

**EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD Y LA INTERSUBJETIVIDAD
EN ANÍBAL QUIJANO**

**THE PROBLEM OF SUBJECTIVITY AND INTERSUBJECTIVITY
IN ANÍBAL QUIJANO**

Víctor Hugo Pacheco Chávez¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México

victor29hugo29@gmail.com

orcid

RESUMEN

Dentro de los estudios de la obra de Aníbal Quijano uno de los varios pendientes a reflexionar son los temas de la subjetividad y la intersubjetividad. Esta cuestión es importante porque atraviesa transversalmente varios de los temas que se pueden derivar de sus escritos: la identidad, la política, el poder, el conocimiento, etc. En este trabajo se frece un acercamiento a dicho tema, mostrando la pertinencia de pensarlo en relación a la colonialidad del poder. Además de que se señala la importancia de un autor como Cornelius Castoriadis para las formulaciones del sociólogo peruano.

PALABRAS CLAVE

Subjetividad, intersubjetividad, colonialidad, institución, imaginario.

ABSTRACT

Within the studies of Anibal Quijano's work, one of the several pending issues to be considered are the themes of subjectivity and intersubjectivity. This question is important because it cuts across

1 Doctorante del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

several of the themes that can be derived from his writings: identity, politics, power, knowledge, etc. In this work an approach to this issue is offered, showing the relevance of thinking about it in relation to the coloniality of power. Besides that the importance of an author like Cornelius Castoriadis for the formulations of the Peruvian sociologist is pointed out.

KEYWORDS

Subjectivity, intersubjectivity, coloniality, institution, imaginary.

En el texto de Rita Segato «Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del poder», originalmente publicado en 2007, la autora ofrece una serie de puntos y de posibles temas a desarrollar a partir de una lectura, podríamos sugerir nosotros, entrecruzada de la amplia bibliografía que se dispone de los textos que ha escrito el sociólogo peruano. Los temas que ella sugiere y que nos pueden servir incluso al día de hoy a modo de una guía de lectura son los siguientes:

1. Reordenamiento de la historia; 2. Colonial/moderno sistema mundo; heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y Patriarcado; 10. Ambivalencia de la modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, Estado y falencia democrática en América Latina; 12. Descolonialidad o Giro decolonial; 13. el indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad —«el regreso del futuro»; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad (Segato, 2015, p.43).

De estas temáticas o ejes (como los menciona la autora), aquí nos gustaría centrarnos sólo en el aspecto 6 que refiere a la relación entre colonialidad y subjetividad. El problema de la subjetividad y la intersubjetividad en Aníbal Quijano aparece en un momento de la reflexión en el cual está reorientando su reflexión sobre la manera de abordar la situación de la realidad latinoamericana. Un momento en que el autor asume las discusiones sobre la crisis de la modernidad y del marxismo. A pesar de que hoy parece que el debate sobre la subjetividad ha sido rebasado y centrado en su mayoría a los problemas de la biopolítica,

quizá valga la pena mostrar la importancia que este tema tiene para la configuración de la identidad, el conocimiento y, sobre todo, el poder.

Para Quijano el problema de la subjetividad y de la intersubjetividad —en cuanto tal— se presentan, a mí parecer, como un desplazamiento de la pregunta sobre el sujeto histórico, el cual ya para mediados de la década de los ochenta se veía como algo agotado. Este desplazamiento suponía que la cuestión que la subjetividad se estaba replanteando en la realidad latinoamericana, a través de la influencia de los movimientos indígenas emergentes y de las luchas de liberación nacional, lo cual para nuestro autor significaba una posibilidad de cambio de las relaciones intersubjetivas a través de un recambio en el imaginario social que apuntaba a la reorganización de la cultura latinoamericana.

1. SUBJETIVIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

El problema de la subjetividad en Aníbal Quijano se muestra como un desplazamiento de la teoría clásica del sujeto, específicamente dentro del marxismo. Pero también se posiciona con respecto a dos tendencias que desde los ochenta a la actualidad se han mostrado como una radicalización de la relación de la subjetividad y el poder en la modernidad: la primera es la negación postestructuralista y posmodernista de toda idea de sujeto y, la segunda, es aquella visión que tratando de arrastrar las cuestiones del dominio a un sentido puramente relacional del poder hablará de los sujetos siempre en condición de subalternidad.

