

Aníbal Quijano, un secreto *kipukamayuk*. La modernidad, el nudo por desatar

Aníbal Quijano, A Secret Khipukamayuk. Modernity, the Knot to Untie

José Guadalupe Gandarilla Salgado
Universidad Nacional Autónoma de México, México

María Haydeé García Bravo
Universidad Nacional Autónoma de México, México

RESUMEN En el texto abordamos la trayectoria del pensador peruano Aníbal Quijano y cómo es que llegó a la formulación por la que se le conoce, el par explicativo modernidad/colonialidad. Proponemos una lectura problematizadora de su itinerario intelectual recuperando una metáfora recurrente y altamente propositiva en su planteamiento, la alegoría explicativa del nudo. Consideramos que esta figura tiene una potencialidad múltiple, tanto en la dimensión epistémico-filosófica como político-cultural.

PALABRAS CLAVE Modernidad; nudo gordiano; nudo arguediano; Aníbal Quijano; decolonialidad; filosofía latinoamericana.

ABSTRACT *In the text we approach the trajectory of the Peruvian thinker Aníbal Quijano and how he came to the formulation by which he is known, the explanatory pair modernity / coloniality. We propose a problematizing reading of his intellectual itinerary, recovering a recurrent and highly suggestive metaphor in his approach, the explanatory allegory of the knot. We consider that this figure has multiple potentialities, both in the epistemic-philosophical and political-cultural dimension.*

KEY WORDS *Modernity; Gordian Knot; Arguedian Knot; Aníbal Quijano; Decoloniality; Latin American Philosophy.*

RECIBIDO <i>RECEIVED</i>	14/12/2018
APROBADO <i>APPROVED</i>	13/5/2019
PUBLICADO <i>PUBLISHED</i>	1/7/2019

NOTA DE LOS AUTORES

José Guadalupe Gandarilla Salgado, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correos electrónicos: joseg@unam.mx

ORCID:

María Haydeé García Bravo, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Correos electrónicos: mhgb@unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7784-8590>

Dirección postal: CEIICH-UNAM, Torre II de Humanidades, 4º piso, Ciudad Universitaria, CP 04510, Coyoacán, Ciudad de México, México.

Tenemos la tentación de dar por sentadas las categorías exactamente en el momento en que están en crisis. La modernidad está en crisis, la sociedad está en crisis, la materialidad de las relaciones sociales y la intersubjetividad de esas mismas relaciones sociales están en crisis...

Aníbal Quijano, en Urbano, 1991, p. 186

En la conexión de crisis y crítica se ha resquebrajado, en cierto modo, la hegemonía que llegó a tener el discurso posmoderno y han aparecido discursividades otras, poscoloniales, anticoloniales, decoloniales, pluritópicas, teórico críticas, etc., que de uno u otro modo apuntaron a la necesidad de operar un problemático desplazamiento hacia la búsqueda de alternativas al orden existente. Muchas de dichas propuestas críticas tienden a enunciar un cierto concepto o una red de conceptos como los más expresivos, metafóricos, que derivan de un específico lugar de enunciación. Si se ha revelado útil distinguir entre epistemologías del Norte y epistemologías del Sur, tal vez no sea tan arbitrario señalar discursos y prácticas críticas de la modernidad; septentrionales, ecuatoriales, australes, mediterráneas o caribeñas.

En este trabajo nos ocupamos de lo que denominaremos vertiente andina de discusión, que acredita cierta práctica crítica con relación a la cuestión de la modernidad, y que toma impulso desde una zona enunciativa y problematizadora, la de una tentativa de re-originalización cultural andina, conducente a alzar una propuesta nueva de *otra racionalidad* ante la crisis de la modernidad/racionalidad realmente existente, y que asume lo utópico como “un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad” (Quijano, 198, p. 65). De eso hemos de tratar en las siguientes páginas, de cómo se fueron colocando las marcas de una nueva vereda argumentativa, que hoy enfrenta diversos dilemas a la luz de la colocación de estos planteamientos (y de sus principales promotores) ante los agudizados problemas de nuestro presente histórico. Enfocaremos nuestro esfuerzo a presentar una cierta mirada sobre la producción quijaniana, pero sin frecuentar una literatura ya muy amplia sobre el tema de la colonialidad, sino rastreando una veta poco explorada hasta el momento, Quijano como un productor de narraciones alternativas y que entiende la complejidad de los problemas como una imbricación/anudamiento de dimensiones, épocas y temporalidades. Nos servimos entonces de la metáfora del nudo que él mismo trenzó y destejió a lo largo de su obra, no de manera literal ni lineal, sino (est)ética y política.

Si el hilo o cuerda hacen al nudo, como el paso de lo lineal a lo entrelazado, sostenemos que para el caso de Quijano el consistente uso del

nudo corresponde a un despliegue extensional de los niveles de complejidad, como se documenta el tránsito en su obra de la heterogeneidad histórico-estructural al análisis del sistema mundo moderno-colonial.

Ahondando la crisis de la modernidad: del neoliberalismo y su deriva fascistizante

Los sucesos que nos muestran, cada día, la profundización de la devastación capitalista que se expresa en las crisis humanitarias de los migrantes y refugiados, en la crisis económica con afectaciones al mundo del trabajo y la precarización global del empleo, los ajustes fiscales de los estados y el endeudamiento exorbitante público y privado, las catástrofes climáticas, la destrucción del entorno ecológico y la reemergencia del fascismo societal, parecen mostrar que el mundo entero puede inclinarse hacia escenarios conflictivos cada vez más agudos pues las amenazas de una política de derechas parecen expandirse ya no solo en las zonas centrales del sistema-mundo moderno sino hasta en sus zonas semiperiféricas y periféricas.

Estos *instantes de peligro* en que se ha situado la humanidad (y que no pueden dissociarse de la lógica constitutiva del sistema-mundo moderno/colonial, que es la de profundizar las tendencias de la polarización global), plantean la pertinencia de un desplazamiento de la crítica, la que está exigida de abordar las dimensiones, potencialidades y límites de la política de emancipación social. Los escenarios de la política en América Latina, espacio en el que se ha desplegado en los últimos cuatro décadas la batalla más significativa por la instauración del neoliberalismo o por su superación, permiten una reflexión multidimensional, transversal e interdisciplinaria a propósito de los rumbos de la democracia y la transformación social, en medio de tendencias geopolíticas nada favorables en que se combina el injerencismo más tosco con tácticas no convencionales (golpes blandos, desconocimiento de jefes de Estado “problemáticos”, incidentes parlamentarios, etc.), todo con la intención de preservar el *dictum* tatcheriano de que *no hay alternativa*. Por el lado de los de abajo, se actualizan las discusiones tendientes a plantear las cuestiones de la(s) alternativa(s) y de cómo han de encaminarse en los marcos del orden social vigente, cuando lo que anima el sentido de las movilizaciones activadas en esa dirección no solo es el agravio y el despojo persistente, sino la constatación de que *otro mundo es posible*, y de que habrá que echarlo a andar en medio de dificultades, pues nunca las condiciones serán óptimas sino, a lo sumo, propicias.

El pensamiento filosófico y sociológico latinoamericano ha producido y produce aportaciones de carácter universal en la comprensión de la crisis del programa civilizatorio moderno y de las alternativas que en nuestra región se vienen proponiendo y que expresan dimensiones de conocimiento y de práctica política en el marco mismo del conflicto suscitado entre la preservación de un orden explotador y productor de desigualdades y otro que pueda oponer una serie otra de transformaciones encaminadas a constituir sociedades más igualitarias y democráticas. La reflexión de algunas de estas cuestiones, puestas en disputa por un sistema muy complejo que preserva y renueva (reproduce) sus lógicas disimétricas en el reparto de los recursos, los activos, las capacidades y las disponibilidades, se ofrece ya suficientemente fundamentada desde un conjunto de aportaciones latinoamericanas, de cuyas formulaciones más representativas se abona a un camino que dé salida a la comprensión del debate quizá más fundamental del momento: el gozne o articulación entre modernidad y capitalismo, y el sentido mismo del pensamiento crítico como aporte a la comprensión/transformación del mundo. En las últimas décadas, el pensamiento social latinoamericano discute e interpela a las propuestas teóricas y filosóficas más difundidas para la comprensión de la problemática de la modernidad capitalista y sus alternativas. Del modo en que se ha encarado esa problemática, en nuestra región, sobresalen un par de aristas cuyos puntos finos dividen la discusión, la primera, en el debate de frontera se dividen las aguas entre la separación o no de modernidad y capitalismo (o de si ambos procesos están enlazados constitutivamente desde el evento inaugural de la historia universal moderna, con la conquista de nuestro continente y el sometimiento de nuestras culturas originarias), la segunda, separa posiciones en cuanto al alcance de las propuestas alternativas, sus niveles, escalas, profundidad, el entre juego de las mediaciones institucionales y el uso del aparato estatal, y los horizontes utópicos propios asociados a tales propuestas.

