

La metamorfosis Kafkiana y el nudo arguediano elementos para repensar la modernidad en Aníbal Quijano

The Kafkian metamorphosis and the arguediano knot: elements to rethink the modernity in Aníbal Quijano

Víctor Hugo Pacheco Chávez¹
UNAM – MÉXICO

RESUMEN

La década de los ochenta del siglo xx significó un momento de inflexión en la manera en la cual el sociólogo peruano había entendido una manera de abordar los problemas del Perú y de América Latina. Es a partir de este momento que el problema de la modernidad aparecerá como un elemento central de toda discusión sobre los problemas de la democracia, la identidad, el capitalismo en América Latina y es también la apuesta por lo que en ese momento denominara la reorganización. En el presente trabajo se analiza la idea de Quijano de que la modernidad sufrió una metamorfosis y también aquello que denominó como el nudo arguediano de América Latina.

Palabras clave: Modernidad, metamorfosis, nudo arguediano, colonialidad.

ABSTRACT

The eighties of the twentieth century marked a turning point in the way in which the Peruvian sociologist had understood a way of approaching the problems of Peru and Latin America. It is from this moment on that the problem of modernity will appear as a central element of any discussion on the problems of democracy, identity, capitalism in Latin America and is also the bet for what at that time called the reorganization. In the present work, the idea of Quijano is analyzed that the modernity underwent a metamorphosis and also what denominated like the knot arguediano of Latin America.

Key words: Modernity, metamorphosis, arguedian knot, coloniality.

¹ Licenciado en Historia, Maestro en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Estudiante del doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Ganador del Concurso de Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño de CLACSO en 2014. Correo: victor29hugo29@gmail.com

Es Kafka y no Goya: el despliegue de la modernidad

La escena es conocida por todos. Es de noche y un hombre se queda dormido, al parecer mientras escribía algún tratado, podemos pensar que reflexionaba sobre la libertad del arte. La oscuridad de la noche y el espacio abierto indican la inmensidad en la que nuestro soñador se encuentra. De su sueño emergen distintas figuras nocturnas, con aspecto monstruoso: lechuzas, murciélagos, felinos; mientras un búho trata de asistirlo con algunos pinceles. Una leyenda tiene escrita a un costado del escritorio “El sueño de la razón produce monstruos”. Francisco de Goya se ha auto retratado soñando en una de las pinturas más emblemáticas del siglo XVIII.

“El sueño de la razón produce monstruos” fue una de las láminas que hicieron parte de la obra de Goya *Caprichos* que comenzó a trabajar en 1793, año en el cual se traslada a Andalucía para recuperarse de sus problemas de salud que harán que pierda el sentido del oído. En 1796 nuevamente recaerá y su problema de la sordera se agrava, junto con los dolores de cabeza, a partir de este momento es cuando se gesta la serie de trabajos que se publicará finalmente en 1799. Los *Caprichos* fueron elaborados bajo el influjo de un doble malestar del autor, tanto físico como social. Este trabajo rápidamente fue entendido como una crítica mordaz a la sociedad de finales del siglo XVIII. (López, 2011: 85) El crítico de arte Jorge Juanes resume de la siguiente manera el sentido general de la obra:

123

Goya revela sin desmayo lo que el mundo oficial maquilla. Piensa que ninguna sociedad puede ser libre si no pone ante los ojos aquello que la oprime (...) Goya se mantiene siempre al filo de la navaja. Su obra nos recuerda que el arte tiene una ética insoslayable (...) que guarda una deuda con el tiempo de la vida, incluida la denuncia del tiempo de la masacre. Hay que decirle a las víctimas quiénes son y dónde se esconden los asesinos: lo mismo da si lo hacen bajo los faldones de Dios o en nombre de la autoridad del Estado o del magisterio del saber. Papeles, lienzos, paredes, pedazos de hojalata o soportes de marfil acogen la gesta transgresora empeñada en mostrar lo que está fuera de las normas. Pasajes del horror, de la pesadilla, de la locura y de la animalidad. (Juanes, 2010: 125)