Antes de entrar de manera breve a señalar las diferencias con estas nociones de sujeto o no-sujeto o sujeto subalterno creo que es necesario que apuntemos una cuestión que va a ser fundamental para el desplazamiento que aquí se intenta señalar. Una de las cuestiones a señalar que este paso de una teoría del sujeto a la subjetividad ha tratado de diferentes maneras de abolir una diferencia que subyace en distintas teorías del sujeto entre este y lo real. Así, esto implica romper con la idea de que hay un solo sujeto, sea soberano o histórico y asumir -por el contrario- que tenemos varios sujetos que despliegan sus capacidades de construcción del mundo social. En este sentido un elemento que será clave para entender este vuelco de Quijano será poner atención a lo que él denomina lo histórico-social como ese lugar de despliegue de

posibilidades de los distintos sujetos. Las instituciones que posibilitan la construcción de lo histórico-social representan distintas posibilidades de despliegue de los sujetos y por lo tanto distintas significaciones. No es casualidad que Quijano eche mano de un concepto un tanto «raro» para hablar de este movimiento de lo social o de la sociedad en su conjunto como lo será el magma. Por ejemplo, cuando en «Arguedas: la banda sonora de la sociedad» nos habla de la subversión lingüística de José María Arguedas nos dice que la heterogeneidad de elementos socio-históricos del Perú «alimentaron el magma de un nuevo universo social y cultural, y en la misma corriente, lingüístico». (Quijano, 2014: 695) Esta idea del magma es un concepto que Quijano recupera de Cornelio Castoriadis:

Consideremos, de un modo más general, lo que está en el meollo de toda formación social-histórica: el complejo, o mejor dicho: el *magma* de significaciones imaginarias sociales en y por las que se organiza y organiza su mundo. Una formación social-histórica se constituye al instituirse, lo que quiere decir en primer lugar (aunque no sólo): al instaurar un magma de significaciones (términos y referencias) imaginarias (no reductibles a lo <real> o a lo <racional>) sociales (que valen para todos los miembros de la formación, sin ser necesariamente conocidas como tales) (Castoriadis, 1979, pp.22-23).

Volveremos sobre las implicaciones de los imaginarios más adelante. Otra de las cuestiones que hay que apuntar es que para Aníbal Quijano es claro que todo proceso de lucha política implica una manera en la que la subjetividad se posiciona con el poder, por ello, la noción de subjetividad y de sujeto en cuanto tal no desaparece del todo en su teorización puesto que para Quijano el cambio social es un proceso siempre impulsado por colectivos y no por individualidades que tratando de escapar de la sujeto metafísico caen en una atomización radical de lo social y en la cancelación de cualquier imaginario de cambio. Así contra las versiones postestructuralistas o posmodernistas que niegan toda idea de sujeto Quijano apunta:

La simple negación de toda posibilidad de subjetivación de un conjunto de gentes, de su constitución como sujeto colectivo bajo ciertas condiciones y durante cierto tiempo, va directamente contra la experiencia histórica, si no admite que lo que puede llamarse «sujeto», no sólo colectivo, sino individual, está siempre constituido por elementos heterogéneos y discontinuos, y que llegan a una unidad sólo cuando esos elementos se articulan en torno a un eje

específico, bajo condiciones concretas, respecto de necesidades concretas de modo transitorio (Quijano, 2014, p.314).

Para Quijano llega a apuntar, de una manera un tanto provocativa, que no tiene sentido hablar de lo indígena si no es en relación al poder, o que lo indio como identidad moderna es una identidad atravesada por el patrón de poder y que niega una identidad más legítima de los sujetos sociales que fueron encasillados en tal definición (Quijano, 2014, p.636).

Ahora bien, volvamos al punto: es un desplazamiento y una discusión con el marxismo, con cierto marxismo,² en la discusión del sujeto, específicamente de la clase como sujeto. Antes que nada, señala Quijano:

Creo necesario indicar apenas, primer mi escepticismo respecto a la noción de sujeto histórico, porque remite, quizá inevitablemente a la herencia hegeliana, no del todo «invertida» en el materialismo histórico. Esto es, a una cierta mirada teológica de la historia y a un «sujeto» orgánico o sistémico, portador del movimiento respectivo, orientado en una dirección ya determinada. Tal «sujeto» sólo puede existir, en todo caso, no como histórico, sino, bien al contrario como metafísico (Quijano, 2014, p.314).

