



Aníbal Quijano: una vida tras una discutible categoría¹

Artículos originales: SOCIOLOGÍA

Recibido: 06/08/2020

Aprobado: 16/10/2020

Publicado: 05/02/2021

Jorge Lora Cam

(Benemérita) Universidad Autónoma de Puebla, México

jlcsocio@gmail.com

ABSTRACT

Los últimos 50 años marcan a la izquierda latinoamericana en el debate acerca de la transición al capitalismo y la toma del poder. Periodo caracterizado por unas vanguardias y/o unos intelectuales en posesión o no del mejor conocimiento *científico*, decidían por los pueblos definiendo la opción más *correcta*. En las últimas dos décadas muchos intelectuales optan por liquidar la opción de la toma del poder -fuese guerra popular o insurrección- y asimilarse a los pequeños cambios, a los triunfos electorales o a la búsqueda de las bondades del liberalismo. Se trataba, para muchos, de escoger entre el nocivo capitalismo de la mundialización neoliberal, de la desposesión, del despojo y del guerrerismo y otro capitalismo liberal, justo, libre, estable y eficiente, que funcionaría, libre de las crisis, del militarismo y la guerra o de brotes ultraderechistas.

Para nuestro análisis, Wallerstein escoge esta segunda posibilidad a la que se une Quijano, quien lo apoya llenando el esquema sistémico de aquel, con el concepto de colonialidad del poder; un sistema ya elaborado por su ecléctico maestro que por su parte retoma la idea de sistema-mundo de Braudel (En 1979 Braudel publicó su obra *Civilización material, economía y capitalismo*.) Para ambos, no hay mayor diferencia entre el capitalismo de hace 400 años y el actual que él llama «economía mundo». Llegando a afirmar que en el siglo XVI Europa engendra el capitalismo mundial tal como lo conocemos ahora. La «nueva izquierda» enarblando directrices del foro de Sao Paulo se entusiasmó con los procesos electorales, con los movimientos anti-racistas, feministas, los identitarios etno-minoritarios, los verdes, los que defienden la libertad de elección sexual en los que destaca su espontaneísmo y su falta de cohesión. Estas experiencias históricas le permiten decir a Quijano que a partir de la década del sesenta aparece la demanda de la autorreproducción democrática de la sociedad que la asume como suya bajo el nombre de decolonialidad del eurocentrismo.

PALABRAS CLAVE: colonialidad del poder; colonialismo; sistema mundo; raza; ethos.

Anibal Quijano: a life after a debatable category

ABSTRACT

The last 50 years mark the Latin American left because of the debate about the transition to capitalism and Conquest of the State. Period characterized by the avant-gardes and / or intellectuals in possession or not of the best *scientific* knowledge, decided for the peoples defining the most correct *option*. In the last two decades many intellectuals have chosen to liquidate the option of taking power - whether it was popular warfare or insurrection - and to assimilate to small changes, electoral triumphs or the quest for the goodness of liberalism. It was, for many, a choice between the del harmful capitalism of neoliberal globalization, dispossession and war, and other liberal, liberalfair, free, stable and efficient capitalism, which would function, free from crises, militarism and war or from far-right outbreaks.

For our analysis Wallerstein chooses this second possibility to which Quijano joins, who supports him filling the systemic scheme of that with the concept of coloniality of power; a system already developed by its eclectic master who, for his part, takes up Braudel's idea of system-world. For both, ² there is no greater difference between capitalism 400 years ago and the present one it calls «world economy.» Going so far as to say that in the sixteenth century Europe begets world capitalism as we know it now. The «new left» flying guidelines of the Sao Paulo forum were enthusiastic about electoral processes, anti-racist, feminist, minority identitarians, greens, those who defend the freedom of sexual choice in which their spontaneism and lack of cohesion stand out. These historical experiences allow Quijano to say that from the 1960s onwards there was a demand for the democratic self-preservation of society that assumes it as his own under the name of eurocentrism decoloniality.

KEYWORDS: coloniality of power; colonialism; world system; race; ethos.

1 Artículo revisado y actualizado por el autor en diciembre del 2020. *Saskab. Revista de discusiones filosóficas desde acá, cuaderno 15 - 2020*, ISSN 2227-5304. <http://www.ideaz-institute.com/sp/CUADERNO15/C156.pdf>

2 In 1979 Braudel published his work «Material Civilization, Economy and Capitalism»

1. Retomar la lucha indígena en el campo y la lucha popular urbana (la experiencia del Cuaves)

En su conocido examen de la colonialidad del poder, Aníbal Quijano no deja de lado la relación entre raza,³ tierra, trabajo, autoridad, Estado, sexo, género, subjetividad, conocimiento, etc. En el análisis de estos vínculos, la relación raza-capitalismo no puede subsumir a las otras, pues estas relaciones, como el patriarcado o el racismo, no son objetos ni «instituciones», que existen a lo largo de la historia del capitalismo, sin movimiento y sin un proceso de autoconstitución; sino que son expresiones particulares del trabajo, de la actividad vital que para los conquistadores era la extracción de metales preciosos y la explotación de la tierra y, por tanto, son condicionados y, a su vez, condicionan el modo de producir. Desde esta perspectiva la categoría central sería el colonialismo y las relaciones capitalistas que crecerán dentro del país serán capitalistas coloniales. Por otro lado, el capitalismo se impone en muchos países coloniales o permanentemente recolonizados desde la segunda posguerra y se globaliza de nuevo, parcialmente, en las últimas tres décadas. Pensar que en cinco siglos se fijan algunas categorías por siempre, sin mayores modificaciones, es un despropósito. Sin embargo, Quijano defiende esta última idea, mientras

3 La raza de acuerdo con la RAE son grupos en que se subdividen algunas especies biológicas y cuyos caracteres diferenciales se perpetúan por herencia. La aplicación al mundo humano es una falsedad que ha logrado aceptación y legitimidad. Con la conquista de América las poblaciones a colonizar fueron vistas más como no humanas, que como razas. En el siglo XVI, con la colonización de extensas áreas alrededor del mundo por un conjunto de naciones europeas se va generalizando el uso de la palabra «raza». La clasificación de los humanos en distintas «razas» habría sido hecha recién por Francois Bernier (1684). Fue a fines del siglo XIX cuando las «ciencias», gracias al enorme prestigio concedido a la biología, en una nueva epistemología relegan a las poblaciones no europeas al final en las jerarquías naturales del grupo homínido, clasificación racial que, a su vez, establecía la lógica económica del imperialismo occidental, la raza blanca sería el más evolucionado ser humano que a través del progreso saca de la barbarie a pueblos animalizados. Para que parezca indiscutible, se presenta como resultado de leyes científicas irrevocables asociadas a una nueva versión racionalizada de la visión religiosa del multicultural mito del pueblo elegido. Sin embargo, ni el concepto, ni esta visión biologicista, es seriamente refutada por Quijano, más allá de su connotación colonial. El hecho de que la idea de que la raza no está reflejada en los genes de una persona confirma lo que han venido afirmando los científicos por mucho tiempo: que la raza carece de significado genético. Desde principios del siglo XX (el antropólogo Franz Boas) hasta la actualidad (el geógrafo David Harvey, pasando por biólogos, zoólogos, genetistas, etc.) el concepto de raza será seriamente cuestionado y será visto como una construcción ideológica y mítica para ocultar la lucha de clases y los conflictos étnico-clasistas.

que Arguedas, aunque no conceptualiza estos procesos, su visión es la primera y por ello se alarma ante la incontrollable llegada del capitalismo colonial del saqueo y despojo, expansivo y cruel, colocándose al lado de las comunidades y pueblos indígenas como el suyo, Andahuaylas. Quijano, por su parte, en esos años habla del neo-imperialismo y el crecimiento de la marginalidad y del mundo cholo, del crecimiento de las barriadas y del proletariado. Lo nuevo no era el capitalismo sino estas relaciones y había que organizar a estos trabajadores, tal como contribuyo a hacerlo en Villa El Salvador. En resumen, Arguedas —que vio de cerca la lucha armada del FIR de Hugo Blanco y del MIR-ELN y las derrotas, hasta el inicio de la reforma agraria de Velasco Alvarado— creía en una resistencia indígena pacífica desde el campo. Nuestra hipótesis es que, si se hubiesen complementado estas luchas basadas en la autonomía, la autodeterminación, la complementariedad y solidaridad orgánica entre ambas, con un proyecto socialista y democrático, las cosas hubieran sido diferentes. Pero, no se trata de añorar o de criticar la conciliación institucionalista de Quijano y la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa el Salvador, CUAVES o la inconsulta decisión del PCP en 1980 de tomar las armas y los resultados ya conocidos, sino de reflexionar acerca de la vigencia de estos planteamientos en un momento histórico de tres décadas de una nueva arremetida capitalista colonial contra los pueblos indígenas urbanos y rurales, que exigen una respuesta articulada en ambos espacios, decidida desde abajo.

Karl Marx, en *El capital*,⁴ determina que la acumulación originaria sucedió durante el colonialismo, y que este proceso fue continuo hasta siglos después; por otro lado, describe el trabajo como el intercambio metabólico entre los humanos y el mundo externo, donde la naturaleza y los conquistados, *seres sin alma (que supera la clasificación racial)*, eran parte de aquel. Visto así, el patriarcado y la supremacía blanca, el poder y la autoridad, el Estado y la dominación, la subjetividad y el conocimiento, son productos del trabajo colonial y son también las condiciones en las cuales se da el trabajo mismo. Constantemente nos estamos relacionando con el mundo, cambiado el mundo y transformándonos nosotros mismos a través de nuestro trabajo «metabólico».

4 Carlos Marx, *El Capital*, Vol. I, Cap. XXIII, XXIV. FCE, México.



Así pues, el patriarcado y el racismo, como todas las relaciones sociales del trabajo, cambian y se transforman. La lucha por la liberación tiene que incluir el colonialismo y todas las relaciones que lo componen: lo particular y lo universal, la práctica y la teoría, la realidad y el conocimiento, el fetichismo y la esencia. Hay que desarrollar y avanzar en todos los flancos de las contradicciones. En fin, no hay decolonización (conciencia, conocimiento, subjetividad) sin descolonización, ni hay fin del capitalismo sin descolonización. Y esa será otra autoconstrucción, un nuevo ethos desde la autodeterminación, que va siendo forjado en la lucha y que hoy la están protagonizando los pueblos originarios contra el nuevo despojo colonial.

Quijano se centra en el análisis del poder, que para Marx deriva de las relaciones sociales de producción, cuya división en los planos económico, político, ideológico, saber, hacer, etc., es analítica, mas no está en la naturaleza de las cosas (como más adelante veremos). En este mismo sentido, la distinción que Foucault hace entre violencia y poder se funda precisamente en una diferencia: mientras que la violencia se realiza sobre las cosas o sobre los cuerpos para destruir o someter, el poder supone el reconocimiento del otro como alguien que actúa o que es capaz de actuar.

En ese razonamiento, gobernar es incidir sobre el campo de acción real o posible de los otros. De ahí la célebre reiteración de Foucault según la cual, ejercer el poder no es más que *conducir conductas*, es decir, la posibilidad de ampliar o restringir el campo de acción de los otros. De esos otros a quienes se reconoce como actantes y responsables: como capaces de actuar y, sobre todo, de responder. Las relaciones coloniales se basaron al inicio en la predominancia de la violencia sobre el poder, pero sucesivamente se impondrá la dominación bajo una relación de poder. A más resistencia, más violencia; y también a menor resistencia, mayor será el poder. Constituido el ser colonial entre el arriba y el abajo, tendremos una mayoría patriarcal, católica, legitimadora de las clases, del poder, de la producción, del conocimiento. Sin embargo, como siempre ha ocurrido en la historia universal de la lucha de clases y la dominación, quedaron grietas de rebeldía cuando aumentaba la explotación, o la extrema destrucción de la naturaleza, de su Pachamama (madre tierra).

En países latinoamericanos de mayoritaria presencia indígena como México, Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú, o en otros con importantes poblaciones indígenas negadas como Chile, Panamá, Colombia o Argentina, los movimientos de estas etnias han pasado de ser luchadores, guerrilleros y acompañantes vanguardias autonombradas, a asumir la defensa de territorios, recursos naturales y estratégicos, enfrentándose sistemáticamente a las políticas recolonizadoras extractivistas y de megaproyectos de los Estados, así como a las políticas neoliberales de despojo y saqueo por parte de las corporaciones transnacionales. De tal manera que se han constituido en protagonistas persistentes en la caída de gobiernos; para luego ser recuperados y asimilados, sin embargo, por los gobiernos progresistas como instrumentos clientelares y electorales, reelaborando un *neoliberalismo progresista*.

Gilberto López y Rivas señala un elemento que necesita ser discutido, como todo el texto mencionado en la nota.⁵ Considera que a los movimientos autonomistas, como el zapatista, no les basta la autodeterminación política de la nación y la igualdad jurídico-formal, pues en esta etapa de transnacionalización del Estado la independencia nacional se encuentra sujeta a profundos cuestionamientos, ya que la soberanía política, económica y militar -capacidad fundamental de la autodeterminación- es restringida por las necesidades de la actual forma de reproducción del capital. En consecuencia, piensa que es necesario asumir la constitución interna de la nación, su dirección clasista, la independencia en lo económico y la democratización de la sociedad en el sentido de un ejercicio de la soberanía popular, esto es, el establecimiento de la hegemonía de las clases subalternas que otorgue esa direccionalidad democrática popular a la nación, así como el establecimiento efectivo de la pluralidad étnico-cultural a través de las autonomías.

Es una propuesta quizás válida, si hablamos de las autonomías europeas, por ejemplo. O si consideramos las etnias como pueblos aislados y minoritarios. Pero si definimos a nuestros países como mayoritariamente indígenas y populares, sometidos a la recolonización por oligarquías y transnacionales, creemos que podemos hablar de autodeterminación y liberación

⁵ Gilberto López y Rivas, *Etnomarxismo y cuestión étnico-nacional en América Latina*, <https://vocesenlucha.com/etnomarxismo-y-cuestion-etnico-nacional-en-america-latina/>

nacional. Desde la perspectiva y lenguaje de López y Rivas, es posible pensar en replantear una reconstrucción de la nación «desde abajo», desde las clases subalternas, más a partir de vincularse estrechamente con los problemas y las demandas de las grandes mayorías populares, con la historia y realidad nacional, con las tradiciones de lucha y resistencia de los diversos sectores del pueblo, esto es, enraizarse y nutrirse del espacio y tiempo nacionales.

