

TENSIONES MODERNAS Y PRODUCTOS COLONIALES EN EL PENSAMIENTO DE ANÍBAL QUIJANO: CUESTIONES AÚN ABIERTAS EN NUESTRA AMÉRICA
MODERN TENSIONS AND COLONIAL PRODUCTS IN ANIBAL QUIJANO'S THOUGHT: QUESTIONS STILL OPEN IN NUESTRA AMÉRICA

Francisco Octavio López López¹

Universidad Nacional Autónoma de México, México

octaviof.90@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5468-3140>

RESUMEN

En varios de sus textos, el sociólogo Aníbal Quijano colocaba en el título las palabras «cuestiones abiertas» con la intención de problematizar sin dar conclusiones definitivas. Lo que en este texto se pretende es continuar la exploración de modo filosófico de asuntos pendientes en su obra que distan de estar clausurados. Se discurren en fenómenos imbricados como la modernidad y sus tensiones, la raza y la etnia, la racialización y la etnicidad, el eurocentrismo y la subjetividad, el Estado-nación y la democracia. Para ello se recurre a los aportes también de otras voces comprometidas con nuestra América como Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos y Héctor Díaz Polanco.

PALABRAS CLAVE

Modernidad, raza, etnia, eurocentrismo, Estado-nación.

1 Mexicano. Licenciado en ciencias de la comunicación por la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP) y maestro en derechos humanos por la misma universidad. Candidato a doctor en estudios latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Enfocado en la filosofía latinoamericana y la filosofía de derechos humanos.

ABSTRACT

In several of his texts, the sociologist Anibal Quijano placed in the title the words «open questions» with the intention of problematizing without giving definitive conclusions. What is intended in this text is to continue the philosophical exploration of pending issues in his work that are far from being closed. Are studied overlapping phenomena such as modernity and its tensions, race and ethnicity, racialization and ethnicity, Eurocentrism and subjectivity, the nation-state and democracy. For this, the contributions of other voices committed to «nuestra América» are used, such as Enrique Dussel, Boaventura de Sousa Santos and Héctor Díaz Polanco.

KEYWORDS

Modernity, race, ethnicity, eurocentrism, nation-state.

Es posible que los análisis y juicios que se emitan entorno a la actualidad latinoamericana dependan, en gran medida, de la manera en que sea concebida la intrusión colonial a este territorio acontecida cinco siglos atrás. Temas remotos y vigentes como la evangelización, el trabajo no pagado, la diversidad cultural, el Estado-nación, tenderán a ser vistos de forma radicalmente distinta según el juicio que se tenga acerca de la empresa colonial. La pluralidad de estudios concernientes a América Latina, tanto en enfoques como en disciplinas, es motivada por la variedad en las visiones políticas e históricas en torno a la región.

Uno de estos enfoques, aquel que aboga por concebir a América Latina no solo como una región geográfica sino también como un proyecto político y social, es la conceptualización de *nuestra América*. Nuestra América implica un posicionamiento donde se manifiestan realidades contrapuestas: «Decir América Latina en tanto Nuestra América es, por su parte, mentar a una tierra ignota, a una madre sufriente, es el sueño de unidad y, principalmente, es reacción, resistencia, autonomía e independencia» (Santos-Herceg, 2010, p.30). Se trata de la apuesta por visibilizar una historia de dominaciones y exclusiones, así como la búsqueda por superar dichos agravios con una esperanza emancipadora.

Como es bien sabido, el sociólogo peruano Aníbal Quijano Obregón, pensando desde y para América Latina, realizó importantes estudios y reflexiones en torno a temáticas abiertas como el racismo, la etnicidad, la identidad y el poder; de las cuales procuró discurrir teniendo como marco de la modalidad civilizatoria conocido como la modernidad. Tales tópicos distan de haber agotado su debate y llaman ser repensados debido a la urgencia que representan en la actual vida social. En el presente trabajo se propone que Quijano a largo de su obra y vida, de alguna manera, hace suya la opción nustramericana. Asimismo, en este tenor, se pretende realizar un ejercicio de corte filosófico en donde se recuperaren los aportes de tal autor; mas no es la intención simplemente exponerlos, sino procurando también complejizarlos y problematizarlos, ello en un contraste con otros aportes teóricos que se pueden ubicar también dentro de la órbita nustramericana.

PROBLEMATIZAR A PARTIR DE LA VISIÓN MARIATEGUIANA

Para quien pretenda indagar en torno a temáticas relacionadas con el colonialismo, la cuestión indígena y el capitalismo dependiente en el ámbito latinoamericano, y sobre todo en el contexto peruano, un referente ineludible resulta ser el escritor José Carlos Mariátegui. Quijano, como unos de los teóricos vigentes que ha brindado grandes aportes en torno a los procesos de racialización y su articulación con el capitalismo y la modernidad, recurre a tal autor para problematizar aquello que concierne a las nociones de «raza», etnia y nación. Para los intereses de este trabajo, dichas reflexiones del sociólogo peruano son el punto inicial para traer estas problemáticas abiertas al debate actual; mismo que, además de no estar clausurado, provoca efectos e implicaciones que atañen no solo en ámbitos teórico y académico, sino también político y social.

Si bien es cierto que actualmente —al menos dentro de la academia— goza de cierta preferencia el uso del término «etnia» frente al de «raza», ello quizás a la pretensión de que se aminorado la presencia explícita del racismo; Quijano (2014a, p.770) expone que no siempre ha sido así y el caso de Mariátegui da cuenta de ello.

El «Amauta» se negaba a emplear el término «etnia» y prefería rotundamente el de «raza». Es notorio que la connotación de cada uno de

estos términos presenta bastante ambigüedad (Quijano, 2014a, p.770). Es preciso aclarar que en el momento histórico donde Mariátegui teoriza y debate el término «etnia» apenas ingresaba a la problemática antropológica, y además lo hace con una fuerte connotación colonialista, ya que en el ámbito europeo se usaba para diferenciar y jerarquizar a la población europea de la no-europea, por lo que no se empleaba inocentemente para dar cuenta de cierta diversidad cultural.

En contraste, la noción de «raza» se encontraba en una ambigüedad conceptual que permitía otorgarle cierta cercanía con la noción civilización. Vale la pena enfatizar que, aunque este autor en nombre de la raza nunca respalda el discurso de una presunta inferioridad biológica, sí considera cierta inferioridad histórica, por ejemplo, en el caso de las «razas» indígenas.

Parece ser que aquello que Mariátegui entiende por «raza» engloba aspectos diversos tanto del ámbito biológico como del civilizatorio, este último vinculado con las relaciones de producción. En cambio, con respecto a lo que refiere a la «etnia» se trata de un asunto más vago, aunque su significado en ocasiones pareciere referir a lo que se suele entender por «raza» desde su acepción biologicista. Se puede intuir que aquello que el pensador peruano concebía por raza es lo que ahora se suele entender por etnia y viceversa.