La lista de categorías que amparan propuestas conceptuales no es más animada ya con visos a alcanzar el principio de autoridad desde tradiciones consolidadas (eurocéntricas) a otras por construir (del Sur global); al día de hoy el tejido es más interconectado. Ni es privativa al barroquismo latinoamericano la idea de *múltiples modernidades* (Echeverría, 1998), también defendida por un multiculturalista como Charles Taylor (2006), ni es exclusivo el uso subalternista (Chakravarty, 2000) de la metáfora que sugiere *provincializar Europa* (que también es frecuentada por Taylor, 2006: 225-226). Tampoco se agota en un uso *suavizado* la expresión que intenta iluminar el *dark side* (lado oscuro) de la modernidad (Alexander, 2013); dicha alegoría fue ya antes empleada y radicalizada para un uso descolonial: *darker side*, el lado

más oscuro del renacimiento y de la modernidad occidental (Mignolo, 1995, 2011). De igual modo, si fue creativo hacer un arco expresivo que articula extremos, como es el caso en *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, de Louis Sala-Molins (1992), esa intención fue recogida y profundizada, con igual brillo, en la obra de Eduardo Grüner, *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (2012).

Podríamos llenar páginas enteras si el propósito fuera el de una descripción panorámica de los significados y contenidos asociados a cierto pensamiento (teoría crítica y teoría crítica descolonial) y que, en la última etapa, ha arribado a términos y proposiciones como los de *modernidad alternativa* (Bolívar Echeverría, 1998), *transmodernidad* (Enrique Dussel, 2015), *autoconstitución del sujeto* (Franz Hinkelammert, 1996), *contramodernidad* (Eduardo Grüner, 2012), el rompimiento del *mandato de masculinidad* (Rita Segato, 2013), *desprendimiento* u *opción descolonial* (Walter Mignolo, 2015), *visión* o *mirada descolonial* (Ramón Grosfoguel, 2018), *encare decolonial* (José Gandarilla, 2012) y un largo etcétera.

Nuestro objetivo, hemos dicho más atrás, será otro, rastrear y presentar un conjunto de discusiones que antecedieron a estos planteamientos y ver cómo estas nuevas vetas de análisis se conectan con aquellas más añejas controversias. Queremos subrayar una cierta clave de lectura que ubicamos en las exploraciones primeras que configuran lo que llamamos en este trabajo la *vertiente andina de pensamiento sobre la modernidad*,¹ y que fue la que permitió a Quijano, en un determinado momento del despliegue de esas polémicas, arribar a la enunciación icónica del tópico sobre *lo moderno*. Haciendo un rebasamiento de las anteriores fórmulas, toca una cima proponiendo un nuevo enlace problematizador, el par explicativo modernidad/colonialidad. Desde esa bisagra argumentativa que exigía de la modernidad leerla de otro modo, y colocarla ante una especie de rendición de cuentas, justo por constituirse en la ontológica intención de llevar al extremo sus tentativas de racionalidad, se logra también visibilizar lo que para las teorías críticas hegemónicas resulta invisible: que las consecuencias perniciosas, a lo más asumidas, en cierta sociología sistémica, como *efectos indeseados* o, en los herederos de la escuela frankfurtiana, como *patologías de la razón* (Honneth, 2009), se amparan en lógicas más profundas de las que el proyecto moderno no puede desprenderse, desresponsabilizarse, o asumirlas como accidentalidades catastróficas o protuberancias siniestras, aviesas al mandato *emancipador* del progreso, cuando en realidad son su otra cara. Esas lógicas profundas emergen

1 Desde otra perspectiva, se intentó, por un grupo de autores, distinguir también entre vertientes (Cairo-Mignolo, 2008).

y acompañan a ésta (la modernidad) desde su propio evento de gestación, la invasión de nuestro continente desde aquel octubre de 1492, fecha en la que se echan las anclas que le mantienen atada (a la modernidad misma) a sus lógicas constitutivas con las que abrió los pasos a su primer ciclo expansivo, durante todo el *largo siglo XVI*. A esta perspectiva fundacional de un *programa de investigación* que injerta la modernidad con la colonialidad (y ve arrancar ese enlace desde sus impulsos de raíz, que obran en los procesos de conquista y colonización de unos complejos socioculturales por otros que han de alzarse como dominantes justo por esa nueva condición adquirida y defendida a rajatabla), remitirán, unos años después, las postulaciones de una “trilogía modernidad/colonialidad/decolonialidad” (Mignolo, 2014, p. 8) y las que, atando más los amarres de una heterogénea red de colegas, investigaban desde una variada procedencia de instituciones y disciplinas del conocimiento. Esos esfuerzos fueron luego encasillados en “el proyecto” (Quintero, 2010, p. 3), o hasta, más por entusiasmo que por análisis fundamentado, en algo imaginado como *un grupo*, asociado a esas siglas M/C/D (Puentes, 2017, p. 176).

La importancia del enfoque inaugurado no deriva, entonces, de erigir una cierta intelectualidad cerrada, *agrupada*, cuyas afinidades se miden por compartir una jerga terminológica asociada a un código lingüístico, o por participar de una serie de *principios* (Mignolo, 2015, p. 87) o *tesis* (Mignolo, 2015, p. 323). Quizá puede captarse de mejor modo lo que ahí (desde el lugar enunciativo andino) se puso en juego (redirigir el debate de la modernidad hacia otras cuestiones, que aún siguen enlazadas y abiertas) si los argumentos de ese nuevo *programa de investigación* son contrastados con la sobreexaltación de los valores que articulan al capitalismo y a sus reclamos modernizantes, y que encontraron y aún encuentran el desbocamiento (*recolonizador*) de una subespecie ideológica del neoliberalismo que se desprendió también de ese suelo, no enunciativo pero sí geográfico, y que encarnó destacadamente en los alegatos de dos personajes peruanos, Hernando de Soto (1987 y 2001) y, el hoy naturalizado ciudadano español, Mario Vargas Llosa,² que ejemplifican los géneros de la tragedia y de la farsa del muy rancio *neoliberalismo criollo, ladino* de nuestra región, y que no promueven otra cosa que la obediencia ciega y la servidumbre reiterada al capitalismo multinacional, a sus agencias de proyección global y la subcultura de consumo inmediato que cercena la posibilidad de cambiar el sentido común.

En el caso del primero, toda vez que la edición original de su primer libro (*El otro sendero...*) data de 1986, que son también los de una cruenta y equívoca agudización del radicalismo maoísta de Sendero Luminoso, en

2 Para una crítica de este último ver Gilly, 2012, Moraña, 2013 y Borón, 2019.

aquella circunstancia del arribo de un segundo ciclo neoliberal en la región, Aníbal Quijano emite una sutil crítica, que ha de ser leída entre líneas cuando afirma:

Esa disyuntiva es falaz. El otro sendero lleva, en definitiva, a lo mismo, al verticalismo de las corporaciones, que puede competir y compite con el Estado, pero que está siempre profundamente articulado con él. La disyuntiva entre lo privado y lo estatal, no es otra cosa que una diferencia dentro de la misma racionalidad instrumental, y cuyo dominio ha terminado produciendo la secular crisis y el desconcierto presentes. (Quijano, 1988, p. 44, cursivas nuestras).