La cuestión nacional -otro tema a discutir- está conformada por su diversidad étnico-nacional, atravesada por las clases y la subordinación de carácter neocolonial; de ahí que la disputa por la nación sea el espacio donde tienen lugar las resistencias contra el imperialismo y la explotación de clase. Estas batallas suponen la defensa de la diversidad étnica, regional, nacional y cultural, y el fortalecimiento de las múltiples diferencias unidas por la clase: ciudadanía, etnia, militancia política, género. En la cimentación de una nación libre y democrática, la construcción de una nueva cultura de los pueblos en sus distintas diferenciaciones étnicas, regionales, de género, con orientación de clase, se transforma en un efectivo instrumento de transformación social y de resistencia a la propia opresión cultural, ideológica y política. Es la nueva cultura democrática, emancipatoria, práctica y teórica, de recuperación de los viejos aportes de saberes y subjetividades étnicas contrahegemónicas.

Como vemos, estamos ante un tema sumamente complejo, multidimensional, que abarca para su estudio desde las disciplinas sociales hasta la filosofía, desde la antropología e historia, hasta la segunda mirada por la ontología y epistemología. Incluidos los debates y enfoques más disímiles, que incluyen al proyecto vanguardista y obrerista trotskista o a quienes buscan un paradigma maoísta u otro, que ha llevado a desastrosos errores políticos a los movimientos revolucionarios. Y así volvemos a nuestro autor en cuestión, Aníbal Quijano, quien cada vez más alejado de su pueblo andino, Yungay, observó desde Lima, Santiago de Chile o México,⁶ la llegada de la modernidad industrial remeciendo al mundo

6 *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*, Buenos Aires, Periferia, 1971; *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*, Lima, Edición del autor, 1974; *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Lima, Mosca Azul Ediciones, 1977; *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca azul editores, 1980; *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988.

indígena. Es decir, observó este fenómeno desde la exterioridad, se asombró de la cholificación, y quedó convencido de la desintegración cultural de los pueblos indígenas, viéndolos como productos del mestizaje biológico y cultural impuesto con violencia por los grupos oligárquicos. El capitalismo se imponía, y creyó ver nostálgicos escritores en autores como José María Arguedas, por ejemplo, que habrían sido incapaces de entender, redimir o expresar literariamente este proceso.⁷

La novela *Todas las Sangres* tiene una relevancia aun no reivindicada. Creemos que la consolidación del capitalismo colonial tiene seis décadas, de 1960 a 1990 la primera, y de 1991 a la fecha (2020), no distinguir estos momentos de los más de cuatro siglos anteriores altera cualquier visión de la realidad, hasta afirmar como hace Quijano que desde el siglo XVI el Perú era capitalista. Ambos analizan parte del primer periodo y los dos encuentran tendencias complementarias, pero bajo diferente concepción. El más certero en ver las tendencias será Arguedas, quien examina en su novela como se da la expansión extractivista minera en los andes a través de las transnacionales que cuentan con la complicidad de las autoridades corruptas. Estas empresas se presentan como una fuerza desintegradora a las que solo les interesa las ganancias, sin importarles la destrucción ecocida ni el desastre que causa a los pobladores y la férrea resistencia campesina liderada por migrantes que vuelven a sus tierras y se encuentran con el despojo de territorios, aguas y todo lo que necesitan para el saqueo minero.⁸ Es la imagen de un país sometido a la expansión imperialista y la modernidad atentando contra la cultura indígena y el aun presente sentido colectivista, de reciprocidad y una eticidad que se van perdiendo.

7 El 23 de junio de 1965 escribía Arguedas después de la presentación de su Libro *Todas las Sangres*: «...casi demostrado por dos sabios sociólogos y un economista, de que mi libro *Todas las sangres* es negativo para el país, no tengo qué hacer en este mundo». <http://www.librosperuanos.com/libros/detalle/3287/Las-cartas-de-Arguedas>. Poco después, perseguido por la idea de ser incapaz de entender la realidad peruana y con un fondo de problemas de otra índole marcados desde su infancia, intentó suicidarse en 1966, hasta lograrlo en 1969.

8 La segunda etapa es la neoliberal de 1990 a la fecha, inaugurada por Fujimori, que luego de la derrota de las guerrillas de Sendero y el MRTA privatiza las empresas más rentables, abre las puertas del país a la inversión privada y potencia el extractivismo minero hasta sus extremos, impulsa la agroindustria exportadora, depreda el mar y los ríos, destruye los bosques, financiariza y mercantiliza la economía, etc. consolidando el capitalismo colonial y generalizando una resistencia indígena y campesina aun dispersa, pero muchas veces contundente.



do. La alternativa es un proyecto indígena andino, campesino, que propone construir un nuevo ethos y una eticidad sustentada en las subsistentes relaciones comunales, que desconfía y hasta rechaza la participación de los privilegiados obreros, cuestionando las vanguardias políticas, más aún la de los partidos.

Según la perspectiva de Quijano y de su opuesta opción, la del Partido Comunista Peruano (SL) y el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA), los campesinos indígenas, a lo sumo, podían ser convocados como aliados subalternos en una insurrección obrera o en una guerra popular. Arguedas, primero optó por la vía de la violencia y más tarde, junto al insigne Hugo Blanco⁹, se decidieron por la vía parlamentaria. Mientras que su segunda esposa una década más tarde se acercara al Partido Comunista (SL) en la perspectiva de desatar una guerra popular.

Transcurridas tres décadas de estas observaciones, y ya en pleno siglo XXI, en medio del estupor que le produce un movimiento obrero paralizado y corrompido, un desconcertado Aníbal Quijano confirma lo que fue la esperanza de Arguedas: el avance de movimientos indígenas y la reconstitución comunitaria, con que ahora sí puede vislumbrarse una crisis de la colonialidad del poder. Quijano se había alejado, parcialmente, del eurocentrismo, que provocaba un desencuentro en el siglo XX entre el imaginario histórico-crítico y la experiencia histórica concreta. Quijano no reconoce haber sufrido la tensión entre la versión más eurocéntrica de la herencia de Marx: el trotskismo dirigido al control del Estado y las experiencias históricas que desde Arguedas demandaban la «autorreproducción democrática de la sociedad», en una que el mismo participó: la CUAVES. Según él, después de la derrota de SL y el MRTA, la violenta y exitosa contrarrevolución impidió que estos movimientos establecieran un firme imaginario alternativo. Sin embargo, viendo la experiencia zapatista y los movimientos indígenas en Ecuador y Bolivia, que reafirmaban la visión de Arguedas, egocéntricamente señala que de acuerdo a sus investigaciones se cumplían sus predicciones sobre la llegada de las luchas por la des/colonialidad del poder. No conocemos movimiento indígena que haya hablado de este concepto, pero sí de descolonización. Para

concluir, pensamos que la suma de la experiencia de la CUAVES despojada de los límites institucionales impuestos por el Estado y permitidos por sus dirigentes y la propuesta arguediana de impulsar una nueva cultura y eticidad desde el mundo andino, la resistencia y creación de un pueblo autorganizado hubiese podido resistir al neoliberalismo. Curiosamente la Izquierda Unida y el Estado destruyeron la propuesta de la Cuaves y Quijano y los intelectuales afines destruyeron la propuesta de Arguedas.

La experiencia histórica nos muestra, precisamente, que las luchas populares latinoamericanas, durante cinco siglos, fueron principalmente anticoloniales, aunque tuviesen distintos ropajes. También, que las luchas indígenas del último ciclo —el neoliberal, en particular, en países con este tipo de mayorías— se inician con la oposición al despojo neoliberal recolonizador, por lo que aparecen rasgos emancipatorios contra el capitalismo colonial; al hacerlo, cuestionan, entre otros aspectos, lo que Quijano denomina «colonialidad del poder». Veamos.

El concepto de «colonialidad del poder» debe haber sido vivido, en la larga vida intelectual de Aníbal Quijano, tal vez como su mayor aporte al pensamiento sociológico y político de la región. Y es que este concepto sintetiza su existencia toda: una prolongada reflexión desde una ambigua experiencia, primero, como militante trotskista en la capital peruana, y luego en convivencia con la intelectualidad latinoamericana. En suma, una variada destreza política e intelectual, siempre apegada al pensamiento eurocéntrico, y en sus últimos años al academicismo más ilustrado del Perú (vía el Instituto de Estudios Peruanos-IEP) y Latinoamérica (vía el Centro de Estudio para América Latina, CEPAL); que culmina trabajando para la Universidad de Binghamton con Immanuel Wallerstein, siguiendo los pasos y uniéndose al pensador poscolonial argentino Walter Dignolo de la Universidad de Duke, y al colombiano Arturo Escobar, en la Universidad de Carolina del Norte; todos ellos dedicados a los estudios culturales desde los Estados Unidos.

El debate entre insurrección y guerra popular marcó su derrotero en plenos años setenta; pues las ortodoxias vanguardistas de esa época buscaban la toma del poder y partían, para diseñar su estrategia, de una caracterización de la sociedad peruana para to-

9 Jorge Lora Cam, *Una rebelión Campesina en América Latina*, Hugo Blanco 1958-1964, BUAP, 2003.

mar una u otra opción.¹⁰ Los maoístas sostenían que el Perú era semifeudal y semicolonial, y los trotskistas asumían que era capitalista. Esta disyuntiva se expresó, en Quijano, en su crítica a José María Arguedas —que no participaba de ese debate y solo mostraba la visión del mundo andino expuesta en *Todas las sangres*, a quien acusó de ignorancia al no entender la modernidad capitalista. Una agresiva acusación que contribuyó a las tendencias suicidas al depresivo gran escritor, antecedente que determinó a su vez un hundimiento emocional que acompañó a Quijano toda su vida.

Después de su participación en un intento de ir a la praxis, como asesor en *Villa El Salvador* durante los años setenta (experiencia que lo llevó a la cárcel), apareció el PCP-Sendero Luminoso, en los ochenta, con su guerra popular obrero-campesina inspirada en una tensa relación entre el pensamiento de José Carlos Mariátegui y el de Mao Tse Tung. Quijano condenará este proceso en bloque, y querrá aportar intelectualmente a sus seguidores haciendo una lectura diferente de Mariátegui a la realizada por el *filósofo provinciano* Abimael Guzmán¹¹. Una tarea difícil, sin embargo, pues el primero queda convencido de que, para el Amauta, el Perú de los años veinte era semicolonial y semifeudal, y no podía darse la revolución sin la participación de campesinos e indígenas.

10 Dejaremos a un lado el debate acerca de considerar o no el marxismo como ciencia, la necesidad de quienes lo conciben así, el debate acerca del monopolio de conocimiento de una realidad por un partido y sobre cuyos líderes, de esa supuesta vanguardia, ostentan dicho privilegio porque cuentan con la capacidad de definir la línea correcta a seguir y concretarla mediante estrategias y tácticas también definidas por ellos. Las agrupaciones partidarias y sus teóricos de aquella época —que permanecen en la mente de muchos hasta hoy— competían entre sí. Aníbal Quijano asumió la perspectiva trotskista despojada de violencia y Abimael Guzmán, otra desde el maoísmo en tensión con el supuesto camino marcado por Mariátegui. El primero será una influencia entre los intelectuales más académicos de universidades e institutos privados (VR, PUM y otros), y el otro entre universitarios principalmente de la universidad pública e intelectuales, escritores y artistas ligados a universidades nacionales de la capital y provincia. El Movimiento Revolucionario Túpac Amaru -MRTA- será una tercera visión más pragmática cercana a la URSS y a Cuba, incluyendo los manuales «científicos» de la academia soviética y la experiencia cubana.

11 Mariátegui indianizó la lucha de clases, e indianizó la lucha anti-imperialista. Asimismo, planteó la necesidad de hacer otro tanto en cualquier país o región donde hubiera poblaciones colonizadas, etnias, pueblos oprimidos, minorías o nacionalidades en condiciones de explotación, discriminación y dominación. En esta relación también distingue a los trabajadores de las etnias dominantes, o «asimilados», frente a los trabajadores de las etnias dominadas, discriminadas, excluidas, que forma parte del concepto de colonialismo interno.

Luego, justamente después de la derrota de SL, en 1994 aparecerá el movimiento zapatista de liberación nacional, y poco después los triunfos electorales populares en países de mayoría indígena que colocaron gobiernos progresistas en Ecuador y Bolivia. Esta serie de procesos llevaron a Quijano a convencerse más sobre la validez de la idea de la colonialidad del poder, y su opuesto la decolonialidad.

Veamos más de cerca este elíptico aporte teórico. La colonialidad del poder se constituye por dos elementos centrales: la idea de «raza», como el fundamento de todo un nuevo sistema de dominación social, y el otro, es la articulación de los modos de producción del capitalismo. En esta concepción resalta la importancia de la subjetividad en las relaciones de mando y obediencia. Retoma el eurocentrismo ya criticado por Samir Amin, Edward Said y otros, agregándole el concepto colonial recién aceptado por la intelectualidad latinoamericana, después de décadas de haber sido analizado por José Carlos Mariátegui, Franz Fanon y muchos más. Habría que apartarse de cierta ortodoxia y examinar el control de la intersubjetividad, desde el imaginario social, la memoria histórica, hasta la producción de conocimientos: una colonialidad del saber subordinada a las exigencias de dominio y explotación del capitalismo colonizador de perpetuar y naturalizar su poder. Sin embargo, nuestro autor descuida el examen del poderoso capitalismo colonial inglés que se apropia de mares y más de medio territorio del mundo, y sus biólogos ofrecen sustento científicista a la idea de raza. Así es cómo se expande el capitalismo colonial, impidiendo la autodeterminación republicana, que después será imitado por otras potencias que llegaron tarde al reparto.