Es posible que Mariátegui, a lo largo de su desarrollo intelectual, vaya cambiando, sin hacer explícito, lo que entiende por «raza» y «etnia». Aun si se tratase de dicho caso, lo cierto es que este autor con respecto al «problema indígena» nunca se decanta por una opción esencialista, culturalista, productivista o, menos aún, biologicista. Sino que advierte que la naturaleza del fenómeno se trata de algo mucho más complejo, y es en esta intuición que circunscribe su idea de «raza», la cual mantiene un vínculo con la «cuestión nacional».

No es la intención de este texto continuar la profundización iniciada por Quijano con respecto a las posiciones mariáteguianas, ello requeriría un trabajo de otro tipo en donde se estudie a fondo las fuentes del propio Mariátegui. Si ahora se recurre a estas perspectivas es con el fin de comenzar a problematizar y, de alguna manera, historizar en torno a tales conceptualizaciones.

LA MODERNIDAD, SU CARTOGRAFÍA Y SUS TENSIONES

Una de las intenciones del presente texto es realizar una reflexión en torno del fenómeno conocido como la «modernidad». Las conceptualizaciones creadas en torno a ésta (así como de «lo moderno») han sido sumamente variadas e inclusive contradictorias. Los múltiples debates que existen en ciencias sociales y filosofía acerca de este fenómeno se han enfocado en su naturaleza, su origen, los factores que le viabilizaron históricamente, sus alcances e impactos, así como en la posibilidad para reformularla o de salir de ella y, en caso afirmativo, las rutas para lograrlo. La diversidad en el ejercicio filosófico contemporáneo se debe, en gran medida, a las diversas comprensiones que se han dado en torno a la modernidad y lo moderno (se hagan explícitas o no dichas comprensiones). El filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel (2001) ofrece un modelo para entender la modernidad a través de dos paradigmas contrapuestos.

En el primer paradigma, el de la modernidad eurocéntrica, se plantea que esta modalidad civilizatoria surge en Europa, ello gracias a eventos considerados netamente intraeuropeos, como el renacimiento, la ilustración, la revolución francesa o la revolución industrial. Del mismo se entenderá la modernidad como un proceso por excelencia racional y emancipatorio —e inclusive revolucionario— que tendría la virtud de irradiarse desde Europa hacia los confines del mundo con afán transmitir sus bondades a pueblos no europeos. Cabe aclarar que esta perspectiva difusionista es la que sido preponderante en el ámbito académico.

El segundo paradigma refiere a una modernidad subsumida desde un horizonte mundial o planetario. Desde esta perspectiva se argumenta que la modernidad surge en 1492 (aunque pudiese haberse gestado décadas previas) con el arribo e invasión de las potencias europeas al territorio que ahora se denomina como «América». Asimismo, el desarrollo y el despliegue de la modernidad fue posible gracias a la colonización, dominio, explotación y saqueo de bienes materiales de la que fueron objetos primeramente América y África, y en un momento posterior Asia. Queda explícito que la modernidad, como proyecto civilizatorio, requiere forzosamente de la ejecución de prácticas coloniales. Desde este paradigma se apuesta por enfatizar en la «otra cara» dominada y encubierta de este proceso, pero que brindó el sustento material necesario para el auge y consolidación de la propia modernidad.

Además, en este enfoque se señala la praxis irracional moderna y el propio *mito* de la modernidad, mismo que reza así: la civilización europea se autoproclama como la única moderna y la más desarrollada. Esa superioridad conlleva el hacerse cargo del desarrollo de las culturas «primitivas», «inferiores». La civilización europea se erige como aquella que tiene el derecho y deber de elegir el camino para tal desarrollo, el cual por cierto es lineal y de imitación mimética. Si el pueblo «primitivo» se opone a tal proceso entonces Europa tiene el derecho de ejercer la violencia. Este proceso de desarrollo y violencia produce víctimas inevitables que son tomadas como sacrificios. Por ello, el pueblo «primitivo» carga con la culpa de las víctimas en el proceso de desarrollo y la civilización europea puede librarle de ese peso. Para la civilización europea los sufrimientos y las víctimas de los pueblos «primitivos», producidos a causa del desarrollo, son un costo que hay que pagar para lograr la «modernización». Hay una inversión en la que la víctima inocente se transforma en culpable, y el victimario en inocente. Se niega que los sujetos indígenas posean alguna racionalidad desde la cual se pueda establecer algún diálogo.

La propuesta teórica de Aníbal Quijano en torno al tema de la modernidad mantiene amplias coincidencias con los planteamientos de Dussel. En múltiples textos el sociólogo peruano trabaja uno de sus aportes emblemáticos: la *colonialidad del poder* (Quijano, 2014b). Este concepto lo define como el primer patrón de poder con vocación de ser mundial. A su vez, permite la configuración de la «raza», entendida como una categoría mental sin sustento material y como modo de clasificación social (en el siguiente apartado se profundizará en torno a la «raza»), por lo que posee una relación intrínseca con dicha modernidad. A cada población, una vez que ha sido racializada, se le asignan un modo específico de trabajo, lo cual posibilita el auge del capitalismo debido a la acumulación originaria (de la que son parte la expropiación de bienes, el trabajo esclavo, etc.). Por lo que modernidad, colonialidad y capitalismo son procesos con el mismo origen y que están íntimamente relacionados. Es decir, el proyecto moderno no representa únicamente un afán de desacralización, emancipación, progreso y ubicación del ser humano como centro; sino que históricamente también se ha materializado en prácticas de opresión y dominio.

Desde esta perspectiva de la modernidad en vínculo con la colonialidad se enfatiza en los condicionamientos materiales que posibilitan esta modalidad civilizatoria. Además, implica resaltar que en su configuración América y África han jugado un papel activo debido a sus contribuciones tanto materiales como simbólicas. Por ello es que la modernidad, desde un paradigma planetario, no se trata de un proceso que tiene su origen en Europa y se expande benévolamente por el globo, sino que surge de la apertura del Atlántico y de las colisiones civilizatorias. Asimismo, la noción de «raza» y el racismo se tratan de productos que surgen con la modernidad y perviven hasta la actualidad, condicionando las relaciones de poder a lo largo y ancho del globo.

Resulta pertinente señalar una distinción entre las prácticas coloniales modernas frente otras prácticas coloniales previas a la modernidad. Estas últimas presumiblemente terminaban o agonizaban con el fin de determinada administración colonial que las instrumentaba. Sin embargo, para el caso de la modernidad —que lleva de la mano a la colonialidad del poder—, se instauraron dinámicas, estructuras, instituciones, subjetividades, epistemes, etcétera, que no fueron superadas aun con las independencias formales. Es decir, el fin del colonialismo moderno no implica el fin de la colonialidad, la independencia no conlleva la descolonización cabal. En este orden de ideas, el filósofo mexicano David Gómez Arredondo afirma:

Pues bien, una de las claves del enfoque de Quijano consiste en ubicar al colonialismo como un patrón de poder que implica el control territorial y político con una sede de autoridad en una «metrópoli». El colonialismo, efectivamente, concluye en América Latina a comienzos de siglo XIX, pero eso no ocurrirá con la «colonialidad», con el patrón de poder basado en la «racialización de las relaciones sociales». La clasificación «racial» de la población y las jerarquías emanadas de esa práctica se extienden más allá de su origen colonial, hasta el presente (2018, p.233).