En el caso del segundo, la crítica es abierta y frontal y se explicita en una entrevista larga que, sin embargo, no es muy conocida, y que no ha sido considerada siquiera en las antologías que se han elaborado sobre la obra del sociólogo peruano, ahí se afirma:

Vargas Llosa en una entrevista que le hacen en París, dijo, textualmente, que modernizar es europeizar y que las sociedades no podían ser exóticas. Con lo cual afirmaba que todo lo que es exótico, no es europeo y que, por lo tanto, lo europeo constituye el patrón universal de modernidad. (Quijano en Velarde, 1991, p. 49).

Resulta llamativo que a esta entrevista se le de un lugar tan significativo, cuando se subraya que “la formulación definitiva de la Colonialidad ... se hará, curiosa pero no sorprendentemente, en una entrevista” (Segato, 2014, p. 16). Por un lado, porque ciertamente el vocablo *Colonialidad* —que es puesto hasta en mayúscula— no aparezca en ninguna de las 17 páginas del diálogo sostenido con Nora Velarde. Por el otro, aunque sí se aluda al campo problemático del que se está ocupando, este ya había encontrado síntesis en un libro publicado tres años antes (*Modernidad, identidad y utopía en América Latina*), y en un largo ensayo de 1989 (“La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, publicado primero en un libro en Caracas, Venezuela, y luego en una revista limeña en la que Quijano solía publicar, *Hueso húmero*). De dicha entrevista preferimos extractar un elemento que atiende a la posición política que se desprende del nuevo enfoque que está anunciándose de diversas formas: “Debemos escapar a ambos fundamentalismos, evidentemente. El fundamentalismo entraña el peligro de mistificar las conquistas. Y todo eso es una forma de ahistorizar las categorías, de ahistorizar las propuestas y los proyectos” (Quijano en Velarde, 1991, p. 50).

La propuesta, entonces, por una “otra racionalidad” o “una nueva racionalidad liberadora” se afirma y define ante dos fundamentalismos, el del

atavismo cultural, llevado a sus extremos en la locura senderista y, por la otra vereda, desde una derecha socialdemócrata o de sesgo o inclinación al fascismo, la que ocupa la palestra a través de sus esbirros, propagandistas ideológicos que esconden sus acuerdos con un programa de recolonización integral de nuestras naciones latinoamericanas. Luego del tránsito fujimorista en los años noventa, cuyas secuelas no se acaban de desterrar sino que estallan bajo el estado de colapso en que se encuentra el sistema político de aquella nación, no resulta sorprendente que, para documentar el procesamiento (moderno/colonial) de *alta intensidad* en suelo andino, aquello que ya advertía Quijano, se ofrezca recientemente como caracterización una expresión en clara resonancia con aquellos debates, y se hable con todo rigor, en especial para el caso peruano o el guatemalteco, pero extensible a toda la región, de la imposición, por vía del neoliberalismo más brutal, de “una modernidad cruel” (Franco, 2016).

Atisbos del nuevo enfoque. Virtudes del diálogo y la polémica entre intelectuales comprometidos

Aníbal Quijano, en alguno de los tantos foros de debate en que participó, subrayó un aspecto de extrañeza respecto a Marx (que recupera de la lectura de Teodor Shanin), y que sintetizó en un par de preguntas “¿por qué, durante 30 años, Marx no publica ninguna otra obra teórica importante? ¿Por qué después de la publicación del primer volumen de *El Capital* no vuelve a publicar *nada* de ese nivel?” (Quijano en Urbano, 1991, p. 93). El sociólogo peruano encuentra la respuesta en un aspecto dilemático de las categorías marxianas no completamente resuelto en el filósofo de Tréveris: “ahora es demostrable, a mi juicio, que no llegó a sobrepasar un problema fundamental: eurocentrismo. Ni en términos culturales, ni en términos históricos. El valor universal de muchas de esas categorías tiene algunas de esas mutilaciones” (Quijano en Urbano, 1991, p.185). Insistimos en este aspecto porque algo semejante podría decirse respecto a Quijano, en cuanto a que hay una especie de vocación deliberada para no publicar, bajo el esquema de libro de autor, no durante tres décadas, pero sí durante casi una década, entre fines de los años setenta y el año de 1988, y ello se debe quizás a que siguió hasta su límite, hasta donde le fue posible, el esquema de análisis marxista, hasta el momento en que encontró, de la mano de su interés reiterado por la obra de Mariátegui, pero también desde otras fuentes muy variadas, la llave precisa para *darle vuelta* a los problemas detectados en dicho *corpus*, pero al modo de operar sobre esas aporías andando una vía en que se detectaran cuestiones que de otro modo permanecerían sin revelar sus misterios.³ De varios modos podría documentarse ese salto, como

3 De hecho, una década después, y ya siendo reconocido y promovido como uno de los

paso de los temas de la modernización a los de la modernidad; del desarrollo a la racionalidad; de la crisis del imperialismo a la crisis de la modernidad; de la *heterogeneidad* social a la *totalidad social* global.

Pero no solo interesa detectar los puntos en que se agota una determinada formulación del tema para luego reaparecer con un nuevo punto de partida hacia otras problemáticas, es también importante preguntar por las razones que atribuyen los principales comentaristas de la obra de Quijano para que haya tenido lugar esta especie de *suspensión fenomenológica* del espacio enunciativo de análisis. El mismo Quijano no fue muy elocuente al respecto, aunque sí subrayó esa especie de transición paradigmática que experimentaba, lo admitía orgulloso, casi en la frontera del milenio pasado, cuando hizo un resumen de los nuevos hallazgos, a los que, decía, “les debo la nueva partida y el nuevo horizonte que andan conmigo en el filo del camino” (Quijano, 1999/2009, p. 33). Esa nueva gramática, y el nuevo equipamiento teórico que se desprendía del nuevo hontanar categorial, daba cuenta de un síntoma que se abría paso en medio de una tensión que, en la apertura de los años noventa del siglo pasado, era una amenaza (desde el neoliberalismo) para la supervivencia misma de la noción de América Latina,

Como pocas o ninguna vez antes, la validez y la perduración de las opciones no podrán prescindir de la máxima claridad de la conciencia. En otros términos, en adelante no se mantendrán en las luchas de los explotados y dominados de este mundo, sino aquellos capaces de defenderse de las seducciones del poder. (Quijano, 1988, p. 7).

Ellos serán, agrega Quijano, los caballeros andantes, y también las dulcineas, del pluriverso social que estaría en ciernes, pues si se había y se ha desbocado el renovado patrón de poder, lo fue y lo es porque en su interior se anida una crisis muy profunda y severa, por ello fue que para Quijano “en el debate ... entre neoconservadurismo y neoliberalismo y postmodernismo, etc., lo que preocupa es que pueda surgir una alternativa real a lo que ya existe” (en Urbano, 1991, p. 118). El deslinde, es ampliado en otra oportunidad:

El problema con el debate de la postmodernidad ... es que hay gente que nos insiste en que la categoría de totalidad, o la categoría de estructura, etc., tienen que ser eliminadas y borradas; que todo es contingente, que todo es práctico, que todo es completamente inestructurado ...

principales protagonistas de la formulación del nuevo enfoque, incurrirá en un silencio semejante, pues luego de que publicara *La economía popular y sus caminos en América Latina* (Quijano, 1998), salvo la autorización para que se elaboraran las antologías con lo principal de su pensamiento, no volverá a publicar ningún material en la forma de libro de autor, con tema específico o desarrollo sistemático, quizá no vea que eso hiciera falta.

La discontinuidad y la continuidad así como las ideas de totalidad y de estructura, requieren ser vueltas a pensar en este momento en relación con lo que ocurre en el plano global. (Quijano en Urbano, 1991, p. 252).

Otros asuntos se comprometen en la reestructuración, muy vigente en aquella coyuntura, del plano de poder global, y fueron avizorados en otros dos momentos de aquel encuentro: “500 años después de la emergencia de América Latina y del capital ... podemos tener otras racionalidades posibles” (Quijano en Urbano, 1991, p. 120), y “todo son cuestiones abiertas que apuntan a las bases de otra racionalidad. Nosotros somos algunos de sus primeros balbuceantes” (Quijano en Urbano, 1991, p. 227).