De acuerdo con Quijano, la idea de raza, como primera categoría social de la modernidad, ha desempeñado un papel central dentro de las nuevas identidades geo-culturales globales que se constituyeron con el colonialismo hispánico, a principios del siglo XVI; para articularse, posteriormente, con otras formas de análisis social basadas en los conceptos de clase y de género/sexualidad.

Como veremos, y como ocurre con el concepto de poder, no queda clara la concepción de raza ni el concepto de capitalismo, y tampoco el por qué no considera la prelación del patriarcalismo frente a la clasificación racial. Por otra parte, es discutible la



idea que las diferentes culturas están asociadas a tales desigualdades biológicas y que no son, por lo tanto, producto de la historia de las relaciones sociales. La dominación colonial, en países que nunca lograron ser poscoloniales, al imponer su poder dominio de unos colonizadores sobre los colonizados, codificaron identidades *étnicas o nacionales*. De manera conjunta se fue configurando un ethos, una cultura, un molde de ideas, de imaginarios, memorias, valores, actitudes, *habitus*, prácticas que penetran en todas las relaciones sociales.

Para Aníbal Quijano, las ideas raciales han configurado, profunda y duraderamente, todo un complejo cultural, una matriz de ideas, de imágenes, de valores, de actitudes, de prácticas sociales, que llegan a ser compartidas inclusive cuando las relaciones políticas coloniales ya han sido canceladas. El problema que no ve, por sobrevalorar la idea de raza, es que las relaciones coloniales son parte de una cultura y nunca fueron canceladas: más bien, a una forma colonial se sobrepuso otra, y después otra más, sin que se elimine a las anteriores. La matriz y el objetivo no era el poder racial, sino la apropiación de las riquezas: minas, haciendas laneras y de fibras, guano, salitre, caucho, hidrocarburos, minas, tierras, aguas, peces, etc. La idea de raza la asocia al concepto de «eurocentrismo» y al de trabajo, concebido como un modo de producción y control de relaciones intersubjetivas dependientes, tanto de las exigencias del capitalismo como de la necesidad de los colonizadores de perpetuar y naturalizar su dominación. El rasgo más potente es, sin duda, la imposición de un enfoque distorsionado sobre los dominados, que lleva a los de abajo a verse con los ojos del dominador, lo cual bloquea y encubre las potencialidades y perspectivas histórico-culturales de autonomía de los dominados bajo el patrón de poder vigente.

Bien vistos, todos los elementos materiales y subjetivos antes enumerados están conectados: desde la economía colonial hasta la cultura, la memoria, imaginario, valores, saberes, actitudes, prácticas, tradiciones, religión, ideas de origen europeo y nativo, etc, forman el ethos colonial, la economía, política y cultura colonial que nos acompaña hasta hoy. Son formas de dominación social, material e intersubjetiva. Es por ello que la posición subalterna de los pueblos sometidos por este específico e histórico patrón de dominación será vista por Quijano, no como el resul-

tado de un conflicto de poder, sino como imposición y derivación lógica de una inferioridad esencial en su naturaleza biológica.

Si retomamos el concepto *sistema mundo*, veremos que la concepción de Wallerstein sobre el mismo¹² se adecuaba perfectamente al pensamiento trotskista sobre el desarrollo desigual y combinado, y a una supuesta preponderancia del capitalismo en el Perú y América Latina. Se refiere a un patrón de poder global surgido con el descubrimiento y posterior dominio europeo de América, caracterizado por el establecimiento del sistema de dominación colonial y el mercado mundial capitalista, ambos controlados por las potencias europeas. El capitalismo y el colonialismo tendrán desarrollos a veces entrelazados y otros paralelos; mientras el primero tardará siglos en generalizarse, la relación colonial será una constante, que va más allá del dominio del modo de producción capitalista. Con Quijano, ambos procesos son uno solo; sin embargo, no habla de la categoría «capitalismo colonial» hasta sus últimos años, sino de capitalismo con resabios coloniales. Desde nuestra lectura histórica —repetimos— el capitalismo colonial no se consolida en vastas regiones latinoamericanas sino hasta el siglo XX.

Retomemos nuevamente a López y Rivas, y su visión histórica y conceptual acerca del Estado, la nación, las nacionalidades, las etnias, las clases. Este antropólogo —que cuando parte de definiciones y no del movimiento real tiende a confundirse— establece que el Estado-nación se constituye como la organización jurídico-política que, en un territorio

12 Wallerstein concibe el régimen del 'sistema-mundo' como un sistema social con un conjunto de mecanismos estructurales que redistribuyen los recursos desde la 'periferia' al 'centro' del imperio, cuyo origen lo sitúa en el siglo XVI con centro en la Europa occidental. De este modo, Wallerstein se aproxima a una morfología cuyos esquemas se llenan con datos de manera amplia y rigurosa. Un acopio pasivo, sin mayor aportación personal, y será la información y datos de otros investigadores los que encaja en el esquema teórico positivista previo. No puede ser considerado marxista aun cuando usa sus categorías, es más cercano al determinismo económico, a la *social history* o al eclecticismo académico de la escuela de Annales de Braudel. Muy simplista al examinar los aspectos sociales y muchas veces erróneo desde el punto de vista histórico. Es así que no contribuye a comprender ni a conocer las formas concretas que adquieren los sistemas de explotación del trabajo (con sus discontinuidades y sus rupturas, con sus diversos actores sociales), ni el rol del capital mercantil como nexo entre esas diversas formas y como elemento clave para la extorsión y la vehiculización del excedente, tanto entre campo y ciudad, como entre diversos núcleos urbanos, o entre periferia y centro del sistema mundial.

determinado y por medio de un aparato burocrático-administrativo-represivo, impone un sistema de hegemonía; esto es, el predominio político, económico, social, cultural, de una clase constituida como nacionalidad dominante sobre los distintos agrupamientos nacionales, étnicos o minoritarios que conviven en ese territorio. Hasta aquí, podemos constatar que ni siquiera roza la categoría «colonialidad» de Quijano, menos aún la de «colonialismo interno» de González Casanova o la de «capitalismo colonial» de Sempat Assadurian, Ciro Cardoso, Sergio Bagú y otros. Al hablar de una clase constituida como nacionalidad dominante y de etnias minoritarias, está pensando en México y Chiapas, y este país es visto como una entidad globalizada y no como país recolonizado. Si México fuese visto como país de mayoría indígena recolonizado, donde unas minorías de origen criollo están al mando, estaría reconociendo que la autodeterminación de una sociedad configurada como un mosaico étnico indígena es necesaria. Pero también cae en el error de considerar la hegemonía como una imposición permanente, y no es así: al inicio sí lo es, recurriendo a la deshumanización y genocidio de los pueblos originarios, pero luego será una larga construcción compartida y, por ello justamente, hegemónica.

No es cierto que el Estado ejerce su soberanía, ni tampoco que sea integrador de la nacionalidad mayoritaria: esas son apariencias legitimadas por dos revoluciones. La construcción estatal, con sus diversos aparatos coercitivos¹³ se deriva de las necesidades de despojo y obediencia, secundadas por formas jurídicas, administrativas y de monopolio de la violencia, para constituir el orden que requiere la disposición colonial para su sobrevivencia y reproducción. En este sentido, la nación, el capitalismo y el liberalismo, son ficciones ideológicas que dotan de identidad al Estado a través de patrones culturales provenientes de la clase-etnia dominante. La historia oficial, las instituciones educativas y hasta los mitos fundacionales, los emblemas religiosos, la lengua dominante, las fronteras políticas provenientes de guerras y des-

pojos, los denominados símbolos patrios, recogen los contenidos de la cultura y la identidad de quienes dominan, pero lo hacen sobre una base cultural deruida, aunque en resistencia permanente.

El sistema hegemónico, estructurado por las prácticas de las clases dominantes -que incluye aliados internos-, no es estático, sino tendencial y contradictorio; entre otras razones, porque para constituirse debe movilizar a los grupos subalternos y opuestos a esa dominación. Involucra siempre una disputa por un campo común: el campo de lo nacional. Con la advertencia de que las etnias no son producto de una continuidad milenaria, sino de las múltiples adaptaciones y refuncionalizaciones a la cambiante realidad colonial, incluyendo los procesos nacionalitarios. Los pueblos indígenas resisten a un *proyecto confederativo hegemónico*, que solo puede ser confrontado exitosamente vía un *proyecto nacional contrahegemónico alternativo*, emancipatorio. La solución de la problemática étnica implica la acción política de los indígenas como sujetos históricos, como protagonistas políticos y constructores de su propio futuro, en conjunción con las luchas de otros sectores explotados. Las etnias son, desde el punto de vista de su aparición histórica en las formaciones sociales, previas a la aparición de las naciones. Por ello, lo étnico se presenta como contrapuesto a lo nacional. Sin embargo, las nacionalidades constituyen unidades socioculturales más grandes y con capacidad de disputa, a pesar de que están orgánicamente debilitadas y dispersas en la totalidad del territorio «nacional», y fuertemente diferenciadas en sus estructuras clasistas.

Aquí coinciden Quijano y López y Rivas, en que el capitalismo y el Estado-nación son los ejes del actual patrón de poder que se manifiesta globalmente desde sus comienzos, aunque no de modo histórico homogéneo. Por el contrario, debido a su propio carácter, el capitalismo articula diferentes formas de explotación en múltiples contextos histórico y estructuralmente heterogéneos, configurando con todos ellos un único orden mundial capitalista. Se impone sobre los dominados un espejo distorsionante que les obligará, en adelante, a verse con los ojos del dominador: bloqueando y encubriendo la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados bajo el patrón de poder.

De esta manera, al hablar Quijano de colonialidad, esquematiza el patrón de poder global del siste-

13 Ejército e iglesia, un orden jurídico que establece las relaciones de propiedad y de explotación de la fuerza de trabajo, la instrucción pública en español y una inventada historia nacional desde arriba, una administración centralizada, pesos y medidas, ciudadanía, etc., esto es, una imposición jurídica, lingüístico cultural sobre todos, incluyendo los muchas veces diseminados agrupamientos socio étnicos.



ma-mundo moderno/capitalista, y pierde riqueza histórica y conceptual, el dominio anglosajón imperial inglés del siglo XIX, y extendido con el dominio del imperialismo norteamericano y, luego, como parte de un imperialismo colectivo (Samir Amin) desde principios del siglo XX hasta hoy, mediante una larga lista de transformaciones y transmutaciones de las dimensiones subjetivas y materiales de este patrón. Es desde este modelo, sin sujetos y sin particularidades, pero con diferentes apariciones y formas históricas, que es posible hablar de una matriz colonial del poder, y hasta afirmar que, con la independencia latinoamericana, a principios del siglo XIX, se inicia un proceso de descolonización, pero no de descolonialidad. Es decir, los nuevos estados-naciones quedan articulados bajo el manto de la diferencia colonial y el control del trabajo por medio del capitalismo. ¿Con esto nos está diciendo que el capitalismo inglés y norteamericano no fueron imperios coloniales o no ejercieron un dominio colonial sino como resabio subjetivo inscrito en la colonialidad?

Su ambición por abarcar el mundo y establecer una relación universal, lo conduce a generalizar y uniformizar lo tremendamente diverso, la formación de los nacientes Estados latinoamericanos con economías y Estados capitalistas (aunque reconoce que tal proceso se da con mayor lentitud en ciertos espacios, pero que finalmente se generaliza la economía y el Estado capitalista). En el caso de América Latina, la formación de los Estados-nación y las identidades nacionales son relaciones que se construyen desde fuera y desde arriba, se imponen los saberes y una cultura de carácter colonial, sobre la base del modelo de clasificación racial e imitación de los modelos culturales europeos. De acuerdo con Quijano, la idea de raza se impone respecto a una supuesta inferioridad biológica y cultural, que impregna todos y cada uno de los ámbitos de existencia social y constituyen, para él, la más profunda y eficaz forma de dominación social, material e intersubjetiva, a la que se van agregando otras formas de clasificación social basadas en las ideas de clase y género/sexualidad. Se conforma así, todo un complejo cultural, una matriz de ideas, imágenes, valores, actitudes y prácticas sociales implicadas en todas las relaciones sociales, inclusive cuando las relaciones político-coloniales, según este autor, ya han sido canceladas.

El segundo eje de la colonialidad, como actual patrón de poder, está compuesto por un sistema de

relaciones sociales que comienza a gestarse paralelamente: un nuevo sistema de control del trabajo, que consiste en la articulación de todas las formas conocidas de explotación en una única estructura de producción de mercancías para el mercado mundial, alrededor de la hegemonía del capital: el capitalismo que desintegra todas las formas de explotación en múltiples y heterogéneos contextos históricos a nivel global. Al otorgarle un carácter estructural y evolutivo, Quijano pretende haber creado una categoría universal de uso indispensable para todo «científico social». Se trataría del capitalismo globalizado con esas singularidades racializadas y formas precapitalistas al servicio del capital. Sin embargo, como señala Alain Bihr:

De hecho, la noción de economía-mundo propuesta por Braudel corresponde, en el mejor de los casos, al concepto de lo que he llamado un mundo mercantil precapitalista. El error fundamental de Braudel es haber aplicado este concepto al análisis del mundo protocapitalista, muy diferente. Error que remite a la reducción del capital a sólo el capital mercantil, como hace Braudel, que no le permite comprender la especificidad de los problemas que plantea la transición del predominio del capital mercantil al del capital industrial. Donde se vuelve a encontrar una vez más el desconocimiento (de hecho, la incompreensión) de Braudel de las especificidades de la relación capitalista de producción.¹⁴

Al luchador Quijano, deportado en 1974 por defender el autonomismo en la Comunidad Urbana Autogestionada de Villa El Salvador (CUAVES), cuya experiencia popular dura hasta 1983 y marca una época, va perdiéndose de vista hasta el siglo XXI cuando vuelve a escribir sobre las luchas populares antiimperialistas y muestra su confianza en los movimientos indígenas y populares como se puede ver en sus escritos publicados por América Latina en Movimiento- ALAI.¹⁵

14 Debate: la economía-mundo según Braudel, *Consideraciones críticas*, 22/10/2019; Alain Bihr, <https://vientosur.info/spip.php?article15225>

15 Aníbal Quijano, ¿Un Nuevo Comienzo? 26/02/2009, Otro horizonte de sentido histórico 25/02/2009, Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo 16/05/2008, Emergencia en Haití 09/04/2008, De la resistencia a la alternativa 29/10/2007, Allende otra vez: En el umbral de un nuevo periodo histórico El nuevo imaginario anticapi-

El Perú vivía desde los años cincuenta una nueva gran transformación, aparecieron las guerrillas contra la gran hacienda y la minería que no hacían más que saquear al país y desfalcarse al Estado, estancando la economía y obligando a los campesinos a migrar a las grandes ciudades, esta destrucción del mundo andino llegaba a su límite y se expresaba en la búsqueda de alternativas desde la derecha y también de la izquierda, fragmentada en diversidad de organizaciones.