Una diferencia mayor que Quijano tiene con el materialismo histórico es que a su parecer desde esta perspectiva teórica se considera a las clases sociales como nichos en donde son ubicadas y distribuidas las gentes. Es decir, más que explicar cómo se conforman las clases mismas, cual es el proceso que llevo a su constitución, estas ya se miran como pre constituidas al momento de aparecer en escena. De esta forma el materialismo histórico «prolonga una visión estática», es decir, ahistórica, que asigna a las clases sociales la calidad de estructuras establecidas por relaciones de producción, que vienen a la existencia por fuera de la subjetividad y de las acciones de las gentes.

2 Quizá sea necesario insistir en que Quijano está haciendo la crítica a la visión más vulgar del marxismo como lo es el materialismo histórico, pero no desarrolla una visión de lo que implicaría la noción del sujeto en Marx, como tampoco de visiones más interesantes que hablarían del sujeto histórico como el proceso mismo de la lucha de clases. También hay que tener en cuenta que tampoco Quijano ha vuelto nuevamente sobre esta cuestión lo que implica que no se contemplen visiones como la de Sandro Mezzadra (2014), Verónica Gago (2014), Bruno Bosteels (2013) que debaten ya no desde la perspectiva del sujeto sin de los procesos de subjetividad en Marx.

No podemos dejar de recordar aquí ciertas palabras de Castoriadis refiriéndose a la manera en cómo el marxismo consideraba el despliegue de la clase:

El «ser» de la clase la «obliga históricamente» a hacer lo que debe hacer; conociendo este «ser», conocemos la acción de las clases en la historia, y nos resguardamos tanto las sorpresas reales como las sorpresas filosóficas, incomparablemente más graves. Falta por integrar esta serie de objetos en el Todo (que es Uno, y en cuyo seno cada objeto tiene su sitio o su función): éste será el papel del «papel histórico», la función de la «función de la clase». Este objeto recibe así su dignidad final, su existencia está bien amarrada por los dos lados de la totalidad de los existentes: tiene sus causas necesarias y suficientes en lo que ya ha sido, su causa final en lo que ha de ser, concuerda tanto con la lógica que domina los efectos de las cosas como con la que gobierna los actos de los sujetos. Se ha construido pues un bello concepto de clase —*constructum* ficticio, que logra la notable hazaña de imputar a todas las demás clases históricas características de la burguesía que no poseen, y de quitar a ésta lo que ha formado su ser y su unidad (Castoriadis, 1979, p.43).

Esa manera de tratar de entender con un mayor dinamismo las clases sociales, además, y fundamentalmente de observar que no es el único eje que interviene para definir la estructuración social llevó a Quijano a plantearse la cuestión de la clasificación social como un aspecto fundamental del marxismo. Esta noción de clasificación social ya había sido advertida por Immanuel Wallerstein, pero considerada como una anomalía en cuanto a la estructuración clasista de la sociedad. (Wallerstein y Balibar, 1991) Para Quijano va hacer el eje que sobre el cual se va a sostener el patrón de la colonialidad del poder (Quijano, 2014, pp.285-327).

La relación entre cambio social y clasificación social implica en la perspectiva de Quijano la aparente indeterminación de un grupo real, de una comunidad y de un sujeto social. Esto debido a que los rasgos que constituyen a los grupos, comunidad y sujeto social son parte y resultado de la historia de conflictos del patrón de poder asociada a una identidad y que articula las discontinuas y heterogéneas experiencias en una subjetividad colectiva en donde no hay ni principio de necesidad, o una visión teleológica, y en donde la subjetividad siempre se da dentro de la historia concreta y contingente, conflictiva, contradictoria y aparece como una cuestión abierta. Me parece que uno de los puntos que señala

Hugo Zemelman sobre la cuestión de la subjetividad es completamente compatible con esta idea de Quijano:

El sujeto deviene en una subjetividad constituyente, en la medida que requiere entenderse en términos de cómo se concretiza en distintos momentos históricos; de ahí que al abordar a la subjetividad como dinámica constituyente, el sujeto es siempre un campo problemático antes que un objeto claramente definido, pues desafía analizarlo en función de las potencialidades y modalidades de su desenvolvimiento temporal. Por eso su abordaje tiene que consistir en desentrañar los mecanismos de esta subjetividad constituyente, tanto como aclarar los alcances que tiene la subjetividad constituyente. Plantea distinguir entre producto histórico y producente de nuevas realidades. (Zemelman, 2010).