Con relación a aquel breve espacio de silencio, en la entrada de los años ochenta, para ocupar luego por completo todo el escenario de renovación en nuestra tradición de pensamiento, a solo dos años de haberse iniciado los noventas, se han propuesto varias hipótesis; los nuevos planteamientos que brotan del uso imaginativo y creativo de la nueva categoría de la *colonialidad del poder*, parten de las entrañas de “la historia y el debate intelectual de su país” (Assis Clímaco, 2014, p. 14), son “un momento de ruptura de gran impacto en el pensamiento crítico en los campos de la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales en América Latina ... y de nueva inspiración para la reorientación de los movimientos sociales y la lucha política” (Segato, 2014, p. 14) o, de plano, el giro de Quijano es una genuina “reinvención de sí mismo” (Rochabrún, 2015).

Por nuestra parte, queremos subrayar que en este movimiento de toda la unidad de análisis, se ven comprometidas otras dimensiones que van más allá de un asunto que atienda a la figura del pensador y a un dominio que se emplaza desde la mera autognosis, o bajo la circunstancia epifánica de los instantes en que se acude a una especie de *revelación*, creemos más bien que se trata justamente de un resultado del conocimiento como ámbito de liberación, como lo quería Freire, o la mayéutica socrática, y que emerge de la instancia dialogal, de la interlocución como ejercicio lingüístico y corporal en la esfera intersubjetiva, y de la ocupación de la palestra en foros de debate y polémica, como ha sido el caso también en otros momentos de lucidez en que han crecido nuestras ciencias sociales.

Como el mismo Quijano lo atestigua, los dos largos artículos con los que compuso su *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, “son grabaciones de conferencias públicas sin texto, que fueron textualizadas después para una publicación inmediata en Santiago y en Buenos Aires, y luego en Lima” (en Urbano, 1991, p. 118). Eso no los demerita, por el contrario, resalta, en primer lugar, la importancia de la oralidad para

Quijano y también el no agotamiento aún de los debates promovidos por la CEPAL, en una de cuyas conmemoraciones, a propósito de José Medina Echavarría, se despliega ya el anuncio de la reconsideración de los temas de la *heterogeneidad histórico-estructural*. Con un fondo más amplio que el de la marginalidad y dependencia, esto es, aquella proposición —la situación de dependencia histórica es expresión de la condición de heterogeneidad social que atraviesa la entera historia de América Latina y del Caribe— reaparece pero se actualiza en una argumentación que la pone en consideración desde una apertura filosófica del tema que se sirve de la herramienta metodológica de la *totalidad social*, lo que es útil para confrontar esa “nueva heterogeneidad histórico estructural” ante los asuntos de la crisis de la modernidad y la “otra racionalidad”. El segundo de los textos, que pasó a ser el título del libro, reivindica los trabajos que se estaban desarrollando, por aquella época, en la otra institución de impacto regional para la ciencia social latinoamericana —i.e. CLACSO—. Ante los integrantes, entre otros, del Grupo de estudios sobre modernidad y postmodernidad, y de cuyos avances se daba cuenta en la publicación periódica de CLACSO (*David & Goliath*) que, sin embargo, unos años después, desaparecería, el artículo de Quijano no solo establece interlocución con lo que otros autores vierten en aquellas páginas (Ángel G. Quintero Rivera, Alejandro Piscitelli, Frantz Hinkelammert, entre otros), sino que se ofrece como aportación original al evento que fue llamado a conmemorar los veinte años de un trabajo ininterrumpido, la Conferencia “Identidad Latinoamericana, premodernidad, modernidad, postmodernidad”, realizada en Buenos Aires del 14 al 16 de octubre de 1987. El texto de esa exposición se integraría a un volumen que ofreció variados ángulos de discusión del tema, *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna* (Calderón, 2018).

Será ese mismo elemento (la encrucijada postmoderna) ya inmiscuido en el subtítulo de aquel libro de CLACSO, el que estará rondando los matices de otra discusión que un par de años después (del 13 al 16 de febrero de 1990), tendrá por escenario la ciudad de Cusco, Perú. En un evento convocado por el Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas y que reunió por cinco días a unos treinta intelectuales, provenientes mayoritariamente de los claustros peruanos, contando con algunos invitados extranjeros, y bajo una metodología que puso en consideración de los contenidos de las ponencias presentadas (como un llamado por ponerse al día), las formulaciones más recientes que circulaban en la academia euro-norteamericana en sendos extractos de la obra de algunos de sus más difundidos exponentes (Jean François Lyotard, Jürgen Habermas, Agnes Heller, Hans-Georg Gadamer, Marshall

Berman, etc.). Los trabajos expuestos en Cusco se compilaron, y lo que es más importante para nuestra argumentación, incluyendo las discusiones de cada una de las ponencias, dando por resultado un libro que apareció un año después (Urbano, 1991). El coordinador de la obra, Henrique Urbano, sin embargo, presenta los temas reproduciendo muchos de los lugares comunes de las visiones tradicionales y eurocéntricas sobre la modernidad:

Las expresiones marxistas del continente se fueron envolviendo con un manto con olor a sacristía y a incienso. El llamado ‘discurso teológico de la liberación’ es un excelente ejemplo... (Urbano, 1991, p. xxv).

La modernidad ... siendo una actitud mental... (Urbano, 1991, p. xxvi).

La modernidad ... es un problema de discurso racional” (Urbano, 1991, p. xxvii).

Es precisamente ese tipo de lectura [la llamada utopía andina] el objeto de la crítica del discurso de la modernidad, pues parte del principio de que la Historia tiene una Razón, de que los hechos pasados sirven de ejemplo para alguna sociedad posible, que las instituciones de épocas pretéritas pueden aún ser retomadas para los tiempos presentes o futuros ... Cosas por el estilo son las que caracterizan el discurso antimoderno, tradicional, y, en algunos casos, cavernario. (Urbano, 1991, p. xxviii).

Los grandes clásicos en el asunto dentro de una perspectiva de discurso crítico son Benjamin, Horkheimer, Marcuse y Habermas ... La noción de utopía dentro de un lenguaje crítico debe ser definida con los rigores que el pensamiento ilustrado impuso a la ideología. (Urbano, 1991, p. xxxiv).

En contraste con ese *espíritu de época*, que capta y encierra al propio prologuista de la obra, se alzarán los planteamientos que Quijano propuso ante sus colegas, tanto en su ponencia como en las preguntas y respuestas en las que defiende sus nuevas indagaciones. Con firmeza y brevedad, en aquel encuentro, sostendrá, “la idea de sujeto-objeto ... [base de todos los dualismos que articulan el proceder del sujeto moderno]... está colapsando en este mundo y sus consecuencias epistemológicas serán devastadoras en los próximos años” (Quijano en Urbano, 1991, p. 72) y en complemento “es también una derivación de las notas principales del debate actual de las investigaciones en la física contemporánea” (Quijano en Urbano, 1991, p. 33). Cuestiones reiteradas en la entrevista concedida a Nora Velarde, de la que ya dimos cuenta más arriba, y en la que se aprecia un proceder de carácter

interdisciplinario, una sensibilidad atenta a los planteamientos del conjunto de formas de producción del saber:

Somos parte de un momento en el cual hay un desplome, una desintegración muy visible de lo que se puede llamar los paradigmas cognitivos, los paradigmas epistemológicos que están en el origen de la racionalidad europea ... De esta relación y formación de las categorías sujeto y objeto como dos entidades independientes entre sí, externas la una de la otra. De la idea, en fin, de la relación entre causa y efecto en una secuencia, ...[como]... en un complejo que incluso a veces puede ser circular... La separación ... está en cuestión... La relación entre logos y mito comienza a ser ahora en cierta forma restaurada. Y juzgo que en una medida importante a ello está conduciendo el avance actual de las ciencias naturales, así como las investigaciones en las ciencias sociales. (Quijano en Velarde, 1991, pp. 44-45).

Los planteamientos no se limitan al dominio del conocimiento, este remite a estructuras de muy larga duración, desde las que se aprecian ángulos que han de ir precisándose en el nuevo planteamiento: “la división central en los últimos 500 años es entre lo europeo y lo no europeo, es decir, una división de carácter étnico” (Quijano en Urbano, 1991, p. 225), que se complementa finamente en una inquietud volcada en la entrevista, unos meses después, “cuánto de discriminación cultural, cuánto de discriminación de color llamada raza, todavía puede haber en la sociedad” (Quijano en Velarde 1991, p. 48). Ese bloque de problemas en el mundo del conocimiento y en el mundo de lo social y cultural desatan una nueva perspectiva cuando revelan su profundo origen histórico:

Hace 500 años hubo una brutal redistribución de recursos a escala mundial. La conquista y la colonización de América Latina son un incidente de ese proceso, por espantoso que sea: fueron una parte de un proceso global mayor. Entonces se da una instrumentalización de la razón y de la idea de modernidad, y fundamentalización de la idea de razón y modernidad. (Quijano en Urbano, 1991, p. 252).

