001a], “Caso de La Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua”, [Fondo, Reparaciones y Costas].
- [2001b], “Voto Razonado de Los Jueves A. A. Cañado Trindade, M. Pacheco Gómez y A. Abreu Burello, P.”, Caso de la Comunidad Mayagna (Sumo) Awas Tingni vs. Nicaragua, [Fondo, Reparaciones y Costas].
- [2020], “Caso Comunidades Miembros de La Asociación Lhaka Honhat (Nuestra Tierra) vs. Argentina”, [Fondo, Reparaciones y Costas].
- Cusset, François [2005], *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze y Cie et Les Mutations de La Vie Intellectuelle Aux États-Unis*, París, La Découverte.
- Dannenmaier, Eric [2008], “Beyond Indigenous Property Rights: Exploring the Emergence of a Distinctive Connection Doctrine”, 86: 53.
- Deleuze, Gilles [1986], *Foucault*, París, Les Éditions de Minuit.
- Escobar, Arturo [2007], “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program”, *Cultural Studies*, 21(2-3): 179-210.
- Foucault, Michel [1967], “Nietzsche, Freud, Marx”, en *Dits et Écrits*, París, Gallimard, Tomo I: 564-79.
- [1975a], “Il Faut Défendre La Société», *Dits et Écrits*, París, Gallimard, Tomo III: 124-30.
- [1975b], *Surveiller et Punir. Naissance de La Prison*, París, Gallimard.

- _____ [1976], *Histoire de La Sexualité - La Volonté de Savoir*, París, Gallimard, Tomo I.
- _____ [1994], “Foucault Étudie La Raison d’État”, *Dits et écrits*, París, Gallimard, Tomo IV: 37-41.
- _____ [2004a], “Leçon Du 11 Janvier 1978”, *Sécurité, territoire et population, Hautes Études*, París, Seuil/Gallimard: 3-30.
- _____ [2004b], “Leçon Du 14 Mars 1979», F. Ewald, A. Fontana, y M. Senellart [Editores], *Naissance de la biopolitique cours au Collège de France, 1978-1979*, París, Gallimard/Seuil.
- Grosfoguel, Ramón [2007], “The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”, *Cultural Studies*, 21(2-3): 211-23.
- Haglund, Jillienne [2019], “International Institutional Design and Human Rights: The Case of the Inter-American Human Rights System”, *Conflict Management and Peace Science*, 36(6): 608-25.
- Hennebel, Ludovic [2010], “La Convención Americana de Derechos Humanos y La Protección de Los Derechos de Los Pueblos Indígenas”, en *Boletín Mexicano de Derecho Comparado*, 43: 131-77.
- Lander, Edgardo [2000], “Ciencias sociales : Saberes coloniales y eurocéntricos”, en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber : Eurocentrismo y ciencias sociales : Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Clacso: 11-40.
- Loperena, Christopher A. [2020], “Adjudicating Indigeneity: Anthropological Testimony in the Inter-American Court of Human Rights”, *American Anthropologist*, 122(3): 595-605.
- Lugones, María [2007], “Heterosexualism and the colonial/modern gender system”, *Hypatia*, 22(1): 186219.
- _____ [2008], “Colonialidad y Género”, *Tabula rasa* (9): 73101.
- _____ [2010], “Toward a Decolonial Feminism”, *Hypatia*, 25(4): 74259.
- Maldonado-Torres, Nelson [2007], “Sobre La Colonialidad Del Ser: Contribuciones al Desarrollo de Un Concepto”, Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comps), en *El Giro*

- Decolonial. Reflexiones Para Una Diversidad Epistémica Más Allá Del Capitalismo Global*, Bogotá, Siglo del Hombre: 127-167.
- McMahon, John [2015], “Behavioral Economics as Neoliberalism: Producing and Governing Homo Economicus”, *Contemporary Political Theory*, 14(2): 137-58.
- Mignolo, Walter [2008], “Hermenéutica de La Democracia: El Pensamiento de Los Límites y La Diferencia Colonial”, en *Tabula Rasa*, (9): 39-60.
- [2011], *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham and London, Duke University Press.
- Pasqualucci, Jo M. [2003], *The Practice and Procedure of the Inter-American Court of Human Rights*, Cambridge University Press.
- Petersmann, Marie-Catherine [2021], “Contested Indigeneity and Traditionality in Environmental Litigation: The Politics of Expertise in Regional Human Rights Courts”, *Human Rights Law Review*, 21(1): 132-56.
- Quijano, Aníbal [1999], “Colonialidad Del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina”, *Dispositio*, 24(51): 137-48.
- [2000], *Colonialidad Del Poder, Eurocentrismo y América Latina*, vol. 13. Buenos Aires, Clacso.
- [2007], “Coloniality and modernity/rationality.” *Cultural studies*, 21(23): 168178.
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel [2010], *Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Cuestionamientos*, Popayán: Universidad del Cauca.
- Sarup, Madan [1993], *Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*, United Kingdom, Harvester Wheatsheaf.
- Von Bogdandy, Armin y Urueña, René [2020], “International Transformative Constitutionalism in Latin America”, *American Journal of International Law*, 114(3): 403–42.