Para Quijano si bien toda noción de subjetividad implica cierta configuración de la identidad, no todo proceso de subjetividad está inscrito en el ámbito de la constitución de una clasificación social, de una reclasificación social o, en su momento más disruptivo, de una desclasificación social. Para Quijano un momento de desclasificación social, aunque breve, sucedió con la revolución haitiana. Quijano señala:

La experiencia más radical ocurre y no por casualidad, en Haití. Allí, es la población esclava y «negra», la base misma de la dominación colonial antillana, la que destruye junto con el colonialismo, la propia colonialidad del poder entre «blancos» y «negros» y la sociedad esclavista como tal. Tres fenómenos en el mismo movimiento de la historia. Aunque destruido más tarde por la intervención neocolonial de los Estados Unidos, el de Haití es el primer momento mundial en el que se juntan la independencia nacional, la descolonización del poder social y la revolución social (Quijano, 2014, p.768).

Los momentos de reclasificación social tienen que ver con el alcance de unas revoluciones sociales truncas o derrotadas pero que en el mejor de los casos implicaron cierta resolución de lo nacional a través de las independencias pero que no afectaron en el fondo la colonialidad del poder. Podemos pensar como momentos de reclasificación social el periodo de las independencias americanas, la revolución mexicana o la subversión del cholo en los años sesentas y setentas del siglo XX en el Perú.

2. INTERSUBJETIVIDAD E INSTITUCIÓN DE LA SOCIEDAD

La intersubjetividad como tal no antecede a la sociedad misma, la sociedad solo puede estructurarse a partir de los sujetos ya socializados.

Por ello, cuando Quijano hable de la intersubjetividad de la sociedad moderna, hablará de los pueblos y de las comunidades que están ya inscritas o se están inscribiendo en un movimiento histórico-social que les excede, que las sobrepasa, que las han constituido. Para Quijano al igual que un autor como Cornelio Castoriadis la institución de la sociedad tiene que ver con la manera en que esta es a la vez una proyección imaginaria. Nos dice Castoriadis: «La sociedad, en tanto que siempre ya instituida, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra del imaginario radical como instituyente que se autoconstituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado» (Castoriadis, 2008, p.88). Esta importancia del peso del imaginario en Castoriadis me parece que Quijano la retomará hasta nuestros días y que está detrás de aquello que el sociólogo peruano ha teorizado como los horizontes de sentido. Nos dice Quijano en *Estética de la utopía*:

Si se admite que la utopía no es meramente una quimera, o un constructo arbitrario, y por eso prescindible y aún desdeñable, sino un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad, no implica solamente que aquella ocupa ese peculiar territorio de las relaciones intersubjetivas que reconocemos como imaginario de la sociedad, donde lo estético tiene su reino (Quijano, 2014, pp.733-734).

El imaginario ocupa ese lugar de las relaciones intersubjetivas que han instituido a la sociedad, pero también el imaginario puede establecerse como esa sociedad emergente. Aquí tenemos que hacer un leve matiz a lo antes dicho, si la intersubjetividad se da únicamente dentro de la sociedad ya instituida eso no implica que haya un determinismo de lo estructural, sino que los pueblos, las colectividades ya socializadas hacen y rehacen a su vez a la sociedad. Por ello, Castoriadis no dejará de señalar que «la sociedad es obra del imaginario instituyente». Podemos ver una cuestión interesante en el hecho en el cual Quijano sitúa la relación entre estética y utopía para pensar ese imaginario instituyente y todavía no instituido de la identidad moderna. Así se pregunta en el libro *Modernidad, Identidad y utopía en América Latina* lo siguiente:

¿Qué se podría imaginar, sin América, el advenimiento de la peculiar utopía europea de los siglos XVI y XVII en la cual ya podemos reconocer los primeros signos de una nueva racionalidad, con la instalación del futuro como el reino de la esperanza y de la racionalización, en lugar de un omnipresente pasado, hasta

entonces referencia exclusiva de toda legitimidad, de toda explicación, de todos los sueños y nostalgias de la humanidad? (Quijano, 1988, p.12).

Ahora bien, esto implica que los imaginarios no son eternos sino productos históricos. Para Castoriadis existe pues, agotamiento de la imaginación y del imaginario en los dominios de la filosofía y de la ciencia, así como del imaginario político (Castoriadis, 2000, p.105). Por lo cual, las relaciones intersubjetivas siempre son o pueden ser cambiantes. Así la intersubjetividad está implicada en la creación de imaginarios sociales instituidos, en los imaginarios instituyentes y en el imaginario radical que prefigura las nuevas sociedades.