Ahora bien, a pesar de estas críticas hacia la modernidad, cabe señalar que ésta se trata de un fenómeno dinámico y contradictorio, por lo que sería un error reducirla a estos hechos perniciosos. Es decir, equiparar la modernidad con la colonialidad y capitalismo nos impide comprender las tensiones que habitan dentro de dicha modalidad civilizatoria. Enrique Dussel señala que, a pesar de su elemento mítico sacrificial, el

segundo paradigma de la modernidad también integra un elemento de emancipación. Complementariamente, filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez afirma:

Debemos entender la modernidad de forma dialéctica, en lugar de verla de forma monolítica. La modernidad es producto de la tensión dialéctica entre sus promesas emancipatorias de carácter universal y el despliegue de una serie de dispositivos gubernamentales de carácter particular que obstaculizan su cumplimiento (2019, p.103).

Con lo cual queda claro que la modernidad tiene dos caras (detalle que no pocas veces se suele olvidar entre ciertos círculos decoloniales): una representada por las dinámicas de dominación y la otra encarnada por las promesas emancipatorias que no se encontraban en momentos previos de la humanidad y que, aunque parcialmente derrotadas, habrá que recuperar. Renunciar a estos ideales y reducir la modernidad a mera dominación representa una falla epistémica y un gravísimo error político que conduce a quedarse con las manos vacías para enfrentar sus consecuencias perversas (Castro-Gómez, 2019, pp.95-106).

Estas observaciones abren camino para ahondar respecto a las tensiones modernas, en dicha empresa conviene recurrir a otro sociólogo, el portugués Boaventura de Sousa Santos, quien ofrece reflexiones fecundas en torno a estos asuntos y que complementan las propuestas de Quijano y Dussel. Santos mantiene una apreciable cercanía con los intereses y agendas con las principales voces del giro decolonial sin llegar a identificarse del todo con este movimiento intelectual. No obstante, para fines de la presente disertación sus planteamientos resultan complementarios.

El sociólogo portugués afirma que la modernidad se trata de un proyecto que es ambicioso y revolucionario, pero que internamente posee múltiples tensiones y contradicciones (Santos, 2012, p.37). Santos basa su argumento con el presupuesto de que con el paradigma sociopolítico moderno se funda una distinción «abismal» entre las que él llama «sociedades metropolitanas y territorios coloniales» (Santos, 2009, pp.161-165). A partir del momento moderno se ha trazado una línea que divide la realidad social en estos dos universos: el metropolitano y el colonial. Esta división territorial será fundamento de otro tipo de divisiones: entre lo humano y lo no-humano, lo civilizado y lo natural (salvaje), lo legal y lo no-legal, lo cognoscible y lo incomprensible. Santos denomina

a este conjunto de divisiones como «cartografía abismal moderna», la cual posee distintas dinámicas en cada uno de sus territorios, mismas que se exponen a continuación.

Dentro del lado metropolitano (entiéndase en términos generales Europa, Estados Unidos y alguna otra región excepcional dentro del globo), la modernidad está sustentada por los pilares dicotómicos: el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. Como parte de la dinámica moderna existe una discrepancia entre expectativas y experiencias, por lo que se encuentran confrontadas en una dinámica de tensión. El pilar de la regulación implica las normas, instituciones y prácticas que garantizan la estabilidad de expectativas. El pilar de emancipación contempla a las aspiraciones y prácticas oposicionales dirigidas a aumentar la discrepancia expectativas y experiencias. Como puede verse, existen también entre ambos pilares una relación de tensión, misma que es imposible llegar a reconciliar. Ello debido a que las aspiraciones de emancipación del ayer, en caso de triunfar, se convierten en las nuevas regulaciones del hoy; asimismo éstas últimas serán de desafiadas en nombre de nuevas expectativas (Santos, 2012, pp.33-36).

Allende a la diferencia abismal, aquello que queda del lado colonial es considerado como no-existente. En los territorios coloniales (entiéndase por estos, tanto las regiones que aún son colonias, como aquellas zonas «poscoloniales» con independencias formales, pero que perpetúan dinámicas coloniales) la lógica es distinta. Según Santos, en estos territorios se manifiesta una dicotomía de apropiación y violencia, y no de regulación y emancipación (el autor no les nombra propiamente «pilares de apropiación y violencia», sin embargo, para fines de este trabajo se utilizará tal nomenclatura). El pilar de la apropiación refiere a las dinámicas de incorporación, cooptación y asimilación. El pilar de la violencia alude a la destrucción en diversos ámbitos, tanto físico y material, como cultural y humano. Santos afirma que ambos pilares mantienen un profundo entrelazamiento, y que la tensión que también les habita es particularmente compleja debido a su relación con la extracción del valor (Santos, 2009, pp.166-167). Sin embargo, no explora la tensión al interior de esta lógica. Tentativamente se podría suponer que responden a las decisiones tácticas para instalar y perpetuar el régimen colonial. La lógica regulación/violencia se trata de una tensión visible, mientras que la lógica apropiación/violencia es invisible.

Es posible tejer cierta articulación de estas aportaciones de Santos con lo enarbolado en torno a la colonialidad del poder. De hecho, Quijano desde su apuesta teórica también vislumbra este fenómeno, aunque se enfoca en otras de sus dinámicas. No percibe las tensiones entre los pilares, sino que se aboca a la vinculación producida entre los territorios y los procesos de racialización:

Los territorios y las organizaciones políticas de base territorial, colonizadas parcial o totalmente o no colonizadas, fueron clasificados en el patrón eurocentrado del capitalismo colonial/moderno, precisamente, según el lugar de las «razas» y sus respectivos «colores» tenían en cada caso. (...) Y cada una de esas categorías, impuestas desde el eurocentro del poder, ha terminado siendo finalmente admitida hasta hoy, para la mayoría, como expresión de la naturaleza y la geografía, no de la historia del poder en el planeta (Quijano, 2014c, p.319).

A partir de la conceptualización de la cartografía abismal moderna es posible ubicar ciertas contradicciones que Quijano señala en el devenir de la modernidad. Mientras que por un lado en Europa se destruían imperios, en el mismo proceso histórico, pero del otro lado de la línea abismal, se instalaban e imponían otros, lo que ha implicado una colonización política. De un lado se enfrentaba al Papado y las monarquías absolutas en luchas por la producción de conocimientos y expresión de ideas, y más allá del abismo a las subjetividades colonizadas se les expropió sus propias formas culturales y de conocimiento, lo que implica una colonización epistémica y del imaginario (Quijano, 2014d, pp.613-614), asunto en el que profundizará en líneas posteriores.