Si en aquel Foro de Cusco alcanzó alturas insospechadas con un juego de proposiciones que perseguían el objetivo de conducir hacia otros terrenos el problema de la modernidad (las cuestiones del poder y la razón de Estado), más definitorio será el planteamiento que ofrezca en un trabajo presentado a fines de 1991. Ante colegas y auditorio de la academia estadounidense, toda vez que ya ha caído el Muro de Berlín, que en ese instante se está disolviendo la URSS e imponiendo el programa neoliberal por el mundo

entero (con los tratados bilaterales o multilaterales de libre comercio y la procedimentalización e instrumentalización de toda exigencia democrática), pero sobre todo porque “no está concluido, aún, lo que comenzó con la conquista y la colonización”, Aníbal Quijano despliega un enérgico alegato que postula como única vía de solución al dilema de la subsistencia de la región latinoamericana, “una descolonización radical y global de la sociedad, la cultura y la política” (2014a, p. 57). El mundo que Quijano tiene ante sí, es uno en que se ha agudizado y profundizado, como en ningún otro momento, “el colonialismo del poder” (2014a, p. 56). Se habría radicalizado, para Quijano, “el colonialismo del actual poder mundial” (2014a, p. 51) por la imposibilidad reiterada de las fuerzas democratizadoras “de concluir el proceso de desmantelamiento del poder colonialista” (2014a, p. 52), por ello es que las dimensiones pantagruélicas alcanzadas en la “concentración de recursos y poder mundial” (2014a, p. 51) solo encuentran una situación comparable, el trastocamiento en la redistribución de los recursos del mundo que desató la conquista y la colonización del continente hacía cinco siglos, proceso del que emergió, en simultáneo, América, la modernidad y el capitalismo. Cada una de esas tres dimensiones cargada constitutivamente de un estatuto que produce y reproduce la clasificación jerárquica de europeos y no-europeos, desigualdad y negación ontológica que se vive en los cuerpos de las y los conquistados y colonizados, en el asimétrico modo de operar las relaciones intersubjetivas, en los procesos materiales e inmateriales que definen autoridad, trabajo, género y racialización.

Como se aprecia, la clave de bóveda del nuevo planteamiento estaba formulada desde aquí hasta casi de manera textual, hubo solo que esperar otro anudamiento para que apareciera el nuevo juego categorial y se operara esa suerte de *revolución copernicana*. El hallazgo definitivo concurrió, como era de esperarse, en un Simposio Internacional llamado a discutir el tema *1492 y la población indígena de las Américas*, a ese evento convocó la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, y en la Ciudad de Quito se dieron cita, en enero de 1992, colegas de diversas procedencias coordinados por el historiador peruano Heraclio Bonilla. El vuelco epistemológico se concentra en un par de proposiciones muy condensadas pero que abren cuestiones hasta ahora inagotables en el mundo del conocimiento y tareas colosales e incesantes en la práctica política:

Es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad ... La alternativa, en consecuencia, es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial. La liberación de las relaciones interculturales de la prisión de la colonialidad entraña

también la libertad de todas las gentes ... Es parte, finalmente, del proceso de liberación social de todo poder organizado como desigualdad, como discriminación, como explotación, como dominación. (Quijano, 1992b, p. 447).

De la modernidad/racionalidad a la modernidad/colonialidad o el rey va des-nudo

Como hemos argumentado hasta aquí, los textos en que se registra el paso hacia el nuevo enfoque son ellos documentos que derivan de la transcripción de exposiciones en conferencias y foros de discusión u homenaje, o bien largas entrevistas y escritos de circunstancia, en que se van puliendo los argumentos y éstos van midiendo sus fuerzas ante auditorios exigentes y nada complacientes, incluso, en ocasiones, nada favorables, a las nuevas proposiciones; mediante la discusión y el diálogo Quijano fue configurando un pensamiento que tiene un gran alcance.

Será en el intervalo de los años ochenta del siglo pasado, en que Quijano logrará subsumir y reformular las adquisiciones teóricas del anterior enfoque: remitir la agenda de temas de la heterogeneidad estructural hacia la situación de dependencia y la crisis del imperialismo, y en el que está madurando las reflexiones (muy en específico su crítica al eurocentrismo) que producirán el vuelco hacia la nueva condición epistemológica: la del giro descolonizador. Intervalo de años, de aparente alejamiento del medio editorial local (síntoma quizá de esa *insularidad* que algunos le han reprochado) en el que influyeron motivaciones de carácter político, de entre las más importantes, el agotamiento de dos proyectos en que estuvo más que nadie comprometido, la revista *Sociedad y Política* (editada entre 1972 y 1983) y el Movimiento Revolucionario Socialista (vigente también en esos mismos años). Por otro lado, con el ataque y posterior cierre temporal de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos iniciará una diáspora intelectual que lo obliga a estancias académicas, por varias ocasiones, en universidades de Puerto Rico, y en el Centro Fernand Braudel de la Universidad de Binghamton, en Nueva York. De ese cimarronear procede su acercamiento con sus colegas boricuas, y su amistad con Ángel G. Quintero Rivera y con Immanuel Wallerstein, y la ampliación de perspectiva hacia los temas de la corporeidad y los procesos de racialización.

Proponemos abordar aquí ese *bucle* desde un enfoque que se desplaza en los anudamientos de temporalidades y acude a la cualidad comunicativa del *Khipu* —“registro en cuentas anudadas. Cuerda para contar y narrar” (Mazzi

Huaycucho, 2016: 417)—. Retomamos una proposición que Guillermo Rochabrún hace en una entrevista respecto de Arguedas, en la que rememora:

Escuché a Edmundo Murrugarra una metáfora que él tomó de José Martí y que me parece extraordinaria: ¿cuál es el tronco y cuál es el injerto? Para Arguedas el tronco es el quechua, hay que injertarle el castellano. Y terminarán hablando en castellano, pero un castellano a través del cual, el quechua es el que se expresa. (2011, p. 127).

En esa misma tónica, proponemos que Quijano fue un *kipukamayuy* —“contador, narrador por nudos” (Mazzi Huaycucho, 2016, p. 417)— y está en la médula de un proceder de su pensamiento el *kipuy* —“contar por nudos, anudar datos” (Mazzi Huaycucho, 2016, p. 417)—.

El *kipu* es un sistema y dispositivo complejo de registro cuantitativo y narrativo “estaban compuestos por un número variable de ‘cuerdas colgantes’, hechas de algodón hilado, plegado y, a menudo teñido, y/o fibras de camélido que se unían a ‘cuerdas primarias’ más gruesas” (Urton, 1998, p. 409). Mucho se ha discutido sobre la significación y rol de los *kipus* como objeto que contiene y transmite historias, que incluyen censos, genealogías, relatos, canciones, y epístolas narrativas. Cada vez se refuerza más la idea de que no sólo es un objeto mnemotécnico sino una estructura o dispositivo textil que permite una semiosis más amplia. Y que no pueden pensarse sin la organización societal y la perspectiva epistémica que les dio forma y contenido, es decir, no se puede obviar el vínculo dialéctico con las tradiciones orales quechua y aymara, y con los creadores de nudos, los *kipukamayus* quienes eran tanto los productores, ejecutores así como intérpretes y guardianes de los mismos (Brokaw, 2002 y Urton, 2017).