En concreto, el cuadro que nos ocupa se ha interpretado de una manera en la cual el alejamiento de la razón produce monstruos, mien-

tras que la imaginación unida a la razón produce arte. (López, 2011: 92) Goya es un fiel seguidor de la Ilustración y del liberalismo. Lucha contra los prejuicios de su época, de España y de la oscuridad que para él representa la religión. Su obra puede ser considerada como la expresión de un “artista que se encuentra en un proceso de transición a una época que se declara partidaria de la razón y de la fe en la ciencia y de la producción de la vida desde la política en tanto racionalización de las relaciones sociales”. (Mora, 2007) Goya con su cuadro ejemplifica un momento en el cual a decir de Horkheimer la razón despojándose de la religión y la metafísica priorizará el aspecto de la dominación de la naturaleza y de los hombres, sin poder ya distinguir si un sistema económico o político, por cruel y despótico, es irracional. (Horkheimer, 2007: 40) La estrategia de Goya es finalmente similar a la de Horkheimer pues para que la razón se libere de los monstruos basta con que la Ilustración despeje las sombras y ahuyente a las criaturas malignas, o para señalarlo en la perspectiva del teórico de Frankfurt es suficiente con que la razón auto reflexione sobre sí misma para recuperar su sentido emancipatorio. (Sánchez, 2006: 34)

Quijano se alejará de la línea de Goya y de Horkheimer, para decirnos que:

La imagen goyesca de que el sueño de la razón es una pesadilla habitada de monstruos, aunque es cruel es brillante: ilumina el lado oscuro de la modernidad. Pero es solo el luminoso halo exasperado de una serpiente que se muerde la cola. La serpiente se llama la razón, cree que es la razón, la única razón y que tienen toda la razón. Sueña que se muerde la cola y en verdad se la muerde: su sueño es una pesadilla. (Quijano, 1994: XI)

Esto se debe a que para Quijano el despliegue de la modernidad se puede observar desde una óptica diferente, una óptica en la cual se cuestiona que esa serpiente sea la única y que tenga toda la razón. Quijano en sus textos anteriores al del “Sueño dogmático”, de donde sacamos la cita anterior, con hechura en 1994, ya ha descrito una vía distinta para entender la modernidad, no a través de la ruta de Goya, sino de Franz Kafka. Así la modernidad se señala en un principio como un momento de coproducción entre Europa y América desde el siglo XVI hasta fines del siglo XVIII, momento en el cual la modernidad en América Latina entrara en un proceso de dominación por la vertiente europea. La modernidad sufrió una *metamorfosis* en América Latina y se volvió una especie de paracito que hizo a un lado su as-

pecto de radicalidad para volverse una forma dominadora. Quijano dirá que esto se puede ejemplificar como una “metamorfosis Kafkaiana”. La metáfora es interesante justo porque aquí el problema no son los sueños sino la vigilia sin autocrítica. Recordemos el célebre inicio del cuento de Franz Kafka: “Al despertarse de una mañana Gregorio Samsa, después de un sueño nada reparador, descubriose así mismo convertido, dentro de su propio lecho, en un gigantesco insecto” (Kafka, 2015: 3). Es interesante notar que la producción novelística de Kafka fue cuestionadora de las estructuras autoritarias en sus distintas dimensiones: lo familiar, lo burocrático, el Estado. Kafka fue un autor crítico del autoritarismo. Por ello, la metamorfosis demuestra esta dimensión autoritaria de la sociedad en que se desenvolvía el autor. Pero podemos decir que la metamorfosis es doble, pues parafraseando a Milan Kundera², mientras la metamorfosis de América Latina implica la pérdida de vitalidad y la degradación de este ente, Europa sufre una metamorfosis, un proceso inverso, que implica su fortalecimiento. Es decir, el hecho de que ya no haya una coproducción de la modernidad lleva consigo el establecimiento total de una relación asimétrica.