Las tensiones de las lógicas de regulación/emancipación y de apropiación/violencia no se limitan a coexistir de forma simultánea y configurar las relaciones políticas y culturales de las potencias globales con el resto del mundo. Así como existen tensiones al interior de estas dos lógicas, hay una tercera tensión transabismal que confronta al par pilares de regulación/emancipación con el par de pilares de apropiación/violencia. A partir de décadas recientes y como resultado de esta tercera tensión, la lógica apropiación/violencia y sus dinámicas se han ido expandiendo territorialmente, al punto de llegar a influir en la lógica de regulación/emancipación. Con referencia a la tensión entre los centros metropolitanos y los territorios coloniales, Santos dedica a elaborar un análisis muy detallado.

No se puede continuar sin antes dar cuenta que esta propuesta presenta un punto ciego que vale la pena señalar e intentar resolver. Según deja ver Santos en su conceptualización de la lógica regulación/emancipación, existe cierta viabilidad para los sujetos social ejerzan alguna agencia, por lo que el orden social condiciona ciertas dinámicas, mas no las determina fatalmente. Sin embargo, referente a la lógica de apropiación/violencia parece que se limita a describir las acciones de administración colonial sin sugerir la capacidad de agencia de quienes habitan sus territorios. Es decir, el sociólogo portugués trazó una cartografía en la que detalló la metrópoli del poder, pero no bosquejó la potencialidad utópica dentro de los territorios coloniales. Lo cual llama la atención, ya que Santos no deja de abogar por un *pensamiento posabismal* y un *cosmopolitismo subalterno*.

De este modo, mientras no se haga mención o no se sugiera la capacidad de agencia al interior de los territorios coloniales, no puede existir una tensión al interior de la lógica apropiación/violencia. Por lo que, más que pilares contrapuestos, son dos modalidades de prácticas coloniales que se articulan y configuran un mismo pilar, el cual será nombrado tentativamente como *pilar del dominio*. ¿Eso significa que en los territorios coloniales no se presenta una dinámica de tensión? No. Más allá del abismo, además del pilar del dominio, existe otro pilar que Santos ni si quiera intuye. Para esbozarlo, antes será necesario presentar una cuarta tensión moderna, la cual no es vislumbrada por Santos, sino por Quijano.

El peruano argumenta (Quijano, 2014e) que la racionalidad surgida a partir de la modernidad no se trata de un fenómeno estructurado de manera homogénea. Sino que, a partir de este momento histórico, se configuran dos racionalidades contrapuestas: la instrumental y la histórica. La primera de corte utilitarista y dominante, la segunda vinculada con las promesas de igualdad, libertades sociales y solidaridad. Insta a no confundir el rechazo a la lógica instrumental, con el descrédito total hacia las promesas liberadoras de la modernidad. Incluso tilda de oscurantistas ese tipo de posturas. En palabras del sociólogo:

El problema, no obstante, es que los profetas de la “postmodernidad” y de la antimodernidad no solamente nos invitan a celebrar los funerales de las promesas liberadoras de la razón histórica y de su específica modernidad, sino

a simplemente no volver a plantearnos las cuestiones implicadas con esa modernidad, a no volver a la lucha por liberación de la sociedad contra el poder, y aceptar en adelante únicamente la lógica de la tecnología y el discurso del poder (Quijano, 2014e, p.714).

En un trabajo posterior, Quijano (2014d, pp.614-615) expande esta visión para no hablar solo de racionalidades, sino de complejos o conglomerados aspiracionales que se hallan confrontados. Se trata de la tensión entre el complejo del capital, del individualismo y de la razón instrumental frente al complejo del trabajo, de la igualdad social y de la razón histórica. En el primer complejo la racionalidad opera de modo utilitarista y jerárquico. El individualismo refiere a la posibilidad de libertad de los individuos, pero dentro de sociedades jerárquicas. En el segundo complejo la racionalidad está constantemente cuestionada en cuanto a fines y los medios para lograrlos. Igualmente, reconoce el valor no solo de la libertad sino de la intersubjetividad entre los seres humanos, por lo que será necesaria una igualdad social.

Quijano afirma que la historia del despliegue de la modernidad podría ser entendida como el conflicto permanente que representa esta confrontación de intereses, ya que antes de esta época histórica dichos complejos no se encuentran asociados ni articulados, por lo que la tensión no existía como tal. Ahora bien, el complejo del individualismo y de la razón instrumental ha sido aquel que logra ser hegemónico en términos políticos, sin embargo, nunca ha gozado de dominio total debido a que al complejo de la igualdad social y de la razón histórica nunca se le ha extirpado la legitimidad de sus promesas y expectativas. No obstante, alerta que: «La modernidad podría subsistir casi exclusivamente en el complejo individualismo-racionalidad instrumental. Si eso logra imponerse, finalmente, la desigualdad social, la solidaridad, serán excluidas» (Quijano, 2014d, p.623).

Con esto queda claro que, a pesar de las agudas críticas que enarbolaba hacia la modernidad, Quijano no la condena ni desacredita por completo, sino que se interesa por reivindicar su vertiente emancipadora. Distintas voces, además del sociólogo peruano, han señalado que las nociones consolidadas de lo que ahora entendemos por revolución, liberación, secularización, utopía, universalidad, derechos humanos, etc. se tratan de también de productos modernos. Darles un espacio

dentro de esta tensión, permite visualizarlos desde una condición contradictoria y en disputa.

Esta cuarta tensión moderna complejiza el andamiaje tensional expuesto por Santos. Vale la pena preguntarse por su alcance «territorial», es decir si tales complejos aspiracionales se ponen en tensión únicamente dentro de los territorios metropolitanos o también se despliegan dentro los territorios coloniales. Quijano no lo deja claro.

Para fines de este trabajo se considerará que la tensión razón histórica/razón instrumental atraviesa, complejiza y dinamiza las otras tres tensiones. La tensión expuesta por Quijano se trata de una tensión moderna, pero no de una tensión cartográfica moderna; representa los conglomerados de intereses e ideales que están en juego en la modernidad, mientras que las tensiones expuestas por Santos dan cuenta de las dinámicas históricas y sociales que posibilitan la concreción de dichos ideales en espacios tentativamente delimitados.

En este sentido, el pilar de dominio (que incluye dinámicas de apropiación y de violencia) encuentra su tensión conflictiva con un pilar que posibilita las aspiraciones del complejo de igualdad social y razón histórica. Éste será nombrado tentativamente *pilar de existencia*, y manifiesta dinámicas de insurgencia, resistencia o simplemente sobrevivencia en los espacios coloniales.

Antes de continuar resulta prudente recapitular lo planteado en este apartado. La modernidad, en tanto proceso civilizatorio a escala planetaria, es dialéctica y contradictoria. Por un lado, está su cariz emancipador y, por el otro, sus dinámicas de dominación que producen su propio mito sacrificial. Todo ese entramado planetario se encuentra articulado por un patrón de poder al que denomina «colonialidad del poder». La modernidad no se manifiesta de la misma forma en todos los territorios, para dar cuenta de algunas de estas especificidades es útil la noción de la «cartografía abismal moderna» que divide los espacios en metropolitanos y coloniales a partir de una diferencia abismal. Se presentan cuatro tensiones modernas: 1) la tensión en la lógica regulación/emancipación que se manifiesta en los territorios metropolitanos; 2) la tensión en la lógica dominio/existencia presente en las zonas coloniales; 3) la tensión transabismal entre estas dos lógicas; y 4) la

tensión entre la razón instrumental/razón histórica que atraviesa y está presente en las otras tres tensiones.