La experiencia de CUAVES, inspirada en la Comuna de París, fue notable por sus intenciones comunales, a pesar de que construían, sin ser su intención, instituciones paralelas a las del Estado y que convivieron con ellas, que además —también involuntariamente— incentivaron las migraciones.

Finalmente la importancia histórica de esta experiencia, en el contexto de sociedades complejas y heterogéneas como las de América Latina, es que muestra el surgimiento de una esfera institucional pública, que a diferencia de la esfera pública «oficial», no se convierte en «un aparato institucional separado de las prácticas sociales y de la vida cotidiana de la sociedad y se coloca por sobre ella», sino una esfera «pública-social» que, como expresión de relaciones e interacciones, solidarias y democráticas, «no se constituye como poder estatal, sino como un poder en la sociedad».¹⁶

En este periodo convergieron las opciones que hasta hoy están vigentes en el debate: 1. Velasco Alvarado con su propuesta militar nacionalista contrainsurgente, coercitiva, vertical y antioligárquica, 2. Morales Bermúdez, militar con influencia aprista que revirtió lo hecho por Velasco, reprimió a toda la izquierda y reestableció las tendencias capitalistas coloniales previas, sentando las bases del neoliberalismo iniciado por Belaunde Terry y que se instaló plenamente desde 1990 con Alberto Fujimori 3. La Izquierda Unida, la verdadera causante de la derrota de este proyecto, con su propuesta electoralista, 4. La aparición de la guerra popular dirigida por el Partido Comunista

talista 08/04/2002 ¿Entre la Guerra Santa y la Cruzada? 17/10/2001. <https://www.alainet.org/es/active/37936>

16 Jaime Coronado del Valle, Ramón Pajuelo (Coordinadores) «La estructura de autoridad y representación en una comunidad urbana: la experiencia de las CUAVES 1971-1990», primera parte de un libro más extenso *Villa El Salvador: Poder y Comunidad*, Cecosan-CEIS, Lima, 1996. <http://elblogdecuaves.blogspot.com/2016/02/estudios-sobre-cuaves.html>

Peruano (PCP) y la tendencia insurreccionalista y guerrillera con el Movimiento Revolucionario Tupac Amaru (MRTA). La opción 4 quedó en el discurso y en grupos aislados sin mayor trascendencia.

Académicos, escritores y muchos artistas, como el antropólogo y novelista José María Arguedas y muchos otros, con su enorme sensibilidad, fueron impactados por estos cambios y por la evidente nueva destrucción cultural de los pueblos indígenas y lo expresaron en sus obras. Quijano buscaba respuestas desde la ciudad y las encontró en los avances de la expansión capitalista, lo que luego lo llevó a participar de modo protagonista en Villa el Salvador hasta la derrota del Cuaves y su exilio. Dos visiones que no se encontraron, unos desde el campo y los otros desde la ciudad, unos desde la destrucción cultural del campesinado indígena y otros preocupados por la migración y los inicios de la implantación de la industria. Arguedas murió en medio de una confusión ecléctica sobre las alternativas y Quijano por su parte, amplió sus estudios sobre América Latina (CEPAL) sobre los temas relacionadas a la economía migración, trabajo, polo marginal, cholificación, hasta otros de orden político, repensando muchas veces a Mariátegui y al propio Arguedas: Estado, ciudadanía, democracia, lo público y lo privado, critica la democracia burguesa y a los países socialistas hasta llegar a fines de los noventa al concepto de sistema mundo, colonialidad del poder y las alternativas, que las encontró en la democratización vía la deconstrucción del eurocentrismo y el racismo. Habiendo dejado de lado los conceptos de imperialismo, colonialismo, autodeterminación y poder político —como muchos posmarxistas y nueva izquierda— en el siglo XXI los vuelve a recuperar, ya que los *intelectuales* ya lo habían hecho.

2. El capitalismo colonial y el colonialismo interno

Quijano recupera el interés por participar en la propia realidad histórica desde el pensamiento, pero no se trata en absoluto de acumular datos, de fórmulas hechas a medida por Wallerstein¹⁷ que parece ignorar la dialéctica de los procesos históricos, de lo particular

17 Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, 3 vols., Madrid, Siglo XXI, 2016.



y lo general y el papel del *progreso* en dichos procesos. Privilegia el papel del mercado sobre la esfera de la producción. Es obvio que Quijano discrepaba con el pensamiento circulatorio de Wallerstein pues para él primero, la explotación capitalista en la esfera de la producción constituye el núcleo que caracteriza al sistema capitalista actual, que no hay un capitalismo bueno, sino países imperialistas que extraen riquezas a partir de la transferencia de las riquezas producidas por los trabajadores hacia los dueños del capital financiero por distintos medios, en gran parte, sin pasar por la esfera productiva: especulación, paraísos fiscales, deuda externa e intereses usurarios, financiarización de la economía y apropiación de los ahorros de las clases modestas, inflación, etc. Mientras Wallerstein ignora en sus análisis las contradicciones fundamentales del sistema capitalista, la lucha de clases, el antiimperialismo y la necesaria autodeterminación, Quijano incluía en la crítica al eurocentrismo la crítica al imperialismo.

Sin embargo, hay que aclarar que a finales de los noventa esos aspectos reaparecen en la obra de Wallerstein, en el texto publicado por la editora siglo XXI, «Dinámica de la crisis global» que es un debate con André Gunder Frank, Samir Amin, G. Arrighi.

El capitalismo se impuso plenamente hace dos siglos y medio; el sistema mundial de Wallerstein-Quijano no tiene cinco siglos. El colonialismo sí y quizás por mayor tiempo, digamos que se instaura plenamente en ese periodo, para quedarse, pero venía de mucho tiempo atrás. Esta es una de las más grandes incongruencias de nuestro autor. Wallerstein ha apuntado que, desde su origen (siglo XVI), el sistema-mundo produjo desigualdades estructurales entre regiones comerciales, puesto que los recursos extraídos de América permitieron su despliegue y el establecimiento de relaciones desiguales entre áreas centrales y zonas periféricas. En este sentido, América Latina se constituyó como la primera periferia de Europa. Sin embargo, debemos tener presente que la centralidad de Europa en el sistema-mundo no se concretizará hasta el siglo XIX, con las clasificaciones raciales y otras prácticas sociales de dominación, control, explotación y exterminio étnico-sociales. La colonialidad del poder, como patrón de dominación-explotación, se configuró sobre una organización colonial del trabajo.

Existe pues una tensión de Quijano tanto con Braudel, como con Wallerstein, que no lograron entender en qué consiste el capitalismo ni la teoría de la plusvalía de Marx. Una formación histórica cuya existencia real, insistimos, no tiene más de 250 años de vida como modo de producción hegemónico en Occidente, y que en todos esos años no convirtió a las ex colonias en países capitalistas consolidados ni plenos, salvo excepciones. Los Estados posindependencia en América Latina, no son productos de un modo de producción capitalista hegemónico, sino que se instauran paulatinamente desde afuera profundizando el despojo previo y el extractivismo, promoviendo la llegada de capitales de los países industrialmente avanzados -para que los gestores criollos puedan vivir de ellos y de la administración corrupta de las funciones de ese Estado. Será recién en los últimos treinta y cinco años cuando el neoliberalismo abra las puertas de todos los países a la inversión extranjera, y se consolide en medio de conflictos en todos los territorios estatales el capitalismo colonial o neocolonial. Aníbal Quijano, al participar de estas operaciones lógicas, descuida el análisis de los sujetos, de los modos de producir, del Estado e incluso del desenvolvimiento de las particularidades de la diversidad de culturas.

Un problema que observamos a lo largo de su discurso es la ontología del poder y su historicidad. Desde sus orígenes, la relación de dominación durante la conquista y colonización, según indica Rafael Bautista, trasciende la idea de raza y más bien opera mediante el «vaciamiento sistemático de la humanidad de las víctimas», y explica que:

Se trata de un despojo total, del vaciamiento absoluto de la humanidad y la vida de las víctimas. El propio mundo de la víctima y hasta sus dioses son objeto de aquel vaciamiento; la situación colonial empieza a adquirir forma definitiva: si el mismo sentido de humanidad que se posee es vaciado, entonces no hay modo de recomposición, lo único viable y posible se deduce de lo que es el dominador, de modo que el dominado para ser algo, debe negar lo suyo de sí y aspirar a ser lo que no es.¹⁸

La conquista genocida y la historia colonial etnocida destruyeron sin tregua, por siglos, a los pueblos

18 Bautista, R. (2014). *Reflexiones des-coloniales*. La Paz: Rincón Ediciones.

originarios como humanidad. Al inicio, se instaure e impone un poder colonizador sobre los restos de pueblos aterrorizados que, como señala Bautista, solo se irán recuperando, sobreviviendo y negando su ser. El comportamiento imperial colonial no aparece con la conquista; más bien hay que rastrearlo desde antes, y siempre implica violencia religiosa, como el colonialismo de la Edad Media con las cruzadas de los siglos XI al XIV (en particular, las que ocurrieron en Tierra Santa, que cultivaron el gusto por las grandes empresas en nombre de un ideal: la recuperación territorial de espacios sagrados, de otros que no compartían la misma creencia religiosa). La religión deshumanizante y patriarcal significó negación, ocultar lo que quedaba de la enorme cultura previa de otras civilizaciones, adoptar ideas de los colonizadores, asumir progresivamente devociones religiosas, lengua, comportamientos y hasta reproducir el racismo, el mercantilismo, etc. En suma, formas culturales híbridas coloniales.

Las religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo) estuvieron en la matriz de la conquista patriarcal de la Madre Tierra, llegando a su punto más alto con la destrucción etnocida y colonizadora de Abya Yala:¹⁹ la naturaleza solo era una fuente de recursos. Es por esto que el Dios patriarcal y antropocéntrico, traído con los conquistadores, verá a su entorno sin alma, como no-humanos, seres salvajes a quienes se les deberá catequizar y dominar. La naturaleza, y las «bestias» como parte de ella, serán víctimas de la violencia destructora. Con el paso de los siglos, aquella concepción naturalista del mundo de carácter occidental se impondrá a nivel global desde las relaciones de poder, por intermedio de la secularización de Dios, y a través de la ciencia moderna de corte racionalista-empirista, la cual será el mejor instrumento para imponer la idea de una supuesta civilización universal: una civilización de muerte que ha buscado erradicar otros mundos de vida, ya sea por las guerras o simplemente la negación de estos.

De ahí que procesos eurocéntricos, antropocéntricos y patriarcales, como son el Renacimiento, la Ilustración y la Revolución Industrial, caminaron de

la mano con católicos y protestantes en un correlato lineal de la historia, emparejando la modernidad con el escatológico tiempo y espacio religioso, donde la Pachamama, la madre tierra, no fue sino un ser que debía ser conquistado y controlado. El filósofo inglés Francis Bacon, padre del empirismo, dejará explícita esta mirada moderna al demandar que: «*la ciencia tortura a la Naturaleza, como lo hacía el Santo Oficio de la Inquisición con sus reos, para conseguir develar el último de sus secretos*».²⁰

Así que la construcción del poder colonizador empezará por la imposición violenta, buscará la legitimidad de la relación mando-obediencia, que los indígenas asuman el monoteísmo y descubran nuevas formas comunales de sobrevivencia periférica despojados de su propiedad, alrededor de minas y haciendas. Se construyeron nuevas instituciones y leyes coloniales, burocracia, ejército e iglesias, para que el Estado sea un instrumento de enriquecimiento, una forma parasitaria de vida de los colonizadores y de explotación en la que sobreviven los colonizados. Con el extractivismo, los impuestos y la deuda pública, aparece la corrupción como parte de esa práctica. Desaparecida gran parte de sus culturas, perdidos muchos de sus saberes, quebradas sus epistemologías y sometidos los pueblos y sus autoridades, ya tenemos las bases del nuevo ethos²¹ colonial. Con el imperialismo británico, el apetito de nuevas conquistas creció hasta desencadenar guerras. Fue una nueva forma de colonialismo, mediado por los criollos, mucho más agresivo, para controlar territorios y la sustracción de los recursos naturales so pretexto de «civilizar» pue-

19 Abya Yala es el nombre con el que el pueblo Kuna de Panamá nombró al continente que ahora llaman América y significa tierra en plena madurez, o tierra floreciente. Simboliza la unidad de los pueblos originarios de América. Este territorio, no era para ellos un mundo nuevo y menos objeto de descubrimiento.

20 Andrés Kogan y el Día Mundial de la Tierra: «En los últimos siglos se ha intentado hacer creer que estamos por encima de ella». <https://www.eldesconcierto.cl/2020/04/22/andres-kogan-y-el-dia-mundial-de-la-tierra-en-los-ultimos-siglos-se-ha-intentado-hacer-creer-que-estamos-por-encima-de-ella/>

21 Ethos es una noción referida al orden social, y que presupone que una sociedad es no otra cosa que una comunidad de personas, que es a lo que se denomina polis —res publica, o «Estado», si se quiere actualizar la idea—, la cual existe como consecuencia de un hacer integrado o hacer en común. Ese hacer en común, que abarca a la totalidad del hacer de comunidad y personas, se produce porque existe un saber hacer compartido —y creado por la misma comunidad— que es puesto en obra por todos y cada uno de los individuos de la comunidad. Ese saber hacer incluye el saber hacer de la vida cotidiana, y el saber hacer laboral, el técnico, toda la actividad siempre práctica; no se pilota un avión pensando en las leyes científicas de la física, ni se opera un tumor pensando en las alteraciones del ADN, sino en las habilidades prácticas inmediatas que uno conoce —no se amamanta a un hijo pensando en su cerebración.



blos considerados «bárbaros» o «salvajes», como en África, o culturas «decadentes» como en Asia.