Sin embargo, para Quijano si bien la “metamorfosis”, sólo hace estallar de manera grotesca esas relaciones que ya se estaban prefigurando desde el inicio del proceso de mundialización de la modernidad. La idea de metamorfosis no implica que una entidad extraña se interponga en el libre desarrollo de algún proceso, los monstruos no salen de los sueños, sino que el lado monstruoso ya estaba ahí. Por ello, después de señalar esta condición de cambio radical Quijano comentará:

125

La “metamorfosis” de la modernidad en América Latina no es un fenómeno desconectado de la historia europea de ese movimiento. No solamente porque fue, en medida decisiva, resultado de la relación colonial, sino ante todo porque su consolidación y su prolongada duración (que aún no termina del todo) fueron, a su vez, asociadas al hecho de que en Europa la dominación pudo imponer, en su propio servicio contra la liberación, una casi completa instrumentalización de la razón [...]

2 Milan Kundera apunta: “La metamorfosis de Gregorio Samsa está ligada a otra metamorfosis más grotesca e inquietante. Es la de su padre. Él es al principio un pobre tipo, viejo y lisiado. A medida que su hijo-escarabajo pierde su fuerza y su poder dentro de la familia, el padre encuentra de nuevo su antigua vitalidad, su juventud y la auténtica alegría de vivir” (Kundera, 2015: XVIII). Para un análisis más exhaustivo de la impronta antiautoritaria de Kafka véase Löwy.

Las primeras tendencias estaban difundidas sobre todo en la Europa Mediterránea, la Europa Latina. En tanto que las otras tenían el predominio de la Europa nórdica y, en especial, de lo que es hoy Gran Bretaña. Esta diferenciación se hace más clara y aguda en el curso del Siglo XVIII [...] (Quijano, 1988: 53)

Vemos que la crisis de la razón, que muchos experimentaron la segunda mitad del siglo XX, si para algo sirvió fue para mostrar que la modernidad conlleva una lógica de dominio que se inició en el siglo XVI y tiene efectos en nuestra realidad presente. De una manera muy peculiar Quijano comenzará a reflexionar, a inicios de la década de los ochenta, sobre la historia de larga duración de una estructura de dominio en América Latina. La antropóloga brasileña Rita Segato sintetiza de una manera puntual este periodo de reformulación de Quijano que implicó una nueva manera de entender los problemas de la región latinoamericana a la luz de la crisis del marxismo en la teoría y de los movimientos de liberación nacional en la región, pero que paradójicamente también se veía como un periodo de transición democrática:

En el primero de estos textos transicionales —transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad—, con el sugestivo título braudeliano de “Las ideas son cárceles de larga duración” (1985), complementado por la frase final del propio artículo: “Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, Quijano le habla a una asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente así la tarea de pensar sociedades libres de las dictaduras que habían asolado al continente. El año siguiente retoma su puro linaje mariateguiano para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder “Para qué Marx” (1986). Finalmente reelabora y amplía lo expuesto en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina. Lo que en ellos Quijano introduce es la diferencia latinoamericana e insiste en que desde esa especificidad de la experiencia continental —que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasileiro, porque se trata de una especificidad de impacto global—, se hace necesario introducir otra y novedosa lectura de la historia que reposiciona el continente en el contexto mundial, y a su vez entiende y representa

de forma nueva ese contexto. (Segato, 2014: 16-17)

Esta apuesta de Quijano implicaba desde ese entonces romper con una manera eurocéntrica de entender la misma modernidad y, sobre todo, del modo en que se había abordado el problema de la racionalidad cómo una sola, para comenzar a abrir el debate hacia una postura de múltiples racionalidades pero que están atravesadas por el poder y por lo cual en donde una hegemoniza a las demás:

Un periodo histórico no es, meramente, una cronología. Es, primero que todo, una peculiar estructura de significaciones; esto es, de racionalidad; un escenario de conflictos entre propuestas de racionalidad y de hegemonía de una de ellas. Es la exhaustión de aquellas lo que cierra el periodo. Y otro conflicto dibuja el horizonte del que se va constituyendo, entre el discurso del orden triunfante y la nueva utopía. (Quijano, 1990: 35)

La lucha es contra todo tipo de poder

La alusión a Kafka no es casual tiene que ver con una de las cuestiones que se pueden observar en los textos de Quijano de la década de los ochenta: mostrar la cancelación del carácter liberador de la modernidad y de la racionalidad en su aspecto más radical, la experiencia soviética. La crítica a la experiencia soviética será rotunda. También podemos observar en este periodo su posicionamiento en términos de lo que el socialismo representaba para nuestro autor: un sistema despótico.