LA COLONIALIDAD DEL PODER EN TENSIÓN

Una vez analizadas estas cuatro tensiones modernas se está en facultades de entender con mayor complejidad el despliegue histórico de las identidades e instituciones de surgen o se actualizan a partir del momento moderno. Para Quijano (2014f, pp.636-640), son cuatro los principales (más no los únicos) productos de la experiencia colonial: la racialización, el nuevo sistema de explotación articulado, el eurocentrismo y el sistema de autoridad entorno al Estado.

Es momento de volver al camino que la visión mariateguiana abrió a inicios de estas líneas, para explorar en torno a las temáticas de raza y etnia. Aunque ya se ha indagado un poco en torno la apuesta de teórica de Quijano de la colonialidad del poder en relación con la «raza» y el racismo, es turno de abordar propiamente el primer producto de la experiencia colonial: la racialización.

Como ya se hizo mención, Quijano (2014a, p.765) define la «raza» como una categoría mental que tiene sus orígenes con la intrusión europea a las Américas, aunque probablemente tenga su antecedente más inmediato en la noción de «limpieza de sangre» que circulaba en la península Ibérica en el momento de la guerra contra poblaciones musulmanas y judías (proceso histórico mal llamado «reconquista»). La superioridad militar de las potencias europeas fue un factor para su triunfo frente a las civilizaciones amerindias, y permitió que sus propias élites discutieran acerca de su propia naturaleza y, sobre todo, acerca de la naturaleza que las poblaciones a las que habían vencido. Encontraron ciertas diferencias con las personas colonizadas manifestadas en rasgos culturales y biológicos, y con base a éstas argumentaron falazmente que eran no solo distintos, sino superiores frente a tales civilizaciones derrotadas (Quijano, 2014a, pp.758-759).

La noción de «raza» se sostiene en supuestas diferencias cualitativas en las estructuras biológicas. La elaboración de esta categoría permitió el surgimiento de nuevas identidades sociales (indios, negros, mestizos,

mulatos, zambos) y éstas, al estar constreñidas en relaciones de dominación, configuraron las jerarquías correspondientes al orden colonial (Quijano, 2014b, pp.778-779).

Consecuentemente, en el orden moderno a las diversas poblaciones se le asignó una forma específica de trabajo según su «raza». «Así, ambos elementos, raza y división del trabajo, quedaron estructuralmente asociados y reforzándose mutuamente, a pesar de que ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar» (Quijano, 2014b, p.781). Señalar este aspecto de la división racial del trabajo, además de la jerarquización social que cimienta, permite afirmar que, aunque las razas no existen, sí existen procesos de racialización.

Los planteamientos que Quijano desarrolla parten en gran medida parten de los aportes de Karl Marx. Se aclara esto debido a que el autor se distancia de Marx (o de ciertas lecturas cerradas que se han hecho de su obra) y de lo que concibe como el «materialismo histórico» (que concibe como la corriente que autonombrada como única y legítima heredera de la tradición marxista) para formular que la clasificación social en el capitalismo no remite únicamente la cuestión del trabajo (el autor en ocasiones opta por emplear este término en vez del «clase»), sino que las personas también son clasificadas por motivo de género y raza. Aquello que articula estas modalidades de clasificación —trabajo, género y raza— para fines del capitalismo es la ya mencionada colonialidad del poder (Quijano, 2014c, pp.312-313).

La raza, como dispositivo de clasificación, juega un papel indispensable para conformación del orden global capitalista. Por lo que el nuevo sistema de explotación articulado, como segundo producto de la experiencia colonial, para consolidarse no se vale únicamente del trabajo pagado, sino que incorpora y articula otras formas del control del trabajo y explotación, tales como la esclavitud, la servidumbre, la reciprocidad, la producción mercantil simple. Es así que las formas de trabajo no salariales no son remanes pre-capitalistas, sino que, al estar articuladas por la colonialidad del poder y dentro de la modernidad, son modalidades de trabajo capitalista (Gómez, 2018, p.232). La imbricación de la raza con el trabajo condujo a que ambos elementos se reforzaran y mostraran su asociación como si fuese natural.

Habrá quien argumente que los quinientos años que nos separan de la invasión a América o los doscientos desde las independencias de los países latinoamericanos, no han pasado en vano, ya que se ha abolido formalmente la esclavitud, se ha peleado por muchos derechos y se han ganado unos tantos, motivos por los que hablar de división racial del trabajo o de una clasificación racial de la población carecería de vigencia en el mundo actual. En efecto, es cierto que algunas dinámicas han cambiado, sin embargo, el capitalismo colonial se ha reinventado y muchos de los cimientos de la colonialidad del poder continúan intactos.

El autor es consciente que el capitalismo no se desarrolla de la misma forma en todos los espacios del globo, indagar en las dinámicas coloniales permite visualizar que su despliegue histórico-estructuralmente es forzosamente heterogéneo. Es por ello que los procesos de racialización y el sistema de explotación articulado, en tanto productos coloniales, permiten la vinculación económica de los centros de poder con los espacios colonizados, generando así una dependencia estructural aún vigente. La expresión «capitalismo mundial», tan usada por Quijano, tiene así sentido. Al confrontar estas aseveraciones con la noción de cartografía abismal moderna es notorio que las zonas en ambos lados de la línea abismal no se encuentran desconectadas, sino que para perpetuar su existencia como tales requieren de una división racial del trabajo que se manifiesta de forma diferenciada.

La noción de raza, además de servir para clasificar y jerarquizar a las poblaciones, también tuvo la función de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación y explotación inauguradas con la intrusión colonial (Quijano, 2014b, p.779). Es decir, impacta no solo el plano económico, sino también ideológico. Lo cual conduce al tema del eurocentrismo, el tercer producto de la experiencia colonial.

A partir del dispositivo de raza se ha configurado todo un complejo cultural (ideas, valores, actitudes, prácticas) que condiciona las relaciones sociales. Quijano define a este complejo como racismo (Quijano, 2014a, p.759). El racismo no son los prejuicios peyorativos que se expresan y transmiten acerca de las personas pertenecientes a una presunta «raza inferior», sino que es todo un sistema que tiene entre sus funciones legitimar una presunta superioridad de la «raza blanca». Que dichas relaciones sean mostradas y aceptadas como normales o

«naturales» da cuenta de la vigencia y eficacia del sistema racista y de la colonialidad del poder.

Para perpetuar la colonialidad del poder fue necesario un dominio que fuera más allá de la coerción, sino que permeara en los ámbitos ideológico y epistémico. Razón por la cual se creó una perspectiva y modo de producción del conocimiento (Quijano, 2014b, p.798).