Refuerzan nuestra idea de pensar a Quijano desde el prisma de esa figura, los más recientes estudios biográficos sobre nuestro autor fallecido el año pasado, quien según queda demostrado, cursó sus primeros años de primaria (entre 1938 y 1940) en su pueblo natal Yanama, provincia de Yungay, departamento de Ancash, en una escuela cuyo director era su padre “reconocida autoridad intelectual, era públicamente un serio defensor de la ‘raza’ indígena, identificado con sus protestas y reclamos frente al gamonalismo de la región y solidario con ellos ante la explotación y dominación de que eran víctimas” (Valladares, 2018, p. 50). En esa región del Perú y particularmente en esa escuela,

El quechua era la lengua dominante ... el director y los demás profesores impartían las clases en quechua y castellano. Dicho trabajo docente dentro y fuera de las aulas, con participación activa de los propios

alumnos, consistía en la traducción oral del idioma oficial al quechua y viceversa. Con el tiempo, los escolares manejaban correctamente los dos idiomas y eran bilingües. Como consecuencia, sus conocimientos de las cosas en general revelaban una mayor asimilación del pensamiento andino o “indígena”. (Valladares, 2018, p. 50).

En su temprana juventud desarrolló una sensibilidad respecto a los géneros literario y ensayístico al punto que Manuel Scorza (ese gran rememorador de las gestas del pueblo andino, de sus mitologías y sus afluentes civilizacionales) le encargó la elaboración de dos antologías: *Los mejores cuentos americanos* y *Ensayos escogidos de José Carlos Mariátegui* (Valladares, 2018, p. 52). También desde su etapa temprana trabajó amistad con José María Arguedas, y publicó reseñas sobre su obra narrativa, justo en los mismos años en que Arguedas estaba traduciendo del quechua al español el Manuscrito de Huarochirí. (1966).

Nuestra argumentación también encuentra sustento en una tradición de la historia intelectual andina ineludible para cualquiera de sus pensadores. Tanto el Inca Garcilaso de la Vega en el capítulo XIX del libro primero relativo a “la protestación del autor sobre la historia” en los *Comentarios Reales* (1609) anota que cada espacio del incario “tiene sus cuentas y nudos con sus historias anales y la tradición de ellas, y por esto retiene mejor lo que en ella pasó” (De la Vega, 1609/1985, p. 45). Sólo unos años después (1615) —aunque la obra se conoció tres siglos después— Guamán Poma en *El Primer nueva corónica y buen gobierno*, registró la imagen de Juan Yunpa, que lleva en la mano izquierda un *kipu* y en la derecha un bastón de siembra, y a quien se le atribuye tal sabiduría comparable con un astrólogo-poeta que “sabe del ruedo del sol y de la luna y eclipse, y de estrellas y cometas, hora, domingo y mes y año, y de los cuatro vientos del mundo para sembrar la comida, desde antiguo” (Guamán Poma de Ayala, 1615/1980, p. 275).

Como bien afirma Brokaw, estudioso del siglo xvii peruano:

The textual anomalies in the Nueva corónica y buen gobierno raise interesting questions because they are not products of a homogeneous cultural system that dictates its conventional parameters. As Guaman Poma composed the text, he had no choice but to submit to the generic conventions of the alphabetic medium specific to European culture. It is equally unavoidable, however, that as a native Andean he had no choice but to make every effort to reconcile this medium with his own epistemic paradigms associated with indigenous forms of textual representation (i.e. the khipu and its numerical conventions) [Las anomalías textuales en la *Nueva corónica y el buen*

gobierno plantean preguntas interesantes porque no son producto de un sistema cultural homogéneo que dicta sus parámetros convencionales. Como Guamán Poma compuso el texto, no tuvo más remedio que someterse a las convenciones genéricas del medio alfabético específico de la cultura europea. Sin embargo, es igualmente inevitable que, como nativo andino, no tuviera más remedio que hacer todos los esfuerzos para reconciliar este medio con sus propios paradigmas epistémicos asociados con las formas indígenas de representación textual (es decir, el *kipu* y sus convenciones numéricas)]. (Brokaw, 2002, p. 299).

Ni los *kipus* están solo en los museos ni el *kipukamayuk* es una figura ajena a los rituales o ceremonias andinas contemporáneas (Pimentel, 2005, Salomon, 2007 y Hyland, 2017). Son ambas presencias vivas de ese universo cultural. Si en la figura Juan Yunpa del cronista antiguo Guamán Poma aquel cobra atribuciones que combinan el aseguramiento del sustento con la memoria que acredita nuestro lugar en el mundo en un sistema cosmogónico; según nuestra interpretación, Quijano, quizá sin ser totalmente consciente de ello, nos legó un saber de aspiraciones planetarias, donde cada unidad de análisis (por ejemplo, la choleidad, las luchas campesinas o la economía popular) está interconectada y debe verse dentro de un universo más amplio, que él recupera con el concepto de totalidad social global. Esta parábola es también en sus alcances metodológicos un modo de efectuar la conexión entre una postura crítica ante la originalidad de la América profunda y los grados más altos alcanzados por el marxismo crítico.

Ese apego al arraigo de las culturas originarias, su vocación de encontrar en ellas potencial utópico de transformación, y la preferencia por dirigir la mirada hacia el acervo de la cultura incaica, y en específico al gesto cultural y político de Guamán Poma, se sostuvo en Quijano hasta la última etapa de su vida. Esa afinidad electiva con el trabajo de integración transcultural efectuado a inicios del siglo XVII por el cronista andino se muestra, en primer lugar, en la referencia a la que ha de remitir (justo el contenido civilizacional recuperado por Guamán Poma de Ayala) el enlace contemporáneo del concepto de “bien vivir” y la noción de “des/colonialidad” (que fue argumentada en uno de sus trabajos más difundidos de su última etapa) (Quijano, 2012) y, en segundo lugar, durante su participación en la presentación (15 de diciembre de 2015) de la más reciente edición de la *Nueva crónica y buen gobierno*, cuya edición crítica correspondió a Carlos Aranibar y fue publicada por la Biblioteca Nacional, en donde se permitió leer esta primera historia escrita desde la mirada de un indio como el primer libro revolucionario del Perú y sugiere que

Ese texto aun *con sus propios enredos* [contiene] no solamente una revuelta epistémica sino además una propuesta revolucionaria ... cuya importancia histórica extraordinaria no podemos soslayar ... no solamente es una protesta constante sino además una propuesta de un otro modo de vivir. (Quijano, 2015, 41:36, cursivas nuestras).

Desde esta proposición, que no hemos encontrado en otras pesquisas, el espacio temporal de cierre argumental de una época y la apertura de otro campo desde el que brota un nuevo planteamiento son momentos coyunturales de un reconocimiento, de un sondeo que se mide ante la imposibilidad de desatar ciertos *nudos*, una metáfora redundante con visos explicativos, que recorre por completo la obra de Quijano, sin distinción de épocas. Tropo al que desde otras latitudes y procedencias se le han extraído muchas consecuencias. Podemos referir, muy al paso, dos ejemplos, ambas atenidos a ilustrar temas relacionados con la cuestión de la continuidad y la discontinuidad. En primer lugar, para el campo teológico-político, toda la obra de Agamben abre caminos que recaen en su insistencia en la imagen de la *nuda* vida. Por otro lado, en proposiciones que nos interpelan de manera más cercana, el más reciente trabajo de Armando Bartra, se propone esclarecer el lugar del acontecimiento en la historia, por ello da como título a su trabajo, el siguiente, *Experiencias desnudas...* (2018). Sin embargo, no damos por agotado ese tropo y creemos pertinente apropiarnos de esa *alegoría quijaniana* para extraer de ella apreciaciones de carácter epistemológico y filosófico político, que eran preocupaciones persistentes del propio autor.

Los *nudos* que hemos de abordar aquí son, de la mano con lo sugerido por Quijano, de un diverso tipo: nudos marítimos ligados con anudamientos históricos, que remiten al avance de los barcos en las travesías náuticas del siglo XVI, elemento que fue retomado en el XVIII. Los dichos anudamientos configuran problemas que anclaron sus orígenes en la conquista y la época colonial y la praxis de varios sujetos históricos prometían desatar y desplegar temporalidades otras y nuevos horizontes.