Quijano recuperara en estos tiempos la crítica que Rudolf Bahro hizo al sistema soviético, a tal punto que prologará junto a Mirko Lauer el libro *El socialismo realmente existente. Seis conferencias críticas*, el cual además presentaba dos capítulos del libro más famoso de Bahro *La Alternativa*. Para ambos prologuistas la importancia de esta crítica es el hecho de que plantea una superación de la tesis trotskista del “Estado obrero deformado”, para centrar el problema entre la dominación política del poder burocrático y la clase productora, con lo cual señalaban se planteaba el análisis sobre una nueva forma de dominio:

Un debate como el que plantea la obra de Bahro puede parecer exótico o extemporáneo en el Perú de los años 80. No lo consideramos así. No sólo porque el carácter global de las expansiones del capital y de la tecnología burocrático inter-

nacionaliza y elimina la posibilidad de que lo racional sea concebido como una parcela aislada, sino también porque los problemas de un nuevo poder burocrático se incuban en los tipos de conciencia y de práctica de los partidos que operan (enfrentándose a medias al capital y a su Estado) apoyados en algunas luchas reivindicativas y políticas de las propias masas. Dicho de otra manera: el debate propuesto por Bahro es indispensable para que las masas en su lucha accedan a una efectiva liberación y no pasen simplemente de la explotación capitalista a la dominación burocrática. (Quijano y Lauer, 1981: 21)

No sólo en Perú se está poniendo atención a los debates sobre la caracterización de la URSS y la clarificación de la nueva forma de dominio que se había inaugurado. Desde discusiones totalmente distintas y ajenas a las preocupaciones de Quijano y el debate peruano, en México, un autor como Enrique González Rojo había tratado de llamar la atención sobre la necesidad de sacar algunas conclusiones de la peculiar forma de dominio de la URSS.

La discusión que González Rojo comenzó a partir de 1976, consideraba que lo que hacía falta para impulsar una revolución comunista en México era pugnar por la articulación revolucionaria de todas las prácticas (económica, política, sexual, cultural) elaborando su tesis de la revolución articulada (González, 1986 (I): 23-24). Dos son los libros de esta etapa en los cuales centra su atención al aspecto *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual* (1977) y *La Revolución proletario-intelectual* (1981). Como se puede apreciar por los títulos de ambos textos una parte medular de la discusión parte del hecho de que el desarrollo de la sociedad contemporánea ponía como un elemento central de la discusión el trabajo intelectual, en dos aspectos: por un lado, el desarrollo del capitalismo y del socialismo introdujeron nuevas formas de trabajo que, desde su perspectiva, sin anular el trabajo manual se habían vuelto hegemónicas en el ámbito productivo, y, por otro lado, la capa intelectual se separó y se presentó como una nueva clase dentro de la estructuración social. En este sentido, el trabajador manual sufrió una doble explotación: por el capital y por el trabajo técnico-funcional, levantándose de esta manera una doble contradicción primero como contradicción capital-trabajo, y luego como segunda contradicción técnico-funcional. La primera mediada por la propiedad privada y la segunda por la apropiación de los medios intelectuales de producción. (González, 1977) Más allá de las

diferencias evidentes entre Quijano y González Rojo lo que me gustaría apuntar es esa necesidad que ambos autores veían de hacer una crítica a la URSS cómo un estado que más que liberar estaba aplicando una nueva forma de dominio que era compatible con la reestructuración que el capital había iniciado desde la década de los setentas y que para inicios de los noventa era evidente que ya no se podía seguir apelando a las tesis hegemónicas que en esos años explicaban el desarrollo del capitalismo y las discusiones del imperialismo como un capital monopólico de Estado, tesis que cruzó todos los debates que Quijano estableció en la década de los setentas sobre el imperialismo y el momento revolucionario de América Latina.