Para Quijano ese gran periodo que se ha abierto desde la década de los ochenta hasta la fecha, periodo de regreso del futuro y de creación de un nuevo horizonte de sentido, tiene como cuestión abierta el desatar lo que a mentado muchas veces como el nudo arguedeano, ese entrelazamiento peculiar de la utopía de liberación social y de la identidad el cual se creó con la articulación del patrón de poder de la colonialidad. La idea del nudo parte de aquella leyenda griega en la cual el famoso nudo Giordano, que el mítico rey Frigia armó, era absolutamente imposible de desatar hasta que Alejandro Magno lo cortó con su espada. Cortar es lo mismo que desatar en esta leyenda, una solución violenta que sólo de esa manera Arguedas pudo desatar en su trágico final. Desatar el nudo arguediano de América Latina quizá implique también ese modo de solucionar las problemáticas sociales, pero también implica resolver las cuestiones pendientes que para Quijano quedan dentro de la historia latinoamericana como cuestión abierta la identidad, la modernidad y la democracia (Quijano, 2011, p.18).

Así, una nueva intersubjetividad está relacionada con la creación de un horizonte de sentido donde la fiesta del origen se imponga no sólo a la racionalidad instrumental sino al poder en cuanto tal. Nos dice Quijano:

¿Cuáles son, cuáles serán, las imágenes históricas que allí se instalen? Sobre ellas, por el momento, apenas puede tenerse sospechas de imágenes: la que fue derrotada y parecía enterrada, la esperanza más iluminada de los años sesenta, la democracia como igualdad social, no sólo como ciudadanía en el Estado-nación, como legitimación de la diversidad de las gentes y de la heterogeneidad de sus creaciones, como liberación de la vida en sociedad respecto de cada

una de las formas y de los mecanismos de explotación, de dominación, de discriminación, como descolonización y liberación del conocimiento y del imaginario, como la co-presencia de la igualdad, de la solidaridad y de la libertad de todas las gentes en todas las sociedades, tenderá a buscar y a producir otro universo institucional donde pueda, realmente, ser expresada y defendida. Las disputas y combinaciones entre el moderno Estado-nación y la nueva Comunidad serán quizá las que expresen la búsqueda de nuevas formas institucionales de autoridad donde el poder no esté presente o esté reducido y controlado su espacio (Quijano, 2014, pp.845-846).

El horizonte de sentido creado, después del agotamiento del horizonte de sentido que el movimiento comunista inspiró en todo el siglo XX, ha sido el de la descolonialidad del poder. Es un horizonte que está mediado no sólo por la creación de la teoría de la colonialidad del poder sino también porque es el imaginario que ha permitido a varios de los movimientos sociales prefigurar una nueva imaginación de la sociedad.

3. INTERSUBJETIVIDAD E IDENTIDAD

Para Quijano la intersubjetividad estará relacionada con la cuestión de la relación entre subjetividad e identidad de los colectivos y de las comunidades, cuestión que operará a distintos niveles pues por una parte la modernidad en sí misma creará las distintas identidades geoculturales, siendo las dos primeras identidades formadas la de América y la de Europa, pero también hay otras identidades que se van formando de acuerdo a las instituciones generadas por este proceso constituyente de la sociedad capitalista que serían las de indios, negros, europeos, etc. Esta relación de la identidad y la subjetividad pasa a una cuestión intersubjetiva cuando se relaciona con la manera en que se están instituyendo las distintas instituciones de la sociedad. En el caso específico del Quijano de los escritos de la década de los noventa en adelante, la sociedad a la que hacemos referencia es a la que se instituye dentro del patrón de poder de la modernidad colonialidad capitalista. Para Quijano si bien la subjetividad siempre está relacionada con la identidad, sólo dentro de los momentos instituyentes de la sociedad la identidad está relacionada con una cuestión que a él le interesa que es el proceso de clasificación social, lo cual siempre se reafirma de una manera intersubjetiva pues ahí es el momento en que las distintas colectividades

se posicionan frente al poder. Así, por ejemplo, el momento instituyente de la modernidad bajo el despliegue del capitalismo implicó que por un lado se crearan esas identidades ya señaladas, pero al mismo tiempo implicó también un proceso de clasificación de las identidades no europeas como inferiores por estar implicadas en relaciones de poder.