Es momento de detenerse en un asunto que no queda del todo claro en el pensamiento Quijano. En distintos textos, al referirse a la cuestión del conocimiento colonizado, utiliza los términos «modernidad-racionalidad» y «eurocentrismo» de forma tan semejante que parecieran sinónimos. Sin duda se trata de un asunto que merece estudiarse más a fondo en otro momento. Para los fines del presente trabajo se opta por hablar de «eurocentrismo» para referir a esta particular modalidad de conocimiento y forma de producirlo.

El eurocentrismo se ha tratado de una racionalidad con pretensiones universalistas que se impuso como si fuese la única válida. Asimismo, éste no se trata de la episteme exclusiva de los grupos dominantes o las personas europeas, sino que su éxito radica en que ha sido asumida por las personas que se encuentran más allá de línea abismal, aun sí experimentan con mayor brutalidad el despliegue de la colonialidad (Quijano, 2014c, p.287). Se genera en los propios sujetos dominados la aspiración por acceder a la modalidad de conocimiento eurocentrado ya que se cree que este posibilita, de alguna manera, participar del poder. Es así que el eurocentrismo, además de modular la forma en que los sujetos se relacionan con el conocimiento, también influye en las propias de relaciones entre los sujetos. Es decir, impacta en la intersubjetividad (Quijano, 2019a, pp.105-109).

Para lograr esto fue necesario implementar dos procedimientos. Primeramente, la sistemática represión de imaginarios y conocimientos, así como de los modos producirlos y ejercerlos, que eran propios de los pueblos dominados y no resultaban útiles para colonización. Consecuentemente, se impusieron otras formas de conocimiento y creencias que frustraban otras de producción cultural y servían como control social (Quijano, 2019a, p.105).

El eurocentrismo genera sus propias narrativas para legitimar el orden moderno colonial. Una de ellas es el ya referido «mito de la modernidad» desenmascarado por Dussel. En un sentido complementario, Quijano afirma (2014c, p.287) que desde el eurocentrismo se disemina la idea de que la hegemonía mundial de Europa es preexistente a la modernidad. La historia es conceptualizada como un proceso de progreso lineal en el que las naciones europeas y Estados Unidos van a la vanguardia, mientras que los otros pueblos, si quieren desarrollarse, no tienen más opción que imitarles.

Boaventura de Sousa Santos presenta otra coincidencia con Aníbal Quijano, con su propuesta de la cartografía abismal moderna y sus tensiones, teoriza en torno al conocimiento —en concreto a los campos científico y jurídico— y a las dinámicas que se reproducen bajo la lógica colonial. De la forma en que Santos dio cuenta que el pensamiento abismal divide a lo humano de lo subhumano, Quijano (2014b, pp.804-806) argumenta que desde la perspectiva eurocéntrica se crea un dualismo donde por un lado está la «razón-sujeto» y, por el otro, el «cuerpo-objeto», con lo cual se afianza la idea que ciertas «razas» son inferiores por ser menos racionales y estar más cerca de la naturaleza. De este modo a las personas de «raza no europea» se les estableció como objetos de conocimiento (también de dominación, explotación, segregación), y no como sujetos de conocimiento. Así como se naturalizaron las prácticas de división racial del trabajo, las poblaciones colonizadas también introyectaron esta otra dinámica racista; admitiendo así el eurocentrismo colonial, aunque les fuera degradante (Quijano, 2014d, p.613).

Para recapitular lo expuesto hasta ahora en este apartado se resume que la colonialidad del poder expuesta por Quijano se fundamenta en la raza entendida como un proceso de racialización, más que como una determinación fenotípica. Dicha racialización es posible gracias a la articulación de las «razas» con formas específicas de trabajo y una forma de conocimiento que legitima esa dinámica. Al respecto, el filósofo mexicano Víctor Hugo Pacheco (2016, pp.353-354) señala: «la colonialidad es ante todo una colonización del imaginario de los dominados, pero también deriva en una clasificación social de la humanidad, esto es así porque articula las relaciones intersubjetivas de poder y conocimiento».

Más allá de estos tres productos de la experiencia colonial, hay un fenómeno que conceptualmente se muestra en vinculación con la raza y el racismo, es aquel que refiere a la etnia y el etnicismo. Como se vio previamente, el pensamiento de Mariátegui es un ejemplo de que sus significados son esquivos y han cambiado según los intereses que estén en juego en cierta época. La cuestión étnica es una problemática que, por sus implicaciones tanto académicas como políticas, se encuentra lejos de estar clausurada. Lo que se pretende es dar claridad a este concepto y para ello será oportuno contrastar los aportes de Quijano con los del dominicano Héctor Díaz-Polanco. Uno desde la sociología y otro desde la antropología ambos autores tienen múltiples coincidencias que quedan asentadas en varios de los temas que deciden abordar, aunque también —en más de un sentido— presentan intereses distintos.

El fenómeno étnico, a diferencia de la raza, surge y se desarrolla antes del momento moderno y no se trata forzosamente de un dispositivo de dominio. Asimismo, como se ha mencionado, el colonialismo es una práctica de poder que antecede a la modernidad. Un elemento frecuente en las prácticas colonialistas de todas las épocas ha sido el «eticismo», entendido como las dinámicas de discriminación y exclusión motivadas por razones de etnia. El «eticismo» no se sustenta en pretendidas atribuciones biológicas —como sí ocurre en el caso de la «raza» y el «racismo»—, sino en la valorización social y cultural de las actividades de cada grupo (Quijano, 2014a, pp.760-761).

Con el despliegue de la modernidad y la confección de la raza como dispositivo jerarquizante, el etnicismo y el racismo se entrelazan y confunden, lo cual ocurre en un primer momento en América y, a partir de ahí, será el fundamento de las relaciones de poder de Europa con el resto del mundo. Los prejuicios de superioridad/inferioridad cultural se contaminan y potencializan con prejuicios de superioridad/inferioridad biológica. El devenir en el uso de estas nociones es diverso y varía de las según las especificidades históricas de cada colonialismo. Por ejemplo, el acontecer del manejo conceptual de «raza», «etnia» y «nación» no es exactamente el mismo en el colonialismo ibérico, francés o inglés (Quijano, 2014a, pp.757-763).

Así, como Quijano se distancia de ciertos posicionamientos marxistas, Héctor Díaz-Polanco (1995, pp.54-56) da cuenta de muchas limi-

taciones conceptuales que presentan ciertos posicionamientos marxistas en torno a las etnias y lo étnico, así como la ambigüedad conceptual que es un escollo para el debate y el menosprecio de este tema frente al de clase.

Díaz-Polanco (1995, pp.61-63) distingue la «etnicidad» (lo étnico) de la etnia (o grupos «étnicos»). La primera refiere fundamentalmente en la modalidad concreta en que determinado grupo social estructura distintos factores organizativos, normativos, lingüísticos, de expectativas, de tradición histórica, etc. entorno a la cultura. De este modo, cada grupo social identitario contaría con su propia dimensión étnica. Mientras que por «etnia» se denomina al grupo social específico que ha generado cierta cohesión o identidad a partir de una particular forma de etnicidad. En otro texto, el autor puntualiza que: «En tanto los miembros de los respectivos grupos asumen como propios los indicados patrones socioculturales, norman su vida de acuerdo con ellos y establecen así la frontera con respecto a los otros, es como reconocemos la denominada *identidad* étnica» (Díaz-Polanco, 2015, pp.99).