Sin embargo, uno de los elementos implicados en la crítica del sociólogo peruano a la URSS es la falta de democracia dentro del bloque socialista. Para Quijano la democratización de la política había cobrado ya un papel fundamental en su concepción sobre la revolución, siendo una de las tareas que tenían que llevar a cabo antes, durante y después de la revolución. Por ello señalará: “La socialización del poder es un concepto riguroso y preciso. Su práctica revolucionaria, la constitución y la profundización de la democracia directa de las masas es el eje y el punto de partida de la revolución socialista” (Quijano, 1981: 41)

129

Esta radicalidad que propone Quijano fue experimentada a través de su participación en la Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES). La población de Villa El Salvador se creó a partir de 1971 cuando el movimiento popular, que sufría la modernización y marginalización social de Lima, ocupó un predio conocido en ese entonces como “Pampas de la Tablada de Lurín”, el cual terminó siendo otorgado por el presidente Juan Velasco Alvarado debido al impacto que logró tener ese movimiento. Sin embargo, los grupos políticos lograron mantener una organización y administración autónoma, iniciando con una población de 50 000 personas. Luego de intensos debates sobre su carácter y organización surgió la CUAVES en julio de 1973, como una organización popular de planificación del comercio, la producción y los servicios de la comunidad. (Azcueta, 2014: 37-38) En estos momentos Quijano militaba en el Movimiento Revolucionario Socialista (MRS) y editaba la revista *Sociedad y Política* (1972-1983), desde estos dos espacios se trató de dotar la actividad política de la CUAVES como una experiencia de democracia radical y directa ligada al socialismo. (Marañón: 2013: 20-23) Esta experien-

cia de radicalidad terminó en 1983, debido a una multiplicidad de razones “hay cuestiones sociales, como el cambio que experimenta la población de Villa El Salvador y la aparición de nuevas organizaciones; aspectos económicos, como el fracaso del modelo autogestionario y el efecto de la globalización; causas culturales, puesto que la gente fue perdiendo gradualmente sus hábitos democráticos; y razones políticas, el modelo cuavista que no funciona al largo plazo y los conflictos que terminan ganando los partidos de izquierda”. (Marañón, 2013: 51) Interesante es pensar la manera en que Quijano asumió la derrota como una reorientación de la discusión y del análisis de la realidad, Danilo Assis Clímaco ha señalado como a partir de esta fecha y de sus reflexiones sobre Bolivia, Ecuador, México, Chile y la misma CUAVES aparecerán dos de los temas que serán fundamentales en las discusiones que vierta a partir de la década de los noventa pero que ya se prefiguran desde inicios de los ochenta: la organización de la sociedad alrededor de lo étnico y lo racial y las formas de agrupación social en torno a la reciprocidad del trabajo y la gestión colectiva de la autoridad. (Clímaco, 2014: 39).

Podemos añadir que la socialización del poder es también un tema que aparecerá al lado de otras discusiones en los textos sobre la colonialidad que Quijano formule a partir de la década de los noventa en adelante, dejando ver en ello que para nuestro autor la cuestión de la concentración del poder en sólo un sector de la sociedad es un problema histórico y estructural de América Latina. Así, en un texto de 1991, señalará que la problemática del tema democrático fue crucial en su teorización del cambio social y estuvo relacionada con su reflexión sobre el nudo arguediano de América Latina:

Todos los procesos básicos, conflictos y debates fueron definidos o adquirieron su significado histórico por medio de tres cuestiones fundamentales: nación, identidad y democracia. Para el carácter estructuralmente heterogéneo y dependiente del patrón histórico latinoamericano, esas cuestiones parecían tan entrelazadas, que ninguna podría ser abordada, por no decir solucionada, de manera aislada. Formaban un tan específico nudo gordiano latinoamericano, que a veces yo llamaba “nudo arguediano” en homenaje a aquel que fue, tal vez, el mejor representante de ese complejo histórico, el escritor peruano José María Arguedas (Quijano, 2014 (1991): 54)