Pablo González Casanova, al igual que Rodolfo Stavenhagen, siguiendo a Lenin, analizó hace medio siglo los fenómenos que configuran el nuevo colonialismo, y recurrió al concepto de «colonialismo interno» que curiosamente ni es mencionado por Aníbal Quijano. Don Pablo enumera elementos, que irá redefiniendo más adelante (disculpándonos por lo extenso de la cita):

1. La colonia adquiere las características de una economía complementaria de la metrópoli, se integra a la economía de la metrópoli. La explotación de los recursos naturales de la colonia se realiza en función de la demanda de la metrópoli, buscando integrarlos a la economía del imperio. Esto genera un desarrollo distorsionado de los sectores y regiones, en función de los intereses de la metrópoli, desarrollo que se refleja en las vías de comunicación, en el nacimiento y crecimiento de las ciudades. Da lugar a un desarrollo desigual, no integrado, de la región. En realidad, fomenta más que un proceso de desarrollo un proceso de crecimiento, en el sentido que da Perroux a estos términos. La falta de integración económica en el interior de la colonia, la falta de comunicaciones entre las distintas zonas de la colonia y entre colonias vecinas corresponde a una falta de integración cultural.

2. La colonia adquiere sucesivamente otras características de dependencia que facilitan el trato colonial. En el comercio exterior no sólo depende de un solo mercado —el metropolitano— que opera como consumidor final o como intermediario, sino de un sector predominante —el minero o el agrícola— y de un producto predominante, el oro o la plata, el algodón, el azúcar, el estaño, el cobre. Surge así en la colonia una situación de debilidad que proviene de la dependencia de un solo mercado, de un sector predominante o único, o de un producto único o predominante. Todo ello aumenta el poder de la metrópoli y sus posibilidades de negociar en términos de desigualdad con la colonia, impidiendo la competencia de otros imperios, e impidiendo que la colonia compita con la metrópoli. La capacidad de negociación de la colonia es nula o mínima. El monopolio se establece en los distintos tipos de colonias y de sistemas coloniales —aunque en algunas predomine el monopolio fiscal, en otras el monopolio para la explotación de los recursos naturales, en otras el monopolio del comercio exterior.

3. La colonia es igualmente usada como monopolio para la explotación de un trabajo barato. Las concesiones de tierras, aguas, minas, los permisos de inversión para el establecimiento de empresas sólo se permiten a los habitantes de la metrópoli, a los descendientes de ellos o a algunos nativos cuya alianza eventualmente se busca.

4. Los niveles de vida de las colonias son inferiores al nivel de vida de la metrópoli. Los trabajadores —esclavos, siervos, peones, obreros— reciben el mínimo necesario para la subsistencia y a menudo están por debajo de él.

5. Los sistemas represivos predominan en la solución de los conflictos de clases; son mucho más violentos y perdurables que en las metrópolis.

6. Todo el sistema tiende a aumentar —como observa Myrdal— la desigualdad internacional, las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia y también la desigualdad interna, entre los metropolitanos y los indígenas: desigualdades raciales, de castas, de fueros, religiosas, rurales y urbanas, de clases. Esta desigualdad universal tiene particular importancia para la comprensión de la sociedad colonial, y está estrechamente vinculada a la dinámica de las sociedades duales o plurales, en que la cultura dominante —colonialista— oprime y discrimina a la colonizada.²²

Cuarenta años después, actualiza este concepto visto en su movimiento histórico,

La lucha por la autonomía de los pueblos, de las nacionalidades o las etnias no sólo unió a las víctimas del colonialismo interno, internacional y transnacional sino que se topó con los intereses de una misma clase dominante, depredadora y explotadora, que opera con sus complejos y articulaciones empresariales, militares, paramilitares y de civiles éstos organizados como sus clientelas y allegados en un paternalismo actualizado y un populismo focalizado.²³

Me pregunto ¿por qué este importante concepto, «colonialismo interno», que puede coincidir con otros como neocolonialismo y recolonización, y que ade-

22 Pablo González Casanova, *El colonialismo interno*, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsdll/collect/clacso/index/assoc/D8782.dir/colonia.pdf>

23 Pablo González Casanova (octubre 2003) Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales, *Colonialismo interno (una redefinición)*: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf

más es integrador para una totalidad del poder y confrontación, es dejado de lado por Quijano? Algunos aspectos de esa relación, también son postergados por López y Rivas? ¿Será por el usual egocentrismo de los intelectuales y su impulso por lograr descubrimientos que sean trascendentes?

Con el colonialismo interno no cambia la subjetividad colonial y se construyen seres cosificados, saberes y haceres dominantes, en común coloniales, que abarca a la totalidad de la comunidad, agrupaciones y personas, una cultura colonial compartida —y creada por la misma comunidad— que es puesta en obra por todos y cada uno de los individuos de la comunidad. Ese saber hacer incluye el saber hacer de la vida cotidiana, y el saber hacer laboral, técnico, entre otros: en general, toda actividad. Mientras que la administración burocrática y militar garantizaban la dominación y explotación, la religión —mediante la iglesia católica— organizaba el vivir, sobre la idea de un ser superior que imponía un modo de vivir. La religión reglaba la vida cotidiana, desde la cultura material de vida, hasta las relaciones sexuales y afectivas, y también la cultura y el sentido de la vida. Un ethos que hegemoniza y «religa», pero que también provoca y llega a incluir rechazo y resistencias. Es la denominación para el saber práctico que ponemos constantemente en obra, sin el cual no puede existir ni actividad humana, ni sociedad en consecuencia. Es un *saber hacer* que generamos o creamos en comunidad y dentro del cual vivimos, porque a su vez nos genera: un saber hacer que nos «religa».²⁴

3. Colonialidad del poder y la no centralidad de la clasificación racial. Mariátegui y la descolonización

El etno-genocida Cristóbal Colón²⁵, al llegar a América, miraba a los oriundos fáciles de expropiar por ser «... tan ingenuos, generosos con sus posesio-

24 <https://rebelion.org/ethos-es-la-denominacion-para-el-saber-practico-que-ponemos-constantemente-en-obra-no-puede-existir-ni-actividad-humana-ni-sociedad-sin-el/>

25 Para muchos genocidio sería un adjetivo muy duro, sin embargo, el exterminio de la población indígena con la invasión europea es un hecho histórico incontestable. Más allá del exterminio en masa iniciado por Colón, las muertes por enfermedades, por fatiga laboral provocada por el irrestricto uso de mano de obra indígena esclava y la destrucción de la cultura originaria de estas comunidades, también son considerados genocidio que prosiguió hasta hoy. El racismo es la

expresión simbólica del genocidio, lo que ofrece respaldo para que la violencia se siga permitiendo.

26 Extraemos de Howard Zinn: «Nos trajeron loros y bolas de algodón, —escribió Colón en su diario— langas y muchas otras cosas más que cambiaron por cuentas cascabeles de halcón. No tuvieron ningún inconveniente en darnos todo lo que poseían... Eran de fuerte constitución, con cuerpos bien hechos hermosos rasgos... Al enseñarles una espada, la cogieron por la hoja y se cortaron al no saber lo que era. Con cincuenta hombres los subyugaríamos a todos, con ellos haríamos lo que quisiéramos». <http://canarias-semanal.org/art/27281/cristobal-colon-el-genocida-sin-escurpulos>

27 Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, <https://tuul.tv/es/cultura/abusos-iglesia-cometio-sociedades-prehispanicas>

28 Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, 2 tomos, México, Editorial Delfín, Clásicos de Historia de América, 1944.

nes que nadie que no les hubiera visto se lo creería»²⁶. Antonio Espino López, catedrático de Historia Moderna en la Universidad Autónoma de Barcelona, en su libro, *La conquista de América: Una revisión crítica* (RBA Ediciones, 2013), asegura que el desembarco de los españoles en la otra orilla del Atlántico se convirtió en un huracán de asesinatos, ejecuciones, mutilaciones y violaciones. En definitiva, una masacre espolada fundamentalmente por la codicia, por el deseo de obtener la mayor cantidad posible de oro y riquezas. El sacerdote Bernardino de Sahagún reconoce el etnocidio y genocidio de los españoles: «[...] fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes».²⁷ Clavijero, más de dos siglos después, señaló que la civilización antigua de México era grandiosa, pero con la Conquista el español se encargó de destruirla. Los indígenas de entonces, del XVIII, estaban en plena decadencia. El indio ya no podría recuperar el destino truncado; lo único que quedaba era educarlo.²⁸ La destrucción cultural fue tarea de siglos, y la religación por la iglesia católica en la construcción de una cultura colonial incorporó a colonizadores y colonizados. Una gran tarea fue la separación evangélica entre Dios, ser humano y naturaleza. En este sentido, los colonizadores-evangelizadores impusieron una manera de vivir y conocer basada en la ruptura entre el cuerpo y el alma, que implicó una subalternización de saberes y prácticas.

La deshumanización, que va más allá del racismo, no es percibida por Aníbal Quijano que, sin embargo, no deja de advertir sobre la necesidad de historizar las relaciones de la colonialidad del poder, Su análisis no deja de presentarse como estructuralista y sistémico. Las relaciones de poder se estructuran



históricamente: al principio es la violencia bárbara. Igualmente, en el análisis de la colonialidad del poder, la subjetividad aparentemente adquiere un carácter específico supeditado a este patrón de poder conformado por un imaginario social, una memoria histórica y una perspectiva de conocimiento, dependientes tanto de las exigencias del capitalismo como de la necesidad de los colonizadores de perpetuar y naturalizar su dominación. Lejos de reconocer lo anterior, Quijano ubica su mirada desde y con los de arriba, los ilustrados eurocéntricos; por ello, incluye la falsa idea de que hubo apropiación de los logros intelectuales e incluso tecnológicos de los colonizados, cuando ciertamente a los invasores europeos apenas les interesaron estos saberes pues eran producidos por seres inferiores. En realidad, como es conocido en la historiografía crítica, los colonizadores optaron por la destrucción de los múltiples y valiosos aportes de las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas hasta hoy, devastando lo poco que queda de ellas. Ni los españoles de la conquista, ni la oligarquía y sus intelectuales del siglo XIX, incluidos los jerarcas de la iglesia y el ejército que continuaran controlando la educación y la cultura dejaron de ver la realidad con los ojos del dominador.

Es innegable que Quijano, a lo largo de sus días, enfatiza más en el bloqueo y encubrimiento de la perspectiva histórica y cultural autónoma de los dominados, bajo el patrón de poder en la perspectiva cognitiva producida en el largo plazo. Es uno más, entre los pensadores, en el que se impone el eurocentrismo racionalista donde Europa y los europeos, son el momento y el nivel más avanzado en el camino lineal, unidireccional y continuo de la especie. Se consolidó así en la sociedad, junto con esta idea, otro de los núcleos principales de la modernidad/colonialidad: una concepción de la humanidad según la cual la población del mundo se diferencia en inferiores y superiores, irracionales y racionales, primitivos y civilizados, tradicionales y modernos. Las mayorías compartían el ethos colonial ya descrito someramente.

Es así que, Quijano cancela el colonialismo y lo reemplaza por la colonialidad. Señala que, con la independencia política latinoamericana, a principios del siglo XIX, se inicia un proceso de descolonización, pero no de descolonialidad. Al presuponer un camino lineal al capitalismo, acompañado de sus resabios coloniales (lo que incluye una ficticia repre-

sentación electoral y, por tanto, una simulada y falsa «democracia» liberal), y al poner el énfasis en los dispositivos cognitivos de dominación simbólica, la teoría prioriza la crítica de lo discursivo —parcialmente especulativo— sobre el estudio de la materialidad histórico-social de sujetos, instituciones y estructuras en movimiento. Ni la categoría de raza, ni la de república pueden utilizarse para examinar la conquista o la llamada independencia. Es así que detectamos una llamativa escisión entre forma y contenido: que los emergentes países tengan bandera, escudo, himno, que se llame república, divida los poderes y existan ciudadanos, partidos y Estado, no significaba nada, ya que tras esos discursos y símbolos se ocultaban las autocracias militares y oligárquicas, corruptas, rentistas, para quienes el Estado y la política solo eran herramientas del extractivismo y el despojo. Con lo cual el colonialismo resulta así un elemento más, casi un atributo, de la modernidad, que esconde todas las variantes históricas de la recolonización.²⁹

Después de una ardua difusión de este tipo de conceptos, asociados a la colonialidad del poder, no solo son compartidos por un grupo de prestigiados intelectuales, sino que ahora todo candidato a intelectual o académico se siente obligado a seguir los pasos de esta moda, ya transformada en tradición eurocéntrica, repitiendo lo más enrevesado y hasta retorcido o abstrusamente posible, las ideas de una nueva élite. Al respecto, mencionemos algunos nombres para ilustrar esta parte del camino: Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel y Nelson Maldonado-Torres, Fernando Coronil, Santiago Castro Gómez, Walter Mignolo y, Edgardo Lander, Catherine Walsh y Silvia Rivera Cusicanqui, quien reclamó vehementemente su lugar en el grupo. En otro grupo destaca Maristela Svampa, Decio Machado y otros más cercanos al distinguido Raúl Zibechi y al pensamiento zapatista. Estas últimas, innegablemente, aportan al debate desde sus diversas y muchas veces divergentes líneas de pensamiento; aunque no corresponda ubicarlos en este colectivo y corrientes similares del quijanismo, también son considerados imprescindibles de citar.