Es relevante esta conceptualización ya que concibe la etnicidad como un elemento presente en todos los grupos sociales, y no solo en los denominados grupos étnicos. Hay grupos sociales que, sin prescindir de lo étnico, dan mayor énfasis a otro tipo de elementos desarrollando formas distintas de identidad. Díaz-Polanco vincula lo étnico y las etnias en relación con la condición de clase, por lo que no se tratan de dimensiones separadas, incompatibles, con distancia evolutiva o subsumida una a la otra; sino como mutuamente constituyentes e interrelacionadas. Al incorporar la noción de clase (o, en ocasiones en Quijano, la noción del trabajo) al análisis étnico, permite identificar que los grupos étnicos no se tratan de conglomerados homogéneos libres de dominación y explotación. De esta manera, los aportes de Díaz-Polanco complejizan la perspectiva abierta por Quijano, ya que en el análisis del devenir histórico de determinados grupos racializados a éstos se les otorga mayor ductilidad y maleabilidad.

A diferencia de lo que se expuso en la posición de Mariátegui, Díaz-Polanco opta por los conceptos de «etnia» y «etnicidad», y no se interesa en discutir el término «raza». Asimismo, no presta mucha atención al despliegue de la modernidad y los procesos de racialización como ele-

mentos constitutivos de las problemáticas étnicas actuales. No obstante, tanto Quijano como Díaz-Polanco, dedican un esfuerzo considerable a los temas de la nación y el Estado como elementos de crucial relevancia para comprender más ampliamente los fenómenos referidos.

Previamente se ha indagado en torno a tres de los que Quijano considera como los principales productos de la colonialidad del poder: la racialización como un sistema sustentado en la noción de raza; el nuevo sistema de explotación articulado configurado por la división racial del trabajo; y el eurocentrismo como la modalidad de producción del conocimiento que legitima y naturaliza los fenómenos previos. El último producto a considerar es el sistema de autoridad entorno al Estado, es decir el Estado-nación moderno.

Quijano (2014b, pp.807) es consciente que tanto la «nación» como el «Estado» se tratan de fenómenos de larga data, pero cuando se habla de «Estado-nación» hace referencia a un hecho muy específico. En ese sentido, un autor que útil para este análisis es el filósofo mexicano Luis Villoro (2012, pp.13-19) quien coincide con Quijano en que ambas instituciones que se conocen como «Estado» y como «nación» son fenómenos bastante antiguos, mas no estuvieron siempre unidos como instituciones equivalentes. Históricamente la nación y el Estado han respondido a necesidades distintas: la nación cumple el anhelo de cada ser humano de pertenencia a una comunidad amplia y de este modo reivindicar su propia identidad; asimismo el Estado brinda seguridad y orden. Lo cual abre la posibilidad de existencia a Estados sin nación y naciones sin Estado. Consecuentemente aclara:

La pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura; la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece. Pertenecer a una nación es parte de la identidad del sujeto; pertenecer a un Estado, en cambio no compromete a una elección de vida (Villoro, 2012, p.18).

Para Villoro (Villoro, 2012, pp.13-16) son cuatro las condiciones necesarias para que a una asociación humana se le pueda considerar nación:

1) Comunidad de cultura: Ya que una nación se trata de una agrupación humana con características culturales compartidas (leyes, creencias,

objetos, saberes científicos, etc.). En este sentido para lograr una identificación se acude a mitos o acontecimientos históricos y se les dota un carácter fundacional.

2) Conciencia de pertenencia: La cual se trata de un aspecto subjetivo que implica que una persona individual se asuma como parte de cierto colectivo y por lo tanto asumir cierta forma de vida, es entonces que dicha pertenencia no está determinada por la etnicidad (Villoro emplea la palabra «raza», mas resulta poco afortunada según lo visto en líneas previas) o su lugar de nacimiento.

3) Proyecto común: Una determinada cultura requiere de la memoria y subsunción de los acontecimientos pasados que se traducen en tradición, pero también de miras hacia el futuro en las elecciones que dan sentido al actuar colectivo, es decir, al proyecto. De esta forma dicha cultura adquiere continuidad. La vida personal va unida con el devenir de la colectividad.

4) Relación con un territorio: Si bien hay una continuidad en el tiempo a través del proyecto, también existe una continuidad en el espacio. Existen distintas formas de ejercer dicho vínculo con el territorio; puede tratarse del espacio habitado o bien un lugar con el que se tiene una relación simbólica, entre otras.

A pesar de que estas cuatro condiciones son necesarias para poder hablar de una «nación», se le puede dar mayor énfasis a alguna de ellas. De este modo es posible reconocer por lo menos dos tipos de naciones, a las que Villoro (2012, p.17) les denomina «históricas» (que enfatiza la comunidad de cultura) y «proyectadas» (que absolutizan el proyecto común). Las naciones tradicionales o previas a la modernidad se relacionan con las primeras, mientras que los Estados-nación modernos con las segundas.

Esta caracterización de la nación da cuenta que sus dinámicas anteceden a la modernidad y perviven hasta la actualidad. No obstante, en referencia propiamente al tema del Estado-nación, David Gómez en compañía del filósofo mexicano José G. Gandarilla (2018, p.112) enfatizan en que cualquier aproximación en torno a este fenómeno en el pensamiento reciente de Quijano debe estar enmarcada en la crítica a la colonialidad, elemento teórico del cual carece el andamiaje filosófico de Luis Villoro.

La colonialidad, en tanto patrón mundial de poder, genera las condiciones para la creación de un conjunto de Estados que se encuentran relacionados de forma jerárquica en un sistema interestatal colonial. Cada uno de estos Estados se trataron en ese primer momento de instituciones novedosas y, a pesar de las independencias formales, las relaciones coloniales dependientes se perpetúan (Quijano y Wallerstein, 2019, p.137). Este fenómeno genera un doble movimiento, para que en Europa occidental se efectuara la centralización estatal era necesaria la colonización de América en un primer momento y luego de otras regiones del globo (Quijano, 2014b, p.809). Una vez más la cartografía abismal moderna, sobre todo en su tercera tensión (la transabismal), es útil para escudriñar en este fenómeno.

Como toda estructura de poder, el Estado-nación se trata de una imposición, por lo que para ser medianamente aceptado requiere generar entre sus integrantes algo compartido. No suficiente que lo que se comparta sea algo imaginado, como lo es sentimiento de comunidad (lo que Villoro define como «conciencia de pertenencia»), sino que requiere algo real y concreto, es decir la distribución del control del poder (Quijano, 2014b, p.809).

Esto va articulado con su noción particular de democracia. Aquello que Quijano entiende por democracia no se refiere a la instalación de sistemas electorales o universalización del sufragio, ello sería tan solo una parte. Sino que por democratización se refiere justamente a un acceso igualitario en el control y gestión a las instituciones de autoridad públicas con el fin de negociar mejores condiciones en el orden de dominación y explotación (Quijano, 2014b, p.808). Como una expresión de la tensión regulación/emancipación.