Aquí debemos tener en cuenta que Quijano señalará que las dimensiones que constituyen el poder deben ser entendidas como instituciones. Así, lo hace cuando nos habla que la especificidad de la modernidad no está tanto, aunque tampoco son cuestiones ajenas, en la racionalidad, o en la ciencia, o en la tecnología, sino más bien en la creación del patrón de poder mundial. Y dentro de las proposiciones de este patrón de poder mencionaremos sólo lo siguiente que me parece ilustra esa cuestión de las instituciones. Nos dice Quijano:

[Este patrón] es el primero donde cada una de esas estructuras de cada ámbito de existencia social, está bajo la hegemonía de una institución producida dentro del proceso de formación y desarrollo de este mismo patrón de poder. Así en el control del trabajo, de sus recursos y de sus productos, está la empresa capitalista; en el control del sexo, de sus recursos y productos, la familia burguesa; en el control de la autoridad, sus recursos y productos, El Estado-nación; en el control de la intersubjetividad, el eurocentrismo (...) cada una de estas instituciones existe por separado en relaciones de interdependencia con cada una de las otras (Quijano, 2005, p.232).

Empresa capitalista, familia burguesa, Estado-nación, eurocentrismo, la clase, la raza, son mentadas como instituciones. Me parece que esta idea de instituciones es sumamente interesante y que está relacionada directamente con las ideas de Castoriadis, por eso debe tenerse siempre en cuenta aunque no se explicita la doble dimensión que este autor le da a la noción de institución, como proceso instituyente y como momento instituido. Pero también hay que acotar y decir que estas instituciones son propias de la sociedad capitalista. En este sentido Quijano nos dirá: «La incorporación de tan diversos y heterogéneas historias culturales a un único mundo dominado por Europa, significó para ese mundo una configuración cultural, intelectual, en suma intersubjetiva, equivalente del capital, para establecer el capitalismo mundial» (Quijano, 2005, p.227).

Así, avancemos un poco más y tengamos en cuenta el señalamiento de María Josefa Erreguerena Albaiteiro:

Si el imaginario social es una creación constante, entonces ¿cómo podría existir continuidad en la historia?, ¿cómo podría explicarse la homogeneización en los discursos y en las prácticas sociales? Lo que hace posible la continuidad son las instituciones sociales, que son parte del imaginario y al mismo tiempo son conformadas por él. Las instituciones marcan una dirección de sentido que los sujetos viven como normas, valores, lenguaje, imágenes y formas; así, las instituciones no son sólo herramientas de creación sino formadores de subjetividades. Castoriadis propone que las instituciones sociales producen, a partir de la materia prima humana, subjetividades que permiten ver a la sociedad como totalidad. El concepto de institución significa «normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, al individuo mismo». Para Castoriadis las instituciones se imponen, sólo en algunos casos, mediante la cohesión y las sanciones. Pero, finalmente, tanto las instituciones como sus «mecanismos» de continuidad se incorporan en el sujeto mediante la producción de subjetividades (Erreguerena, p.2001).

De esta manera podemos señalar que las instituciones del patrón de poder capitalista colonial eurocentrado reproducen relaciones intersubjetivas desiguales; los dominadores ejercieron diversas configuraciones que tuvieron como resultado un proceso de jerarquización y de clasificación social que ha sido sostenida hasta la fecha por las instituciones del imaginario social del capitalismo. Hoy que está en crisis esta forma de dominio han entrado también en crisis cada una de sus instituciones.

4. INTERSUBJETIVIDAD Y CONOCIMIENTO

Rita Segato avanza un poco en las implicaciones que tendría este nudo problemático en relación a la intersubjetividad y el conocimiento.

Quijano describe la subjetividad de los pueblos que aquí se encontraron «interferida continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos». Estas poblaciones vieron intervenida su memoria histórica, que fue interceptada, obstruida, cancelada; sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmologías; «sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas», que se encontraron «impedidas de objetivar»; sus valores, sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad y «relaciones rituales», su «control de la autoridad pública» comunitaria tuvieron que adaptarse «continuamente a

las exigencias del cambiantes del patrón global de la colonialidad», así como a las reglas de solidaridad y reciprocidad por las que se orientaban; vieron también «deshonrado» su propio y previo «universo de subjetividad» y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías «negro», «indio», «criollo», instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo. «De esta manera, las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica» (Segato, 2015, pp.50-51).