La mayoría de estos autores y autoras citados, ofrecen propuestas con un lastre que revela una ocul-

29 «Una lectura materialista de la colonialidad», *Revista Alternativas*, Abril Trigo, The Ohio State University. <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/trigo.html>

ta impronta del posmodernismo epistémico, y que los lleva a otorgar una atención casi exclusiva, un valor desmedido, a los imaginarios y los dispositivos epistémicos en la instrumentación y reproducción del poder. Esta recaída en el viejo culturalismo subjetivista (sin desmerecer, por cierto, la importancia de una comprensión materialista de la cultura vista como práctica y pensamiento: algo que antes denominamos «ethos») queda de manifiesto desde el concepto mismo de «colonialidad del poder», y que en la mayoría de los autores citados refiere expresamente a las pautas culturales heredadas del colonialismo; lo cual crea un efecto de radicalismo político de gran impacto inmediato, pero donde anida una debilidad teórica de consecuencias políticamente devastadoras a mediano y largo plazo. Y esto es así porque no considera —entre muchos otros asuntos y variables— una posible reconstrucción cultural desde la recuperación de saberes de enorme importancia; en especial, arquitectónicos, hídricos, agrarios, ecologistas. Retomar lo indígena, en el discurso hegemónico de gobiernos progresistas, ha llevado a calamidades clientelares y a divisiones de los movimientos en Ecuador Y Bolivia, por ejemplo, afectando gravemente la lucha por la autodeterminación y el socialismo.

Al examinar la subsunción real de las relaciones de producción y las condiciones de reproducción de la vida social, la conexión entre la mercantilización de la fuerza de trabajo y la estratificación de la población mundial sobre la base de «raza» y de «género» cobra sentido en Quijano, la conexión entre ambos procesos. No obstante, merece destacar el sentido de totalidad de la práctica, de la materialidad social caracterizada por el carácter histórico estructural de las relaciones sociales, el funcionamiento relacional e interdependiente de todos los ámbitos de la existencia social y la naturaleza esencialmente conflictiva y heterogénea de la modernidad-colonialidad capitalista de los pueblos e historias articulados en él.

El concepto de heterogeneidad sociocultural, que Quijano rastreó en el pensamiento de José Carlos Mariátegui, solo fue para recuperar la noción de desarrollo desigual y combinado, idea manejada por el trotskismo. De él recupera la idea, que determinadas sociedades se establecen como un orden de dominación entre grupos sociales portadores de universos culturales distintos: uno de ellos representando lo indígena y peruano, y el otro al blanco dominante;

pero ambos, a su vez, subsumidos a este último, al pensamiento colonial hegemónico. En la polémica de 1965, Quijano afirmaba rotundamente que José María Arguedas postulaba una solución indígena al problema campesino, que en este momento no parecería viable. Sin embargo, en 1979, autocriticamente aceptó que una de las consecuencias de las invasiones de tierras fue la revitalización de la propiedad comunal, la que estaba en su conjunto en un avanzado estado de relativa descomposición. Y, años después, rememorando al CUAVES, sostuvo que la reciprocidad andina habría engendrado la reciprocidad actual en las capas más oprimidas de la sociedad urbana «modernizada». Y que, sobre su suelo se constituía un proceso abigarrado, un nuevo modelo privado-social, alternativo al privado capitalista dominante; lo que es una lógica que no solo convive, sino penetra y modula la que proviene de la solidaridad y de la democracia³⁰. Acaso renacía otra racionalidad basada en la solidaridad (colectividad, distribución, valor de uso, reciprocidad, permanencia) y la igualdad, sin ninguna intención arcaizante.

Ya en los años noventa, este autor recupera de Mariátegui, el énfasis sobre la racionalización de la idea de «raza» como «uno de los ejes fundamentales» del nuevo patrón de poder capitalista-colonial, pero en desmedro del segundo eje, el patriarcalismo, presentado como por añadidura. Y, más importante aun, se aleja de la concepción clasista y de la noción de clase distanciándose de Mariátegui que siempre analizo la cuestión indígena desde la perspectiva marxista. Por ello, siempre enfatizo la importancia y viabilidad del socialismo, asunto que Quijano destierra de su discurso.

El racismo opera ensamblado a un mercado mundial puesto al servicio de la acumulación de capital. Aparece ahora como un montaje ideológico elaborado a posteriori de la conquista para legitimar filosófica, jurídica y psicológicamente; es decir, para justificar ideológicamente la dominación de las poblaciones conquistadas, la explotación de sus recursos naturales y la extracción de su fuerza de trabajo.

Aun admitiendo que esta aseveración sea correcta, para el contexto específico del siglo XVI, ¿no resulta excesivo y erróneo sostener que la división del

30 Aníbal Quijano, «Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano» en *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones, 2008, p-27.



trabajo mundial se organiza básicamente de acuerdo a pautas raciales?, ¿Quizá creyó que con esta idea superaba a Mariátegui? Veamos. En primer lugar, el término «raza» —de antigua data— no se instala en el siglo XVI sino en el XVII, y sus contenidos han variado a lo largo del tiempo hasta su formulación científica en el XIX. En segundo lugar, y como le han observado desde filas feministas, Quijano demuestra «una comprensión muy estrecha de la construcción opresiva del género moderno/colonial». Y esto es así porque asume la concepción patriarcal y heterosexual «de que las diferencias de género se constituyen en las disputas sobre el control del sexo, sus recursos y sus productos», aquí el sexo constituye un atributo biológico incontestable.³¹

Pero más importante aún, como sostiene Breny Mendoza, en su caracterización de la nueva división mundial del trabajo «el género queda así subordinado a la lógica de raza, quizás como antes el género lo era en relación a la categoría de clase». De tal modo que «su idea de raza se vuelve un concepto totalizante que invisibiliza el género como categoría histórica y como instrumento de la colonialidad del poder, al mismo tiempo que obstaculiza un análisis interseccional de raza, género, clase y sexualidad».³²

No son pocos los problemas que ya no pudo enfrentar Quijano, debido a su fallecimiento, al insistir en el sobredimensionamiento del factor «raza» para analizar la configuración de la nueva división mundial del trabajo basada en el complejo género-raza-clase: tres categorías que van entrelazadas. Del mismo modo, Quijano no pudo responder a quienes sugieren que el surgimiento en Inglaterra del proletariado moderno, bajo relaciones asalariadas de producción, se deba más al color de la piel de la población trabajadora que a la acumulación de capital, el desarrollo de las fuerzas productivas y el lugar adquirido por las finanzas, la industria y la flota británica en el concierto mundial. Pretende explicar las condiciones de la Inglaterra de principios del XIX, mediante la mentalidad señorial de la España barroca del XVI.

Por otro lado, es curioso que un seguidor de Mariátegui no recuerde que, para el Amauta, el problema étnico es ficticio e infundado; que las apreciaciones sobre la artificial cuestión racial solo conducen a superficiales críticas e inverosímiles razonamientos zootécnicos. En numerosos lugares de los *Siete Ensayos* reafirma de manera categórica que el problema indígena no debe confundirse con un problema racial. Mariátegui creía que las tesis que colocaban lo racial como preponderante solo favorecerían al gamonalismo y al imperialismo, pues si no se resolvía el problema de la feudalidad, que era el de la tierra, no habría emancipación racial; el problema étnico estaba subordinado al problema de clase, pues hace un siglo el indígena era rural, agricultor o campesino, mientras que los blancos estaban en las ciudades. No obstante, la crítica a la clasificación colonial en razas, en el sentido de superioridad-inferioridad, no significó que no reconociese diferencias culturales coloniales, como cuando señala que en el Perú no hay que resolver una pluralidad de tradiciones locales o regionales, sino una dualidad de raza, de lengua y de sentimiento, nacida de la invasión del Perú autóctono por una raza extranjera que no consiguió fusionarse con la raza indígena. Indudablemente que hay una ambigüedad en Mariátegui al rechazar y aceptar diferencias biológicas, al tener una visión socialista racional del indígena que lucha por su liberación y al mismo tiempo proponer un esencialismo de la gran raza quechua que en un estado inferior puede alcanzar otro superior. Creemos que los conocimientos y debates de la época, la edad de Mariátegui y su prematura muerte no permitieron que siga aclarando sus dudas. Pero su visión no era ni positivista, ni evolucionista. Luis Martínez, coincide con Michael Löwy, cuando éste sostiene que la perspectiva del amauta era «romántica revolucionaria, cercana a la de Walter Benjamin! (Conferencia en Brasil, Video 2020)

Mariátegui sostenía que la confluencia entre el pensamiento occidental y la solidaridad indígena daría una racionalidad distinta a la europea. Afirmaba que los indios constituyen las cuatro quintas partes de la población del Perú y que acabar con la explotación precapitalista era una medida previa necesaria. No rechazaba el eurocentrismo y más bien pensaba que en lo mejor de la cultura occidental y de la andina se fundaba el proyecto de una nueva sociedad.

31 María Lugones, «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, 2008, pp. 73-101

32 Breny Mendoza, *La epistemología del sur la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano*: https://www.academia.edu/37696822/Breny_Mendoza_La_epistemologia_del_sur_la_colonialidad_de_genero_y_el_feminismo_latinoamericano

En su afán por demostrar la hasta ahora desatendida importancia del factor racial en la organización mundial del trabajo, Aníbal Quijano acaba por perder de vista su índole fundamentalmente colonial; es decir, que son las mismas condiciones y necesidades de dominación y explotación de los sujetos colonizados las que nutren, explican y justifican la emergencia del racismo moderno en sus variadas concreciones. En una palabra, intentar explicar la colonialidad global a partir de «la clasificación social ‘racial’ de la población mundial bajo el poder eurocéntrico mundial», no pasa de ser una aspiración subjetiva del autor. Quijano establece la prioridad epistémica y política de la descolonización epistémica, o cultural, que denomina «descolonialidad»: un neologismo inicialmente propuesto por Catherine Walsh para referirse a una parcial decolonialidad, y que acabaría por convertirse en solo un síntoma parcial en el horizonte político.

La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad implica, también, la libertad de todos los pueblos para elegir, individual o colectivamente, esas relaciones: la libertad de elegir entre diversas orientaciones culturales y, sobre todo, la libertad de producir, criticar, cambiar e intercambiar cultura y sociedad. Esta liberación es parte del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, discriminación, explotación y dominación. Sin embargo, creemos que no se trata de un problema especulativo, sino práctico. No es un problema únicamente de la conciencia, subjetivo, sino que se trata de cambios en la realidad. Si bien Walsh enfoca la necesidad de visibilizar, enfrentar y transformar las estructuras e instituciones que diferencialmente posicionan grupos, prácticas y pensamientos, dentro de un orden y lógica decoloniales, también pone de relieve el trabajo por descolonizar las mentes. Sobre la base de lo explicado, pensamos que hay una diferenciación excesiva y especulativa entre «descolonial» y «decolonial» para transmitir la creación de condiciones radicalmente diferentes de existencia, conocimiento y poder que podrían contribuir a la fabricación de sociedades distintas.

Carlos Pérez Soto se opone a las construcciones hegemónicas parciales y contingentes, como raza, género o trabajo, y opta por la autodeterminación:

Pero, también, sus diferencias más visibles respecto de las diversas recomposiciones posmarxistas que circulan en la discusión actual serían el énfasis en la noción de sujeto, y en su voluntad posible y su enajenación, frente a la crítica de la idea de sujeto; la confianza en la posibilidad de una ontología en que la sustancia es entendida como sustancia ética e histórica, frente a la desconfianza hacia toda ontología; su idea de una política fundada en la autodeterminación, en la libertad autodeterminada, en la historicidad de las leyes, frente a una política fundada en la memoria, en el acontecimiento, o en la impugnación contingente; la noción de que una revolución, como cambio global en el modo de producir la vida, es necesaria y posible, frente a la idea de la política como construcción de hegemonías parciales y contingentes. Hay dos consecuencias políticas principales que se pueden seguir de una reinvencción hegeliana del marxismo. Una contra el liberalismo, en cualquiera de sus formas. Otra contra las filosofías posmodernas, en cualquiera de sus formas. La primera es la crítica radical a la idea de naturaleza humana, sea entendida de manera etológica, como incompletud en el lenguaje, o como falta constituyente. La segunda es la crítica radical a la reducción de la política a política local, ya sea como resistencias impugnadoras, o como construcción de hegemonías parciales.³³

Qué duda cabe que la crítica a fondo de los aparatos de poder epistémico, que son parte indivisible de los aparatos de poder político, los modos de explotación económica y la cultura, es una labor absolutamente imprescindible para conocer el ethos. Parafraseando a Trigo, la colonialidad —entendida en su materialidad histórica y social, como una totalidad que incluye las dimensiones del «poder», del «saber» y «del ser», y que instituye una intersubjetividad mundial desde la articulación de las relaciones sociales de producción, circulación y consumo— no será abolida por refinada que sea la crítica al eurocentrismo, así como el racismo no ha desaparecido, sino solo cambiado de ropaje, bajo las políticas multiculturales y el placebo liberal —que es también oportunismo, hipocresía y cálculo mercantil— ante la diversidad. Solo una crítica comprensiva y materialista de la colonialidad como parte constitutiva del régimen de produc-

33 Carlos Pérez Soto, *De la relación entre Hegel y Marx y sus diferencias sobre el Estado de Derecho*: file:///Users/imac/Desktop/Argumentos_86.pdf.pdf



ción, circulación, y consumo material y simbólico (es decir, económico, político y cultural), al mismo tiempo que regida por la lógica mercantil, acumulativa y expansiva del capital, podrá dar cuenta del capitalismo y el colonialismo, de la modernidad y la colonialidad.³⁴

Una ausencia que percibe Luis Martínez Andrade es la *colonialidad del hacer*, que no es más que el orden práctico de la vida, tanto individual como colectiva e institucionalmente. El tenso control de los ámbitos del poder por los dominadores no puede menos que construir formas de hacer que despliegan todos, desde estrategias de disciplinamiento y gramáticas de la autoridad configuradas por el núcleo ordenador del proyecto colonial. Sin embargo, poder, hacer y saber son elementos del ser en constante transformación, y son más que imposiciones. Los conquistadores tratan de imponer, en principio, su imaginario por medio de la religión, inculcando sus propios valores, cultura y moral. La doble conciencia del mestizo será fundamental en la formación de un *habitus* colonial. El *habitus* debe mostrar las tensiones, luchas y contradicciones intrínsecas en las relaciones sociales, en este caso, coloniales. Según Martínez Andrade, en la diferente experiencia del *habitus*, la colonialidad del hacer acentúa los rasgos simbólicos y culturales de las prácticas sociales. La producción de alteridad (indígena y negra) estaba articulada a la consolidación de una «colonialidad interna» que beneficiaba a criollos y mestizos.³⁵

En un largo periodo, se configura una nueva sociedad; pero ¿qué es la sociedad, cualquiera sea su forma? El producto de la actividad recíproca de los hombres. Es la comunidad, como totalidad, quien crea la cultura material que hará posible la vida de cada individuo humano. El ser humano se autoconstruye, constituyendo su subjetividad y sus necesidades. Se educa gracias a toda la cultura práctica previamente creada por la comunidad. «Pues es la comunidad

quien hominiza y humaniza, filogenéticamente y ontogenéticamente, al ser humano. No hay por tanto humanidad sin comunidad».³⁶ Los seres humanos se crean subjetivamente a sí mismos, al producir el mundo en que viven. Con su actividad crean el mundo exterior, y a la vez constituyen sus capacidades, sus facultades y sus necesidades. Conforman su antropología, que es también una creación de su propia actividad histórica, que como tal será dinámica y cambiante, como lo es el propio mundo objetivado por el ser humano. Con esto queremos decir que el *ethos* se construye como una totalidad contradictoria, que incluye objetividad y subjetividad, prácticas, saberes, memoria, imaginario, necesidades, facultades, imaginarios, *habitus*.