El nudo arguediano: mito y una racionalidad otra

La crisis de la razón implicó para Quijano el agotamiento de un proyecto civilizatorio. Pero también una crisis política global que mostraba como tanto el bloque soviético como el capitalista hacían parte de un mismo patrón de poder mundial que inició en el siglo XVI. La crítica de la razón que Quijano adoptó estuvo lejos de ser compatible con el nihilismo e irracionalismo posmoderno. En este sentido, el sociólogo peruano comenzó a observar en la vitalidad del sustrato cultural indígena una manera diferente de afrontar el tema de la racionalidad.

Ahora bien, Quijano observó que esa nueva reconfiguración que el capitalismo sufrió a partir de la década de los setentas a nivel mundial y que a inicios de los noventa se debatía como el despliegue de la globalización, trajo consigo la fractura de las identidades nacionales, la cual se presentaba de distinta manera según el lugar donde se efectuara; proceso que en América Latina se estaba experimentando como una “reoriginalización cultural, esto es, de producción de significados originales, no meramente versiones subalternas de la cultura criollo norteamericana” (Quijano, 1990: 38)

131

Una cosa que hay que tener en cuenta es que Quijano observó que ese proceso de reoriginalización se estaba llevando a cabo tanto en América Latina como en el Estados Unidos negro (Quijano, 1990: 38), los dos lugares de instauración de una lógica de poder que tuvo sus inicios en el siglo XVI. También es significativo que ponga la literatura de Toni Morrison y de José María Arguedas como dos de los autores que enraizando su novelística en la reoriginalización de la cultura americana se sitúan como críticos de ese patrón de poder de la colonialidad. La mención a la escritora afroestadounidense no deja de ser interesante, la novela de ella que menciona Quijano, *Song of Salomon* (1977), en la cual el personaje principal, Macon Dead, redescubre sus orígenes y la esencia afroamericana de su identidad. (Giménez-Rico, 1989: 2-3). Esta influencia afro aparece en toda la narrativa de Morrison, incluida su novela de 1989, *Beloved*, en la cual podemos observar un simbolismo que se expresa de la siguiente manera:

Hay magia en *Beloved*, rituales negros que nos hablan de toda una cultura africana: Baby Suggs representa al curandero con poderes sobrenaturales de la tribu, porque adivina las muertes, “huele” el peligro cuando acecha y es, por tanto, enterrada

junto al pequeño cuerpo de la ahora inmortal Beloved, por no tener líneas en las manos. Aparece también el ritual de las marcas en el cuerpo, que ya vimos en Pílate de *Song of Solomon*, quien carecía de ombligo. Ahora es Sethe quien tiene un “árbol” en su espalda, como respuesta a la marca XO que tenía su madre como señal de identidad. El ritual del retorno a África, a las raíces, puede interpretarse en el refugio hecho de hojas donde Denver se recluye a disfrutar de su soledad; o el ritual de los ciclos naturales (ciclo lunar, ciclo menstrual) de esos veintiocho días de felicidad de Sethe; o el ritual religioso en esa alusión a Jesucristo de la frase “people who die bad don't stay in the ground”. (Giménez-Rico, 1989: 41)

Esta mención no es casual, pero hay que recordar que parte de ese Estados Unidos negro está conectado con la experiencia siempre conflictiva de la relación que ese país ha mantenido con Puerto Rico. Este país además fue el lugar en donde Quijano residió a principios de los ochenta y que a decir de él mismo le brindó la posibilidad de comprender el Caribe. Esta comprensión le llegó por vía de las discusiones que tuvo con Ángel G. Quintero Rivera sobre la importancia de la música de uno de los timbaleros y congueros puertorriqueños más importantes, a las sesiones se sumó el novelista Edgardo Rodríguez Julia, parte de estas reflexiones fueron la base para que Ángel G. Quintero elaborará su libro *¡Salsa, poder y control!* (1998). Lo relevante para el tema que estamos tratando es que justo a partir de esas experiencias Quijano llega a la conclusión de esa convergencia de la raíz latinoamericana con la tradición afroamericana