Una de las implicaciones que están de fondo en esta problemática es la cuestión de la manera en como los pueblos y las colectividades pueden conocer por si mismos su historia y su cultura a través de su propia racionalidad. Hasta el momento esa historia que hemos aprendido, esa historia que se nos ha enseñado es la historia de cómo hemos sido dominados y que les interesa a los poderosos conocer para seguir dominándonos. Por ello no es casualidad que no sólo en Quijano, sino también en Rita Segado o, en autoras que vienen de otra genealogía a la de Quijano, como Linda Tuhuiwai Smith, la cuestión de la propia reescritura de la historia sea un ejercicio fundamental de descolonización.

Una de las mayores contribuciones de Rita Segato al debate sobre la colonialidad es el referente a la exploración que ha realizado, expandiendo los alcances de la problemática de la colonialidad de Quijano, en relación a las discusiones sobre la ley y el Estado, ambas consideraciones aportan vetas de reflexión para una discusión sobre el llamado pluralismo jurídico, el cual es de suma importancia porque en ello se condensa la manera en que las sociedades, los pueblos, deciden sobre la regulación de sus usos y costumbres y sobre como avanzaríamos en una descolonización del poder y del saber que apunte hacia una interculturalidad que no se quede en un relativismo cultural siempre funcional al capitalismo.

Segato nos brinda un buen ejemplo de reapropiación de la historia cuando aborda un tema difícil como lo es el llamado «infanticidio indígena», teniendo como centro de estudio y problema la sociedad Suruwahá que habitan en la parte amazónica del Brasil. Lo que está en juego aquí es en primer lugar quitarle el sesgo negativo a una práctica que los Suruwahá han tenido como una manera de regular la manutención de sus integrantes. Sin embargo, habría que tomar

varios puntos a considerar: a) el no cumplimiento de la norma, b) las posibilidades de manutención de los integrantes de la sociedad en cuestión o c) las diferentes formas de concebir la humanización de los individuos. Este último punto es interesante ya que allí radica el hecho de concebir la diferencia en su radicalidad pues como se puede observar en una cita Segato hace de un estudio de Patricia Mendonça Rodrigues sobre el pueblo Javaé, habitantes del Estado de Tocantins en Brasil, la concepción de la humanidad no se agota en el parto, es decir, no por haber sido paridos somos seres dotados de humanidad, veamos:

El hecho de que nace como un extraño absoluto, según creo, justifica la práctica del infanticidio. Los Javaé no lo dicen abiertamente, pero todo indica que la justificación consciente para el infanticidio, en la mayor parte de los casos, es que el bebé no tiene un proveedor (sea porque la madre no sabe quién es el padre, sea porque el padre la abandonó, o por otra razón) no sólo para sustentarlo económicamente sino, y sobre todo, para hacerse cargo de lo requerido por los largos y complejos rituales que lo identificarán nuevamente con sus ancestrales mágicos, confiándole su identidad pública de cuerpo cerrado (*Apúd. Segato, 2015, p.153*).

Esta cuestión llevó Segato a presentar un alegato de defensa de los pueblos indígenas, el cual fue leído en la Audiencia Pública realizada el 5 de septiembre de 2007, en Brasil, apunta a un tema de sumo interés para las agendas políticas que apunten a la descolonialidad del poder y del saber es que:

El principio del resguardo de una historia propia se opone a la perspectiva relativista clásica, pues ésta no podrá nunca evitar completamente referir los derechos propios a una concepción de la cultura como cristalizada, a-histórica y a-temporal. Afirmar la historia frente a la cultura es la única forma eficiente de garantizar el camino de la justicia en el interior de los pueblos por la vía de la deliberación y constante producción de sus sistemas propios de legalidad. Esa deliberación no es otra cosa que el motor de la transformación histórica, en curso propio y en dialogo constante con los otros pueblos (Segato, 2015, p.173).

Desde esta perspectiva una agenda descolonial tiene que recuperar el derecho de todos los pueblos a decidir sobre su propia historia, a deliberar sobre sus mecanismos de regulación internos y un respecto a la visión cosmológica que los rijan. Poner el énfasis en la historicidad tiene

un doble sentido pues por un lado se está apostando a que toda sociedad sufre cambios dentro de su estructura al paso del tiempo, pero también su sentido histórico en la manera en que la siempre hay un sustrato material que los define como tales.