Más allá de una lógica instrumental y abstracta, señala Abril Trigo, la formación de los Estados nacionales, en América Latina, reconfiguraron el capitalismo colonial, incluido su patrón de dominación y explotación colonial expresado en la cultura. El Estado y la idea de «Estado de derecho» eran privilegio de algunos grupos sociales; ya que los puestos de la administración colonial, civil y militar estaban reservados para españoles y criollos. La ciudadanía era inexistente, y el indígena seguía ocupando el lugar de «exterioridad» ontológica y política del sistema. De esta manera, clasificación racial y ordenamiento del mundo del trabajo se consolidan como una sola realidad integrada y orgánica a la llamada colonialidad del poder; es decir, como la forma básica de la explotación colonial, que da margen y base a esta nueva forma de articulación del poder. En tal situación, la *masa indígena* habría quedado en una situación de servidumbre con respecto a los europeos, mientras que sus mediadores eran miembros de la nobleza india, y los negros esclavizados habrían mantenido una situación diferente.³⁷

No obstante, hay amplio material de investigación histórica y etnohistórica que permite aseverar que las distinciones establecidas por Quijano no quedan claras. Ya que coexisten no solo huellas o relaciones residuales en sectores de la aristocracia indígena

34 <https://www.cambridge.org/core/journals/americas/article/cultural-studies-abril-trigo-crisis-y-transfiguracion-de-los-estudios-culturales-latinoamericanos-santiago-cuarto-propio-2012-pp-314-1243-paper/99BD0DC29F1A8160E192BC0A7640B30E>; Alternativas 3, 2014. <https://alternativas.osu.edu/assets/files/Issue-3/essays/trigo.pdf>

35 Luis Martínez-Andrade, «La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina», *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, En línea, 15, 2008, Publicado el 29 junio 2009, URL : <http://journals.openedition.org/alhim/2878>

36 Joaquín Miras. En Cazarabet conversa con... Joaquín Miras, autor de Praxis política y Estado republicano. Crítica del republicanismo liberal: <http://www.cazarabet.com/conversaon/fichas/fichas1/praxispolitica.htm>

37 Abril Trigo, «Una lectura materialista de la colonialidad», <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/trigo.html>

letrados y apartados de los sistemas de servidumbre, sino también un grupo no menor de indígenas que realizaba trabajo asalariado en varias funciones. Al mismo tiempo, contamos con investigación sobre la participación, siempre reducida, de negros libres también en el espacio del trabajo asalariado. Se sabe que el período de dominación colonial, de alrededor de tres siglos de duración, no fue homogéneo ni espacial ni temporalmente. De acuerdo con Parraguez:

Se encuentran, así, importantes diferencias entre los centros y las periferias de los imperios instalados (Turner Bushnell y Green, 2002; Turner, 2002; Jay, 2002), como también entre los primeros momentos de la instalación colonial en el siglo XVI, su organización política y social y los momentos finales de ella en el siglo XVIII y comienzos del XIX, marcados por las Reformas Borbónicas y el auge de los proyectos ilustrados también en América (Brading, 1990; Lynch, 1991). Ello no sólo implica de por sí una necesidad de complejizar los análisis, sino que también de revisar la no siempre homogénea constitución de los actores y las categorías de clasificación racial que se utilizan para nombrarlos.³⁸

El tema aquí tratado es que el modo en el cual Aníbal Quijano entiende la noción de raza, para el período colonial, en una acepción biológica, insuficiente según veremos. Ello, dado que la utilización del concepto de raza por Quijano parece hacer referencia, justamente, a la distinción entre los diferentes grupos sociales a partir de estructuras «biológicamente diferenciales». Es decir, predestinados y determinados, de modo fijo e inmutable, por un aspecto fenotípico, con una cierta historia biológica: una historia fuera de la historia, una huella hereditaria que, más allá de cualquier posibilidad, se repite y marca los cuerpos con una inscripción que viene complejizada en un tejido mayor. Michel Foucault encuentra dicha condición en un particular momento histórico, en el siglo XIX, al abordar las variantes de un discurso hegemónico en Occidente sobre las razas y la diferencia racial, y que es bastante posterior al primer momento de la dominación colonial, donde Quijano rastrea el

origen de la colonialidad del poder. Más bien, pareciera que las distinciones «raciales» del siglo XVI respondían mucho más a un sustrato social-político-jurídico que a uno «biológicamente diferenciado».

Grosfoguel encuentra un importante aporte en Franz Fanon, quien con una mirada desde abajo y desde el mundo colonial descubre que mientras en muchas regiones la jerarquía etno/racial de superioridad/inferioridad está marcada por el color de la piel, en otras está construida por prácticas racistas con diferentes énfasis: étnicos, lingüísticos, religiosos o culturales. Más allá de que algunos «cuerpos» son racializados como superiores y otros como inferiores, el aspecto fundamental para Fanon es que aquellos sujetos localizados en el lado superior de la línea de lo humano viven en lo que él llama la «zona del ser», mientras que aquellos sujetos que viven en el lado inferior de esta línea viven en la zona del no-ser (Fanon, 2010).

Para Boaventura de Sousa Santos, agrega Grosfoguel otro importante elemento, nos dice que la zona del no-ser —debajo de la línea abismal— donde las poblaciones son deshumanizadas en el sentido de considerarse por debajo de la línea de lo humano, los métodos usados por el «Yo» imperial/capitalista/masculino/heterosexual y su sistema institucional para gestionar y administrar los conflictos recurren a la violencia y a la apropiación abierta y descarada. Como tendencia, los conflictos en la zona del no-ser son gestionados por la violencia perpetua. Creemos que la visión de Mariátegui a través de sus informantes indígenas y de Arguedas desde su experiencia de vida e investigaciones surgen de la zona del no ser ubicada en la región andina.

Finalmente, Grosfoguel establece una anotación que el puede percibir desde California y que puede ser aplicada a los intelectuales de izquierda que viven o migran a las capitales o al exterior, a las zonas del ser, modificando su visión de las zonas coloniales del no ser.

El racismo epistémico en esta teoría crítica es tal que la pretensión es que la teoría producida en el Norte Global debe aplicarse igualmente al Sur Global. Pero las teorías producidas por los «Otros» en la zona del ser tienden a ser ciegas hacia la experiencia social del Sur Global que vive dentro de la zona del no-ser. Esta ceguera conduce a la invi-

38 Isidro Parraguez, «Notas críticas sobre el uso de la noción de raza en la 'colonialidad del poder' de Aníbal Quijano», Observatorio Latinoamericano y Caribeño, Año 2019, N° 3, file:///Volumes/KINGSTON/3522-12110-1-PB.pdf. Las referencias bibliográficas son tomadas de este texto.

sibilidad de la experiencia de dominación y explotación vivida en la zona del no-ser como violencia perpetua y que son ignoradas o sub-teorizadas por la teoría crítica producida desde la zona del ser. (Grosfoguel, 2012)

Un estudio de la intelectualidad latinoamericana podría establecer zonas epistémicas superiores e inferiores, por un lado quienes estudiaron en Europa o Estados Unidos o que pertenecen a los centros de investigación de las capitales con financiamiento externo, y, por otro, los provincianos de grandes o pequeñas ciudades. Los primeros, más cercanos a su integración al sistema de privilegios y al poder, fueron más proclives a las reformas, mientras que los sacrificados intelectuales de provincias, muchos autodidactas a pesar de haber pasado por la universidad, articulados a las zonas del no ser y menospreciados por los primeros, fueron más radicales y muchas veces con mayor profundidad en sus análisis.

Corresponde, entonces, en el intento por dilucidar estos mecanismos, adentrarse en las formas coloniales de clasificación social, dilucidando cómo pensar con ellas y, a través de ellas, la organización colonial del poder. Pareciera ser que el mecanismo fundamental de diferenciación social del período colonial es el gesto de nombrar, de rotular, las clasificaciones sociales. Inclusive el Inca Garcilaso de la Vega se refiere a cómo se genera todo un ordenamiento político y social, desde el cual las diversas identidades producidas por la invasión europea en América son procesadas y administradas. El ordenamiento de los sujetos en grupos determinados tiene que ver con un modo particular de gestionar la complejidad de este nuevo mundo y sociedad que ya, a principios del siglo XVI, comienza a emerger para consolidarse de manera acelerada. En los tres siglos que dura el período colonial, en los virreinos y demás jurisdicciones políticas del territorio americano, los nombres, mecanismos y formas de clasificación también van mutando y se van complejizando.

El cronista y funcionario español, Juan de Betanzos, propuso que los indios fuesen repartidos, preferentemente, en las encomiendas. Así consiguió del papado una declaración que sancionaba a los indígenas como incapaces de fe, lo cual justificaría su total sometimiento al español-americano. Llegó a presentar un memorial al Consejo de Indias, donde

calificaba a los indios de «bestias, que habían pecado, que Dios los había condenado, y que debían perecer todos».³⁹ Si bien es cierto que la humanidad o inhumanidad de los indígenas fue un prolongado tema de debate, una idea presente en el imaginario colonial fue la que expresó el cura Tomás Ortiz al remarcar la inhumana cualidad del indígena:

Estas son las propiedades [atributos] de los indios por donde no merecen libertades. Comen carne humana en la Tierra Firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos, alocados, no guardan verdad [...] son inconstantes [...], son bestiales y precíanse de ser abominables en vicios [...]. No son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos que nunca perdonan, son enemiásimos de religión [...]. Son sucios, comen piojos y arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres⁴⁰

Esta relación entre violencia e inhumanidad implica que el indígena es parte de la naturaleza y, por tanto, es plausible de someterlo a la misma violencia para dominarlo y extraerle provecho, con lo que se puede justificar el etnocidio y el genocidio. Tal como trágica e impunemente ocurrió.

Más tarde se debatirá qué significa ser mestizo, lo que también tuvo diferentes respuestas. Si, en un comienzo, ser «mestizo» implicaba, por ejemplo, una categoría no muy definida en contraste con «indio» o «español» (que eran categorías mucho más específicas), ya hacia el siglo XVIII ser mestizo aparece en los cuadros de castas como un elemento claramente identificable.⁴¹ Aun así, la categoría de mestizo será continuamente una dificultad en la compleja clasi-

39 Lewis Hanke, *Bartolomé de las Casas*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, p. 16. Citado por Oswaldo Albornoz Peralta, Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos, <https://www.uv.es/~pla/solidaritat/justconq.htm>

40 Palabras de fray Tomás Ortiz registradas por Pedro Mártir de Angluía, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2v., Séptima década, escrita en 1524, México, José Porrúa e hijos, 1965, t. II, p. 609. Tomado de Miguel León-Portilla, *El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI*. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752010000100012

41 Araya, «¿Castas o razas?: imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas». Hilderman Cardona y Sandra Pedraza (Comp.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*, Universidad de los Andes/Universidad de Medellín, Colombia, 2014 pp. 53-77.

cación colonial, sobre todo por el continuo cambio en dicha condición: la pregunta constante será ¿cuándo y dónde es mestiza una persona?⁴². Siguiendo a Rappaport, si el mestizo lo es en ciertas condiciones, puede ser en otras también un indio o incluso un español; entonces, ello no es una clasificación perpetua, ni mucho menos biológica. Lo mismo ocurría, por ejemplo, para el caso de algunos «negros» esclavos que, una vez que lograban comprar su libertad, eran desde entonces renombrados como «pardos».

Este tránsito y movilidad de las categorías y denominaciones coloniales de clasificación social son claramente incompatibles con la noción de «raza biológica» o, al menos, no pueden significar, al mismo tiempo, una distinción racial biológica y una jurídico-política. Ello se expresa, entre otras dimensiones, en la ya mencionada mutabilidad de la condición en cada una de las castas coloniales, opuesta a la perennidad de la distinción biológica de raza, que se articula más que en términos de «razas», en el de «castas»: eje de una estructura imaginaria sobre los cuerpos mezclados.

Asimismo, «casta» era un concepto muy utilizado en los territorios coloniales, por diversos funcionarios y en distintos contextos. Como se observa en los cuadros de castas del siglo XVIII, la transformación del linaje no sigue necesariamente una línea histórica en términos de la descendencia biológica. Un mestizo podría convertirse en español. En este sentido, pareciera ser que la cuestión de las castas en la América colonial fue mucho más cercana a una teoría de las mezclas pictóricas que a una teoría propiamente racial. De ahí que, si bien la cuestión del color es fundamental para poder concebir la idea de raza, tal característica no llevó aparejado el complejo compuesto de dimensiones que a la noción de raza se le atribuyen desde el siglo XIX y, quizás, fines del siglo XVIII. En los siglos XVI y XVII, el ‘color’ no era sinónimo de ‘raza’, como tampoco lo era de ‘sangre’.