En la migración humana de este tiempo, son las relaciones sociales diarias que están en crisis, producen procesos de re-etnificación (jerga de antropólogos), de re-identificación inacabada, cimarrona, toda una subversión cultural, Ser “latinoamericano” en el actual corazón mayor del eurocentro, es una subversión idéntica a ser “afro-americano”, “nativo-americano”, Porque las luchas de liberación de la sociedad tienen ahora otro punto de partida, parte del escenario mayor de la confrontación: la lucha contra la colonialidad del poder, contra la clasificación “racista/etnicista” de las gentes del mundo, eje central del patrón de poder mundial del capitalismo colonial/moderno. (Quijano, 1999: 30)

El “nudo arguediano” del que nos habla Quijano es pues “ese entrelazamiento peculiar de la utopía de liberación social y de la identidad” el cual se creó con la articulación del patrón de poner de la colonialidad (Quijano, 1990: 38). Para Quijano es claro que el nuevo periodo de acumulación de capital, o para decirlo en otros términos la reestructuración capitalista que se estaba abriendo en la década de los noventa, en el marco de los tratados de libre comercio de Estados Unidos y América Latina, especialmente México, (Quijano, 2014 [1991]) además del avasallador avanza del capitalismo, teniendo como correlato el derrumbe del bloque socialista, implicaba que los problemas relacionados con el poder ya no sólo permanecieran en la cuestión de la lucha salarial, sino que también implicaban una lucha más potente en términos de la identidad o de la reoriginalización de las sociedades:

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 deshonor, 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 que ser. (Quijano, 1990: 42)

133

El nudo arguediano implica un repunte de la utopía, pero no de cualquier utopía sin de aquella que Quijano relacionaba con José María Arguedas y que tiene que punto central la subversión indígena:

Ese derrotero llevó a Arguedas a otro descubrimiento. ¿Cuál estructura narrativa sería más eficaz para su necesidad de narrar la magmática constitución de una sociedad, de una cultura, sobre los desiertos arenales costeños donde se arracimaban las multitudes en cuyo universo se agitaba, precisamente, ese tenso diálogo entre cultura dominante y la dominada? *El zorro de Arriba y el Zorro de Abajo*, su novela póstuma, contiene su propuesta. De nuevo tuvo que optar por la estructura narrativa de los dominadores. Pero, otra vez, a condición de que todas las necesidades narrativas de ese oscuro conflicto, pudieran ser el contenido real del producto narrativo. Ese es un programa de subversión narrativa, punto de llegada de un itinerario de subversión cultural iniciado con una subversión lingüística. De algún modo, esa es aún la propuesta mayor que siguen los protagonistas de ese prolongado conflicto de

identidad, porque esa también es una propuesta de liberación.
(Quijano, 1988: 64-65)

Este programa de subversión lingüística que Quijano ve como la base de una subversión cultural, como un reacomodo del sentido histórico de los pueblos latinoamericanos implicaba el “esplendor de la fiesta [del origen] contra la razón instrumental” (Quijano, 1990: 41) Esta fiesta del origen establece la importancia que algunos elementos de las identidades indígenas se mostraban como la base del establecimiento de una nueva manera de entender la articulación entre la liberación social y la identidad, es decir, una nueva racionalidad que implique su aspecto lúdico y mítico debe establecer también otro tipo de relaciones sociales no dominantes, no explotadoras: relaciones que no sean de dominación. Estas prácticas sociales pueden encontrarse en la alegría de la solidaridad colectiva y del ejercicio de la reciprocidad.

A modo de conclusión

Esto que Quijano comenzó a teorizar a partir de la década de los ochenta del siglo XX como la metamorfosis kafkeana implicaron sus primeros acercamientos críticos con el tema de la modernidad en América Latina, lo cual más allá de la metáfora que alude a la exposición de lo monstruoso, como metamorfosis, que un par de años después va a tematizar como el patrón colonial de poder mundial, implica toda una reelaboración teórica del mismo Quijano para entender la realidad latinoamericana.