La modernidad se abrió paso de un mundo cuyo circuito comprometía las puntas del mediterráneo a uno en que los límites se ensancharon, rompiendo diques de contención, con la apertura hacia la mar Océano (Gandarilla, 2012). A partir de la expansión atlántica del largo siglo XVI, la velocidad de los barcos se midió en nudos: se lanzaba una cuerda al agua, con nudos hechos a una determinada distancia y se medía el avance con un reloj de arena. En el siglo XVIII hay una primera estandarización de esa medida hecha justamente por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, en su viaje a la América meridional y de forma paradójica al gran Perú, incluido el Caribe, que en la época era considerado

su mar interno. Los dos sabios emprenden su viaje iniciado en 1735, en dos barcos de guerra, que irónicamente, por su literalidad, llevaban por nombres *Conquistador* e *Incendio*. Al narrar en su texto la travesía, indican:

Mucha parte de este error se podrá atribuir a la poca exactitud de la Corredera Esta falta de señalar mal la Corredera es quasi general entre todos los Pilotos Españoles, y de otras Naciones; la qual, con otros que se comenten en la Navegación, no se corrigen, por la poca atención, que se pone en ellas. La corredera debe tener de nudo a nudo 1/120 de Milla, en el supuesto de ser la ampollita de medio minuto justo. (Ulloa, 1748, l. 1, c. 1, p. 12).

Aníbal Quijano, en un texto muy poco conocido y citado, porque la versión castellana tal vez estaría en los archivos del intelectual peruano, pero que fue presentado en París en el Coloquio internacional sobre la interdisciplinariedad, organizado por la UNESCO, del 16 al 19 de abril de 1991, publicado en francés un año después con el título “*Reflexions sur l’interdisciplinarite, le developpement et les relations interculturelles,*” concluye enfatizando: “*Le caractère colonial des relations entre les peuples et les cultures, traits caractéristiques de l’exploitation de classe, est l’élément critique, le vrai nœud du problème du développement, comme de la connaissance* [el carácter colonial de las relaciones entre los pueblos y las culturas, rasgos característicos de la explotación de clase, es el elemento crítico, el verdadero *nudo* del problema del desarrollo, y también del conocimiento]” (Quijano, 1992a, p. 355, énfasis agregado).

Por otra parte, nuestro *Khipukamayuk* también recupera la figura del nudo gordiano, que hace alusión a la historia de Alejandro Magno que al llegar a Gordio, ciudad del reino de Frigia, su más reciente victoria, cortó el intrincado amasijo con su espada, lo que le convertía, según la leyenda, en el conquistador de Asia y dijo: es lo mismo cortarlo que desatarlo (Curcio Rufo, 1986).

La idea del nudo gordiano fue plasmada en el escudo de los reyes católicos (“tanto monta” referido a la frase completa “tanto monta cortar como desatar”), debido a que era el lema de Fernando II de Aragón (Menéndez Pidal, 2005) —que se hizo rey en buena parte del Mediterráneo: Nápoles, Sicilia, Cerdeña durante 1492— y que junto con Isabel I de Castilla, en esa misma fecha, impulsaron los viajes de Colón, prendiendo la mecha al *incendio* que significó la conquista para las tierras y pueblos que luego fueron denominados América.

He aquí la conexión que sugerimos. El tema esconde una cuestión central, la que Quijano indica en su insistencia por descubrir el fondo histórico y multidimensional de los procesos, dado que cuando la exploración marítima

avanza a más nudos se inaugura el *nudo gordiano* que amarró la clasificación racial, la distribución desigual del poder y, en fin, la lógica de la modernidad/colonialidad, como la llamó después. Y lo citamos extensamente:

¿Qué quiere decir esta relación entre Estado independiente y sociedad colonial? Para lo que aquí nos interesa, se trata principalmente de cómo en el discurso de la “modernidad”, está armado un horizonte de sentido en el que se asocia una *episteme* racista, que parte del radical dualismo cartesiano entre “razón” y “naturaleza”, con una veta utopística que incluye la idea de igualdad social, de reciprocidad o solidaridad y de libertad y de autonomía del individuo. Esa veta utopística remite en medida importante, cierto de manera magnificada y sin duda idealizada, aunque no por eso menos real, a lo que había en el mundo primero llamado “indígena” y después “indio”, sobre todo en el área que hoy llamaremos andina.

En esa asociación constitutivamente ambivalente, tan conflictiva como real, se da al hombre un don divino, la “razón”, que reduce todo lo demás, incluido el propio cuerpo humano, a “naturaleza”. De esta manera, se justifica la “explotación de la naturaleza”, y se declara “naturales” a las demás poblaciones víctimas de la Colonialidad del Poder, a las que llama “razas inferiores” y en ese sentido, próximas a la “naturaleza”. La “explotación de la naturaleza” y la “raza” como instrumento mental de clasificación social de la población mundial en el poder, corresponden a la misma *episteme* racista que se origina en América y se consolida y se sistematiza con la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo. Y con la Independencia, esa *episteme* racista es cada vez más dominante bajo el nuevo Estado independiente, capturado por minoría muy pequeña, mientras la abrumadora mayoría de la población —que son “indios”, “negros”, “mestizos”— está excluida, no solo socialmente impedida, sino legalmente prohibida, en ese momento, de toda participación en la generación y en la gestión del nuevo Estado. (Quijano, 2011, pp. 16-17, énfasis del autor).

Quijano elabora reiteradamente, tal como lo hace con todas sus propuestas, la idea del nudo gordiano, en otros pasajes le llama *nudo histórico*, la metáfora le sirve como una forma de pensar, configurar, reconstruir la totalidad.

A inicios de los años setenta del siglo xx, su visión era sólida respecto a cómo plantear y analizar los problemas del desarrollo y en particular el mote asignado a algunos países como subdesarrollados. Se vislumbra, desde entonces, un despunte pluridisciplinar, para el sociólogo peruano el examen

del desarrollo no debía circunscribirse únicamente a la economía, a la política o la historia, cada una por separado, sino de manera interrelacionada:

La dimensión económica no es siempre privilegiada de manera arbitraria, sin embargo, nadie podría discutir seriamente que todo posible desarrollo de una sociedad, sólo puede ocurrir dentro de un desarrollo intensivo de la capacidad productiva de esa sociedad. Pero, en cambio, es bien claro a esta altura del debate, que *privilegiarla de manera aislada es teóricamente erróneo y prácticamente ineficaz* y, por sobre todo, conduce a ocultar el hecho de que en todas las sociedades llamadas hoy día “subdesarrolladas”, *las relaciones de poder económico en que consisten, en lo fundamental, las llamadas “estructuras económicas”, se sostienen y se expresan en relaciones de poder político y social y que las relaciones políticas entre los principales grupos de interés social y los instrumentos de dominación política que dichos grupos disputan de modo permanente forman el nudo gordiano de las “estructuras del subdesarrollo”*. (Quijano, 1973, pp. 234-235).

En ese momento específico de las luchas en América Latina, marcadas por un auge de los movimientos guerrilleros, la resolución de ese hiato, para el sociólogo peruano, era tajante:

Ahora bien, el “desarrollismo” convencional en América Latina parece haber estado tratando de repetir por cuenta propia, una experiencia que la historia y la leyenda hace ya largo tiempo mostraron como absolutamente imposible: *desatar el nudo gordiano*. Puede ser ya, acaso, la hora de volver a las viejas enseñanzas alejandrinas, según las cuales *lo único que puede hacerse con ese nudo es... cortarlo*. (Quijano, 1973, p. 235).