Así para Quijano es indispensable que cada pueblo revalore su cultura y forje su propia historia y con ello su propia identidad:

En América Latina, la lucha contra la dominación de clase, contra la discriminación de color, contra la dominación cultural pasa también por el camino de devolver la honra a todo lo que esa cultura de la dominación deshonoró; de otorgar libertad a lo que nos obligan a esconder en los laberintos de la subjetividad; de dejar de ser lo que nunca hemos sido, que no seremos y que no tenemos por qué ser. Por asumir, en suma, el proceso de re-originalización de la cultura, y trabajar con ella los materiales que devuelvan a la fiesta su espacio de privilegiado en la existencia (Quijano, 2014, p.741).

Este sentido, la subjetividad está formada por una manera en la cual una cultura es la que conoce y las demás culturas sólo pueden ser conocidas, dominadas, es una de las maneras contra las cuales Quijano trató de luchar desde sus primeros escritos, diciéndonos que el verdadero conocimiento no es ese de un solo sujeto o cultura que conoce sobre las demás, sino que es aquel que se ejerce en la intersubjetividad (Quijano, 1991, p.15), de culturas que dialogan y se valoran como iguales, lo que hoy Enrique Dussel y otros llaman como pluridiversidad.

Esas culturas coloniales de la Modernidad toman autoconciencia de su valor, recuperan por su liberación memoria de la historia, de su pasado olvidado, y partiendo de él (en diálogo no fundamentalista con la Modernidad), crecen hacia un pluriverso planetario futuro, donde no puede hablarse de una cultura universal y ni siquiera identitaria, si no es por mutuo proceso analógico de afirmación en la semejanza y por un progreso en la distinción y la traducción como esfuerzo de la construcción de novedad sin dominación (Dussel, 2015, p.317).

Por ello, no es casualidad que en ese texto de 1991 se establezca, como punto de partida de la descolonización, la provincialización de Europa, un proyecto que, desde discusiones diversas, en la India, Dipesh Chakrabarty (2008), y en España, Monserrat Galcerán (2016, p.65), han asumido luego de varias reflexiones al respecto. Volviendo a Quijano, él apuntaba lo siguiente:

La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. En primer lugar, la descolonización epistemológica para dar paso a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones como la base de otra racionalidad que pueda pretender, con legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa Occidental. Porque eso, en verdad, es pretender para un provincialismo el título de universalidad (Quijano, 1991, p.20).

A modo de conclusión debemos señalar que el asunto de la subjetividad es tan sólo una de las dimensiones que en su manera de entender el poder Quijano contempla. Así el asunto de la subjetividad aunque se relaciona con los problemas de la clasificación social, el conocimiento, el Estado, le sexo/género, se debería también analizar de una manera separada. En primer lugar, para poder desplegar una relación directa entre proceso de subjetivación y política, la cual va indudablemente relacionada. Y, en segundo lugar, justo hoy que hay un debate abierto sobre cómo entender la constitución de la subjetividad desde múltiples ángulos y teorías ver los alcances y limitaciones de la teoría de Quijano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bosteels, Bruno. (2013). *El marxismo en América Latina: Nuevos caminos al comunismo*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Castoriadis, Cornelius. (1979). *La experiencia del movimiento obrero. Cómo luchar*, Vol. 1. España: TesQuets.
- Castoriadis, Cornelius. (2002). *Figuras de lo pensable*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castoriadis, Cornelius. (2008). *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.

- Chakrabarty, Dipesh. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. España: TusQuets.
- Dussel, Enrique. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: AKAL.
- Erreguerena, María Josefa. (2001). Cornelius Castoriadis: sus conceptos. *Anuario de Investigación 2000 UAM-X*, II, pp.39-47.
- Gago, Verónica. (2014). *La razón neoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Galcerán Huguet, Montserrat. (2016). *La bárbara Europa. Una mirada desde el poscolonialismo y la descolonialidad*. España: Traficantes de sueños.
- Quijano, Aníbal. (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política.
- Quijano, Aníbal. (1992). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú indígena*, 13(29), pp.11-20.
- Quijano, Aníbal. (2005). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO/ UNESCO/CICCUS.
- Quijano, Aníbal. (2011). El nudo arguediano. En *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura*. Lima: Editorial Universitaria Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología esencial*, Selección y prólogo de Danilo de Assis Clímaco. Buenos Aires: CLACSO.
- Mezzadra, Sandro. (2014). *La cocina de Marx. El sujeto y su producción*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita. (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tuhiwai Smith, Linda. (2015). *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Wallerstein, Immanuel y Étienne, Balibar. (1991). *Raza, Nación y Clase*. España: IEPALA Editorial.
- Zemelman, Hugo. (2012). Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 9(27), pp.355-366.