Gandarilla y Gómez (2018, p.113) señalan que dicha democratización relativa se manifiesta de forma más clara en los espacios-tiempos «desarrollados», mientras que en los que pertenecen al «subdesarrollo» permean dinámicas mucho más desiguales. Ello por varios motivos, aunque todos vinculados con la colonialidad del poder y la tensión transabismal. No hay que olvidar que posterior a las gestas independentistas, quienes establecen los Estados-nación en América Latina y los administran son los grupos que heredaron los privilegios del poder colonial (Quijano, 2014a, p.769).

Además, desde la lógica eurocéntrica, la democratización social (en vínculo con la «nacionalización», solo puede llevarse a cabo si existe una homogeneización cultural (Quijano, 2014d, p.619). Por lo cual, desde América Latina, en un afán imitativo de Europa, se ha llevado a cabo las más variadas políticas gubernamental con el fin de acabar con la diversidad «étnica» en nuestros países (Quijano, 2014a, p.769).

En este sentido, Héctor Díaz- Polanco ha dedicado no pocas líneas a la denuncia de las llamadas políticas indigenistas, las cuales se definen como aquellas políticas para administrar los asuntos y problemáticas indígenas que son concebidas, diseñadas, decididas y aplicadas por las élites no indígenas de determinados países. Esto con la intención de resolver el mal llamado «problema indígena».

Desde el surgimiento de la colonialidad del poder se han ensayado distintas modalidades del indigenismo, que pueden ir desde el franco y llano exterminio, pasando por la segregación, hasta políticas integracionistas o asimilacionistas en las que, con el afán homogeneizador propio de los Estados-nación independientes de corte liberal, se busca «desindianizar» a la población indígena. En este tenor, a las naciones indígenas se les suele reconocer sus aportes culturales valiosos, mas estos quedarían integrados dentro de los valores del Estado-nación, mientras se busca que la ciudadanía sea étnicamente homogénea. Una expresión de la tensión de dominio/existencia.

Resulta pues, que desde la perspectiva de Quijano (2014a, pp.767-769) la creación del Estado-nación en América Latina no ha dejado de ser una expresión de la colonialidad del poder, así como un agente central en la hegemonía del eurocentrismo como forma de conocimiento.

No obstante, Quijano no se decanta por abandonar la figura del Estado-nación, sino que aboga por su genuina constitución a través de procesos de democratización, que solo se podrá efectuar a través de la descolonización de las relaciones políticas, culturales y sociales. Actualmente, la colonialidad del poder ha dominado por encima de la ciudadanía, de la democracia, de la nación y del Estado-nación moderno, pero no forzosamente tendría que ser así (Quijano, 2014b, pp.820-821).

A MODO DE CIERRE

El prolífico pensador peruano Aníbal Quijano dejó como legado un importante conjunto de elementos teóricos que exigen su estudio con detenimiento. Es necesario contrastar si los diagnósticos que en su momento trazó continúan vigentes. El auge de los gobiernos neofascistas en importantes países del globo son fenómenos en los cuales el propio Quijano no alcanzó a teorizar, y que, en definitiva, exigen estrategias inéditas para enfrentarles. Asimismo, el estallido de la pandemia que nos azota a nivel planetario ha afectado la organización de lo humano a escalas macro, meso y micro, por lo que, más que refugiarnos en ciertos aparatos teóricos cristalizados, hay que retomar el proceder creativo que nos mostró Quijano y prestar atención y escucha a los acontecimientos que irrumpen en la historia.

Es patente que él depositaba gran parte de sus esperanzas en la democratización social y lo que llamaba «racionalidad alternativa», en lo cual juega un papel fundamental la descolonización, tanto del conocimiento como de las relaciones sociales. A pesar de sus reiteradas críticas al sistema moderno-colonial, Quijano reconoce que hay ciertos elementos valiosos que vale la pena rescatar, lo que aquí se propone es que una racionalidad alternativa requerirá justamente retomar estos productos modernos y descolonizarlos, entre éstos podríamos encontrar las nociones de totalidad y universalidad, al igual de instituciones como democracia, ciudadanía y derechos humanos. En esta labor es necesario establecer diálogos entre Quijano y otras voces críticas, tanto nuestras como de otros espacios.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Castro-Gómez, Santiago. (2019). Cuestiones abiertas en teoría decolonial. En *El tonto y los canallas. Notas para un republicanismo transmoderno* (pp.89-127). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Díaz-Polanco, Héctor. (2015). Los pueblos indios en los estados nacionales. En *El jardín de las identidades: La comunidad y el poder* (pp.99-134). México: Orflia.
- Díaz-Polanco, Héctor. (1995). Etnia, clase y cuestión nacional. En Díaz-Polanco, Héctor (Comp.), *Etnia y nación en América Latina* (pp.53-77). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Dussel, E. (2001). Europa, modernidad y eurocentrismo. En *Hacia una filosofía política crítica* (pp.345-358). Bilbao: Desclée Brower.
- Gandarilla Salgado, José y Gómez Arredondo, David. (2018). Estado-nación y colonialidad en el pensamiento de Aníbal Quijano. En Víctor Hugo Pacheco (Coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación: Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (pp.105-123). Chile: Doble Ciencia Editorial.
- Gómez Arredondo, David. (2018). La «colonialidad» en la órbita del marxismo: la propuesta analítica de Aníbal Quijano. En Víctor Hugo Pacheco (Coord.), *Rompiendo la jaula de la dominación: Ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano* (pp.229-247). Chile: Doble Ciencia Editorial.
- Pacheco, Víctor Hugo. (2016). Colonialidad del poder: impronta, reformulación y construcción de un concepto. En J. G. Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen: Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad* (pp.337-360). México: AKAL.
- Quijano, Aníbal. (2019a). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (pp.103-116). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Quijano, Aníbal. (2019b). La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial. *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (pp.103-116). Buenos Aires: Ediciones del signo.
- Quijano, Aníbal. (2014a). «Raza», «etnia» y «nación» en Mariátegui: cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.757-775). Buenos Aires: CLACSO.

- Quijano, Aníbal. (2014b). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. (2014c). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.285-327). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. (2014d). Estado-nación, ciudadanía y democracia. Cuestiones abiertas. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.605-624). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. (2014e). Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano. En *Cuestiones y Horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.711-724). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal. (2014f). El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.635-663). Buenos Aires: CLACSO.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2009). Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes. En *Una epistemología del sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social* (pp.160-209). México: CLACSO/Siglo XXI.
- Sousa Santos, Boaventura de. (2012). La desaparición de la tensión entre regulación y emancipación en la modernidad occidental. En *Derecho y emancipación* (pp.33-60). Quito, Ecuador: Corte constitucional para el periodo de transición/CEDEC.
- Santos-Herceg, José. (2010). *Conflicto de representación: América Latina como lugar para la filosofía*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, Luis. (2012). Del Estado homogéneo al Estado plural. En *Estado plural, pluralidad de culturas* (pp.13-71). México: UAEH/El Colegio Nacional.