Los años ochenta son un momento de transición, así como los años noventa serán un periodo de maduración y de configuración de su teoría sobre la colonialidad del poder. Volver a los debates que Quijano estableció en ese momento es una cuestión crucial para entender cuál es el sentido y la necesidad de contribuir a la creación de conocimiento que implicó abrir las reflexiones teóricas y políticas de América Latina a centrar la dimensión colonial intersubjetiva como centro de reflexión de las dinámicas y relaciones de poder, lo que hoy se debate como colonialidad.

Fecha de recepción: enero 2017
Fecha de aprobación: marzo 2017

REFERENCIAS

Assis Clímaco, Danilo (2014), “Prólogo”, en Aníbal Quijano, Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Antología, Selección y prólogo Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, Argentina, CLACSO.

Azcueta, Michel (2014), Villa El Salvador: Ejes en la construcción de su identidad, Villa El Salvador, Perú, Centro de Documentación de Villa El Salvador/Escuela Mayor de Gestión Municipal.

Fernández, Carlos (2011), “Lo indio, indigenismo y movimiento campesino en el Perú”, Revista Andina de Estudios Políticos, Vol. 1, Núm. 1, Lima, Perú.

Giménez-Rico, Isabel Durán (1989), “La tradición afroamericana en Beloved de Toni Morrison”, en Revista Alicantina de Estudios Ingleses, núm. 2.

González Rojo, Enrique (1977), Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual, México, Editorial Grijalbo.

Horkheimer, Adorno (2007), Crítica de la razón instrumental, La Plata, Argentina, Terramar Ediciones.

Juanes, Jorge (2010), Territorios del Arte contemporáneo. Del arte cristiano al arte sin fronteras, México, Ítaca.

Kafka, Franz (2015), La metamorfosis. El proceso, México, Porrúa.

Kundera, Milan (2015), en Franz Kafka, La metamorfosis. El proceso, México, Porrúa.

López de Munain Iturrospe, Gorka (2011), “Los Caprichos de Goya. Estampas y textos contra el sueño de la razón”, en Revista Sans Soleil. Estudios de la imagen, No. 2. Buenos Aires, pp. 79-108.

Mora, Maynor Antonio (2007), “El sueño de la razón...”: Apuntes sobre la idea de Razón en el grabado de Goya”, en Espéculo. Revista de estudios literarios, Universidad Complutense de Madrid. <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/suerazon.html> visitada 13/05/2016.

Marañón Tovar, Omar Alonso (2013), El laboratorio de las izquierdas: choque de socialismos en Villa El Salvador 1973-1983, Tesis de licen-

ciatura en Ciencia Política y Gobierno, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú/Facultad de Ciencias Sociales.

Quijano, Aníbal (1981), “Poder y democracia en el socialismo”, en *Sociedad y política*, Año 3, No. 12, agosto, Lima, Perú.

----- (1988), *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Perú, Sociedad y Política, Ediciones.

----- (1990), “Estética de la utopía”, en *Hueso Humero*, No. 27, Perú, diciembre.

----- (1994), “Sueño dogmático”, en Osvaldo Fernández Díaz, *Mariátegui o la experiencia del otro*, Lima, Perú, Amauta.

----- (1999), “Fiesta y poder en el Caribe”, en *Diálogo*, San Juan de Puerto Rico, abril.

----- (2014 [1991]), “¿Sobrevivirá América Latina?”, en Zulma Palermo y Pablo Quintero (Comp.), *Aníbal Quijano: Textos de fundación*, Buenos Aires, Ediciones del signo.

136

Quintero Rivera, Ángel G. (1989), *Salsa, sabor y control. Sociología de la música tropical*, México, Siglo XXI.

Sánchez, Juan José (2006), “Introducción. Sentido y balance de Dialéctica de la ilustración”, en Maz Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, 8ª. Ed., Madrid, Editorial Trotta.