Será, más bien, con el auge del cientificismo en los proyectos ilustrados y con el afianzamiento de una episteme de corte positivista, que la noción de raza adquirirá la concepción biológica que hoy conocemos y que, aparentemente, Quijano atribuye también al período de dominación colonial. En tal senti-

do, cabe muy bien discutir a este sociólogo ancashino sobre la pertinencia de sus análisis —que muchas veces lindaron con el esoterismo en la politología peruana y latinoamericana—, sostenidos en categorías extemporáneas, anacrónicas, para realidades que les son ajenas. A lo que debe agregársele el descuido de Quijano con la semántica y la filología, peor aún si su preocupación está más en la subjetividad que en la integralidad práctica.

No es una cuestión fácil ni tampoco una discusión resuelta, en términos del pensamiento social, pero sí parece fundamental reconocer la potencia del nombrar como una experiencia histórica y situada, y no parte de un movimiento extra o meta-histórico. De ahí que, para Isidro Parraguez, esta preocupación por cómo se utilizan ciertas categorías históricas, como la noción de «raza», se enmarca también en una cuestión mayor sobre la pertinencia y el arrastre de algunos preceptos que, para el momento de estudio que se utilizan, resultan absolutamente anacrónicos.

Conclusiones

Quijano propone el paso de la resistencia al capitalismo colonial y al imperialismo a la alternativa, que es la descolonialidad, la emancipación del eurocentrismo, primero la subjetividad y luego la existencia social, es la democratización de la sociedad, la producción de sociedad alejada del multiculturalismo liberal eurocéntrico, recupera el buen vivir y la interculturalidad, como proyecto político articulado desde la diferencia colonial, apunta hacia la pluriversalidad y la plurinacionalidad. Dice así:

Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo; eso es lo que significa descubrir que los recursos de sobrevivencia de los «indígenas» del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta,

42 J. Rappaport, «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII». *Diálogo Andino*, 46, 2015, pp. 9-26.

y descubrir al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestras luchas, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo. Aprenderemos también a organizarnos y a movilizarnos desde esa misma perspectiva: produciendo ya nuestras propias formas de existencia social, liberadas de dominación, de discriminación racista/etnicista/sexista; produciendo nuevas formas de comunidad, como nuestra autoridad política; produciendo libertad y autonomía para cada individuo como una expresión de la diversidad social y de la solidaridad; decidiendo democráticamente lo que necesitamos y queremos producir; acudiendo a y usando los máximos niveles de la tecnología para producir los bienes y valores que necesitemos; expandiendo la reciprocidad en la distribución de trabajo, de productos, de servicios; produciendo desde ese piso social la ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista. Eso es lo que significa la producción democrática de una sociedad democrática.⁴³

Como podemos apreciar, estamos frente a un cambio de propuesta con la que seguramente hubiese estado de acuerdo Arguedas. Sin embargo, creemos que Quijano siempre vivió la tensión entre ser regido por la concepción cientificista de la política que viene del liberalismo, para el cual el ámbito de la política son las instituciones denominadas «Estado» y solo participan quienes *saben* de política; y la opuesta, según la cual la política es un acto de creatividad generado por la comunidad y la aparición de un hacer antes inexistente, el ethos, en un sentido antropológico (las costumbres, las formas y expectativas de consumo, de formas de vida, de hacer lo correcto en la relación comunitaria), producto de la deliberación creativa de la comunidad, y no creación impuesta. El capitalismo en las últimas siete décadas moldeó las vidas cotidianas de las clases subalternas, en torno al individualismo y el consumismo, acabando con la autonomía cultural de las clases subalternas, comunidades que comparten y reproducen una cultura material de vida, en cuyo interior se pueden producir luchas y tensiones, pero que es aceptada y constituye el marco hegemónico de poder de una clase. Por tanto, se trata de producir a la vez un Sujeto soberano activo que controle en comunidad la actividad que genera,

y un orden cultural nuevo, creado por ese hacer en común democrático, autoconstruido. La libertad individual es la influencia liberal de John Rawls y otros en los años setenta, que arremete contra la prioridad ontológica de la comunidad sobre el individuo, influenciando sobre la izquierda académica que recurre a privatizar el ethos, entregar la polis a la privacidad, al poder de los poderosos, el socialismo ahora es una mejora y un desarrollo del capitalismo y su cultura, no una alternativa de civilización. Se extraen conclusiones políticas ad hoc para la comodidad de los intelectuales.

Es cierto que vienen aumentando las luchas antirraciales, feministas contra el patriarcado y por derechos, por derechos humanos, por mejores salarios y contra la precarización, también crecen los conflictos étnicos y por los territorios, pero todas estas resistencias son dispersas, espontáneas y cíclicas; en menor medida crecen las luchas contra el capitalismo neoliberal, el imperialismo y sus poderes concretados en el extractivismo, el despojo, la deuda, el individualismo y el consumismo, la financiarización de los países y de la vida cotidiana, el control de los poderes del Estado, la corrupción, la sumisión electoral, etc. Estas luchas solo pueden adquirir sentido de futuro desde un proyecto emancipatorio, desde abajo, desde las alianzas de clase y étnicas.

Las tendencias políticas sobre alternativas de la izquierda los años 60 aún subsisten en América Latina y el Perú, en particular. Las luchas por la tierra y territorio de las guerrillas, desde el MIR hasta el PCP-SL reaparecen en las FARC-ELN y en el zapatismo; el nacionalismo de Velasco, Torres, Torrijos, etc. renace, por ejemplo, en los hermanos Humala que terminaron siendo neoliberales; el proyecto de Izquierda Unida prosigue en el Foro de Sao Paulo, los gobiernos progresistas neoliberales y una izquierda atomizada y resignada ante el liberalismo e integrada al Estado; los de la experiencia comunal de los luchadores migrantes y Quijano, ahora están dedicados a la especulación epistemológica decolonial y antieurocéntrica en centros de investigación y en sus congresos. Las luchas democráticas anticoloniales por la autonomía y la autodeterminación aún son débiles y localizadas, pero potencialmente podrán derivar en los combates emancipatorios en un mediano plazo.

En suma, sigue siendo necesaria una práctica y un conocimiento desde las especificidades locales y

43 «De la resistencia a la alternativa», 29/10/2007: Anibal Quijano <https://www.alainet.org/es/active/20421>

regionales a partir de trabajos históricos mucho más específicos, ubicándonos en el momento histórico que vivimos. Parece necesario replantear el papel que juega la noción de raza en dicho entramado teórico por hacer, como también sobre su supuesto origen en la dominación colonial en América. Dicha cuestión parece ser una de las principales dificultades en el pensamiento y trayectoria teórica de Aníbal Quijano: entender el ethos colonial en toda su complejidad política, económica y cultural, así como pensar no desde ni para, sino con los pueblos indígenas la salida de este entramado de poder reiteradamente colonial y ya entrados al siglo XXI. En suerte de colofón, y considerando la detallada argumentación expuesta, no solo cabe reafirmar que la obra y el pensamiento críticos de José María Arguedas superó en su visión de lo indígena al de su arrogante contendor, desde aquella ya lejana mesa del IEP (1965), sino que dicha senda la continúan todos quienes aporten desde las luchas de los pueblos al análisis e imaginación para la auténtica emancipación y transformación democrático-popular de las duras realidades vividas a diario por los pueblos latinoamericanos. En dicho camino y esperanza, sobre bases históricas concretas, se inscribe el presente trabajo.

Bibliografía

- ARAYA, Alejandra (2014). «¿Castas o razas?: imaginario sociopolítico y cuerpos mezclados en la América colonial. Una propuesta desde los cuadros de castas», en Hilderman Cardona y Sandra Pedraza (Comp.), *Al otro lado del cuerpo. Estudios biopolíticos en América Latina*. Universidad de los Andes/Universidad de Medellín, Colombia, pp. 53-77.
- ARGUEDAS, José María, <http://www.librosperuanos.com/libros/detalle/3287/Las-cartas-de-Arguedas>.
- BAUTISTA, Rafael (2014). *Reflexiones des-coloniales*. La Paz: Rincón Ediciones.
- BIHR, Alain (2019). «Debate: la economía-mundo según Braudel», *Consideraciones críticas*, 22/10/2019, <https://vientosur.info/spip.php?article15225>
- CLAVIJERO, Francisco Javier (1944). *Historia antigua de México*, 2 tomos. México: Editorial Delfin, Clásicos de Historia de América.
- FONTANA, Josep, Historia (1982). *Análisis del pasado y proyecto social*, Crítica, Barcelona.
- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto (2020). *Etnomarxismo y cuestión étnico-nacional en América Latina*. <https://vocesenlu-cha.com/etnomarxismo-y-cuestion-etnico-nacional-en-america-latina/>
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. *El colonialismo interno*, <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D8782.dir/colonia.pdf>
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2003). *Colonialismo interno (una redefinición)*. Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Sociales, 2003: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf
- GHROSFUGUEL, Ramón (2012). «El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?» *Tabula Rasa* no.16 Bogotá Jan./June 2012, http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S179424892012000100006&lng=en&nrm=iso&tlng=es
- KOGAN, Andrés (2020). El Día Mundial de la Tierra: «En los últimos siglos se ha intentado hacer creer que estamos por encima de ella»: <https://www.eldesconcerto.cl/2020/04/22/andres-kogan-y-el-dia-mundial-de-la-tierra-en-los-ultimos-siglos-se-ha-intentado-hacer-creer-que-estamos-por-encima-de-ella/>
- LUGONES, María (2008). «Colonialidad y género», *Tabula Rasa*, núm. 9, julio-diciembre, pp. 73-101.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI*, Palabras de fray Tomás Ortiz registradas por Pedro Mártir de Angluía, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2v., Séptima década, escrita en 1524, México, José Porrúa e hijos, 1965, t. II, p. 609. Tomado de : http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0071-16752010000100012
- HANKE, Lewis (1968). *Bartolomé de las Casas*, EUDEBA, Buenos Aires, p. 16. Citado por Oswaldo Albornoz Peralta, *Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos*, <https://www.uv.es/~pla/solidaritat/justconq.htm>
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1975). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, *Obras completas*, Vol. 2, Ed. Amauta. Lima, Perú.
- MARIÁTEGUI, José Carlos (1975). *Defensa del marxismo*, *Obras completas*, Vol. 5, Ed. Amauta.
- Peruanicemos al Perú*, *Obras completas*, Vol. 11, Ed. Amauta, 1975
- Ideología y política*, *Obras completas*, Vol. 13, Ed. Amauta, 1975.

- MARTÍNEZ ANDRADE, Luis, «La reconfiguración de la colonialidad del poder y la construcción del Estado-nación en América Latina», *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, en línea, 15, 2008, Publicado el 29 junio 2009, URL: <http://journals.openedition.org/alhim/2878>
- MIRAS ALBARRÁN, <https://rebellion.org/ethos-es-la-denominacion-para-el-saber-practico-que-ponemos-constantemente-en-obra-no-puede-existir-ni-actividad-humana-ni-sociedad-sin-el/>
- MIRAS ALBARRÁN, Joaquín. En Cazarabet conversa con... Joaquín Miras, autor de Praxis política y Estado republicano. Crítica del republicanismo liberal: <http://www.cazarabet.com/conversacon/fichas/fichas1/praxispolitica.htm>
- MENDOZA, Breny, *La epistemología del sur la colonialidad de género y el feminismo latinoamericano*: https://www.academia.edu/37696822/Breny_Mendoza_La_epistemologia_del_sur_la_colonialidad_de_genero_y_el_feminismo_latinoamericano
- PÉREZ SOTO, Carlos. *De la relación entre Hegel y Marx y sus diferencias sobre el Estado de Derecho*. file:///Users/ima/Desktop/Argumentos_86.pdf.pdf
- PARRAGUEZ, Isidro (2019). «Notas críticas sobre el uso de la noción de raza en la 'colonialidad del poder' de Aníbal Quijano», *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, Año 2019, N° 3, file:///Volumes/KINGSTON/3522-12110-1-PB.pdf.
- QUIJANO, Aníbal (1971). *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*, Buenos Aires, Periferia.
- QUIJANO, Aníbal (1974). *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*, Lima, Edición del autor.
- QUIJANO, Aníbal (1977). *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Lima, Mosca Azul Ediciones.
- QUIJANO, Aníbal (1980). *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima, Mosca azul editores.
- QUIJANO, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- QUIJANO, Aníbal (1992). *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, Quito, FLACSO.
- QUIJANO, Aníbal (2001). «Colonialidad del poder, globalización y democracia». En <http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf>.
- QUIJANO, Aníbal (1993). *José Carlos Mariátegui y Europa, el otro lado del descubrimiento*, Lima, Empresa Editora Amauta.
- QUIJANO, Aníbal (1998). «La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana», en *Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina*, Caracas, Nueva sociedad.
- QUIJANO, Aníbal (2000). «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, CLACSO.
- QUIJANO, Aníbal (2001). «Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en América Latina», en *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- QUIJANO, Aníbal [Otros artículos]. ¿Un nuevo comienzo? 26/02/2009, Otro horizonte de sentido histórico 25/02/2009, Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo 16/05/2008, 09/04/2008 De la resistencia a la alternativa 29/10/2007, Allende otra vez: En el umbral de un nuevo periodo histórico. El nuevo imaginario anticapitalista 08/04/2002 ¿Entre la Guerra Santa y la Cruzada? 17/10/2001. <https://www.alainet.org/es/active/37936>
- RAPPAPORT, Joanne (2015). «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII». *Diálogo Andino*, 46, pp. 9-26.
- SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*, <https://tuul.tv/es/cultural/abusos-iglesia-cometio-sociedades-prehispanicas>
- TRIGO, Abril, «Una lectura materialista de la colonialidad», *Revista Alternativas*, The Ohio State University. <https://alternativas.osu.edu/es/issues/autumn-2014/essays2/trigo.html>
- TRIGO (2012). «Crisis-y-transfiguracion-de-los-estudios-culturales-latinoamericanos». santiago-cuarto-propio-2012-pp-314-1243-paper/99BD0DC29F1A8160E192BC0A7640B30E, <https://www.cambridge.org/core/journals/americas/article/cultural-studies-abril-trigo>
- WALLERSTEIN, Immanuel (2016). *El moderno sistema mundial*, 3 vols. Madrid: Siglo XXI.
- ZINN, Howard: <http://canarias-semanal.org/art/27281/cristobal-colon-el-genocida-sin-escrupulos>