Consideramos que Quijano, al paso del tiempo, se distancia de esa perspectiva y la plantea de otra manera. Operó un salto también aquí, pasó del *nudo gordiano* al *nudo arguediano*. Del mismo modo en que, desde otro plano, pasó de la dependencia/marginalidad a la modernidad/racionalidad: “entonces, la idea de la colonialidad del poder y el nudo arguediano están asociados. Sin la colonialidad del poder no podríamos tener nudo arguediano” (Quijano, 2015, p. 45).⁴

Con el paso del tiempo, y en exposiciones o fragmentos, irá dándole varios sentidos a este nuevo tropo. Uno en relación directa con la vida y muerte de Arguedas, el otro con el sentido y contenido de la por varios autores reivindicada como utopía andina (José María Arguedas, Alberto Flores Galindo, Manuel Burga), y por otros llamada errónea y conservadoramente *utopía arcaica* (Vargas Llosa, 2014). Uno de los planteamientos de Quijano en

⁴ Agradecemos a Victor Hugo Pacheco que nos haya proporcionado este documento.

aquella larga entrevista de 1991, toma distancia de ambas polaridades, “no está en mi pensamiento el sentido de racionalidad alternativa como equivalente de utopía andina” (Quijano, 1991b, p. 50). La cita larga a la que nos vemos obligados a acudir clarifica también la afirmación anterior:

¿Cómo es que este nudo histórico fue asumido, vivido y finalmente *morido* por José María Arguedas? No es posible explicar la vida, la trayectoria y el final de Arguedas sin este nudo histórico que fue plenamente asumido como un nudo personal. Es por este motivo que podemos llamar a este nudo histórico latinoamericano *nudo arguediano*. ... De algún modo, los nudos de ese carácter parecen tener solo soluciones violentas y eso, sin duda, es lo que desde un momento muy temprano –como se puede leer en su trayectoria y en sus testimonios– sintió, maduró y finalmente decidió José María Arguedas. El nudo histórico se había transformado para él en un nudo personal que no tenía otra solución que esa, la equivalente a la de Alejandro. La pregunta que hoy nos convoca es ¿cuál era la utopía arguediana del Perú? ¿Cómo desatar este nudo? Desatarlo no solo en términos personales sino desatarlo histórica y socialmente. (Quijano, 2011, p. 18).

206

Cuando Quijano, en algún momento de los debates y entrevistas en que al mismo tiempo que está exponiendo su teorización de la modernidad va germinando el nuevo enfoque de la descolonialidad, hace conexión de esos planteamientos con lo que, en los años sesenta y setenta, se discutía en América Latina, “el problema de la dependencia, de la heterogeneidad estructural” (en Urbano, 1991, p. 94) y, en otra instantánea del debate, recuperará alguno de los rendimientos analíticos que se habrían obtenido en aquel impulso de la ciencia social latinoamericana: “la pobreza no es un mero asunto de carencias materiales, sino que tiene algo que ver con las características del orden general de dominación y explotación en un determinado momento histórico” (en Urbano, 1991, p. 185). Pues bien, de esos planteos que pretenden avanzar respuestas a nudos problemáticos, se ha de ir configurando un acercamiento de una mayor complejidad, desde los argumentos del Quijano tardío, la inclusión de perspectivas más amplias resultan acordes al uso metodológico de la *totalidad social*, aptas para dar respuesta a una trabazón civilizacional que se habría complejizado también. Debemos citar *in extenso*:

Esto constituyó un auténtico nudo histórico para toda América Latina, del cual no hemos salido aún. ... Pero tras el aplastamiento de la originalmente triunfante revolución haitiana, lo que quedaba era perseguir ese mismo sueño de modernidad, de liberación y democracia,

paradójicamente producido en esa raigalmente ambivalente colonialidad/modernidad/eurocentrada, desde el eurocentrismo pues, aunque asumido como propio de todos modos. Siendo gente en proceso de salir de un largo colonialismo, víctima de la Colonialidad del Poder, necesitábamos identidad, modernidad y democracia. ¿Por qué llamamos a esto un nudo? Porque ninguno de sus problemas, identidad, modernidad o democracia pueden lograrse uno tras otro. No pueden lograrse los unos sin los otros. Y es eso lo que los convierte en un nudo del cual no terminamos hasta hoy de salir. (Quijano, 2011, pp. 16-17, énfasis del autor).

A manera de conclusión

En este trabajo hemos planteado una lectura transversal, mediante el abordaje de distintas facetas del trabajo de Quijano para destacar la noción de nudo como una metáfora recurrente, donde encontramos una veta muy rica desde la cual pensar y rediscutir la modernidad/colonialidad. La obra del autor peruano fue enlazando los nudos histórico, gordiano, arguediano. Quijano volverá a revisitar la imagen en varias oportunidades, pero quisiéramos concluir remitiendo a dos de esos usos explicativos. En primer lugar, la de lo entretelado de la realidad, esa es una interpretación de la imbricación profunda de lo económico, la materialidad de las condiciones para la reproducción; lo cultural y los procesos identitarios, y la historicidad o simultaneidad de los tiempos. Y volvemos a su palabra/plegaria de nueva cuenta:

La identidad, la modernidad, la democracia, la unidad y el desarrollo, son los fantasmas que pueblan hoy el imaginario latinoamericano. Con ellos ha comenzado a cohabitar, desde el fin del milenio pasado —en rigor, desde que cumplimos 500 años—, uno nuevo y más sombrío, más temible en definitiva: el de la continuidad o sobrevivencia del proceso mismo de producción de la identidad latinoamericana.

Como está implicado en este debate, la solución de los problemas que son inherentes a cualquiera de ellos implica, requiere, la de cada uno de los demás. Esa condición los ha hecho hasta aquí invulnerables a todos los intentos de erradicarlos de nuestra existencia social cotidiana, toda vez que la hegemonía de la perspectiva eurocentrista de conocimiento ha llevado a la mayoría, de una parte, a pensar tales problemas separados entre sí y, de la otra, a intentar resolverlos gradualmente y en secuencia.

Por todo eso, dichos fantasmas nos habitan entrelazados entre sí inextricablemente.

Y parecen haberse hecho permanentes. Luego, han terminado por hacerse familiares, en verdad íntimos, y forman parte constitutiva de nuestra experiencia y de nuestras imágenes. Se podría decir, por eso, que ahora son virtualmente inherentes a la materialidad y al imaginario de nuestra existencia histórica. En ese sentido, forman el específico nudo histórico de América Latina. (Quijano, 2006, pp. 11-12).

En segundo lugar, nuestro *Khipukamayúq* nos lega también una propuesta que es simultáneamente epistemológica y política, en tanto, en un mundo en que las poblaciones están cada vez más indigenizadas (Quijano, 2015, pp. 46-47) no se puede estudiar y accionar una sola cuerda del nudo. Para entender y transformar la condición de colonialidad es necesario pensar y actuar en todas las dimensiones, interdisciplinariamente en el ámbito del conocimiento y de manera intercultural en la esfera política-simbólica.

En América Latina, como en el Estados Unidos negro, probablemente por ser los dos territorios más antiguos del dominio colonial y de la migración, se levanta un proceso de reoriginalización cultural, esto es, de producción de significados originales, no meramente de versiones subalternas de la cultura criollo-euronorteamericana (José María Arguedas: *El zorro de arriba y el zorro de abajo*; Toni Morrison: *The Song of Solomon*). El “nudo arguediano”, ese entrelazamiento peculiar entre la utopía de la liberación social y la de la identidad, resulta no ser privativo del mundo andino o de América Latina, sino de todo el mundo histórico constituido en la dominación colonial. Pero, quizás, termine apretando también a los propios dominadores. En sus propias sedes. (Quijano, 2014b, pp. 738-739, énfasis agregado).

Desplegamos, por último, una apuesta respecto a lo que pudo pensar Quijano al abandonar la idea de seguir la acción de Alejandro de cortar el nudo, porque sabía que eso era reproducir el patrón que hizo y constituyó la colonialidad/modernidad, si lo vinculamos, tal como hemos hecho, con el lema de los reyes católicos que da cuenta de su actuar: no importaban los medios, sino la conquista. Quijano no quería, imaginamos, replicar ese mismo método, no era posible, siendo congruente con su propio análisis. De ahí que podríamos aventurar en pasar del *nudo arguediano* al *nudo quijaniano*, incluso intentando ligar a los dos Quijanos: Alonso (el de La Mancha) y Aníbal (el andino). Ese pasaje sería también el de afrontar de mejor modo *los molinos de viento* que nos aguardan por delante, y que amenazan ya no sólo con incendio

y conquista, sino con un *diluvio universal* como solía decir Marx, por eso es que, quizá uno de los significados de la desfetichización del poder sea reconfigurarlo analíticamente en toda su crudeza, exhibiendo así la *desnudez del poder*, para exaltar nuestra dignidad desde los cuerpos intersubjetivamente ligados a comunidades vivientes.

Y tal como Quijano se cuestionó respecto de Arguedas si “¿era la utopía arguediana de la lengua, la utopía arguediana de la cultura, la misma utopía para la sociedad y el Estado?” y él mismo se apresuró en responder con una paradoja o ambivalencia: “probablemente sí y probablemente no. Arguedas es en eso también una cuestión abierta” (2011, p. 20). Como abierta y en disputa sigue estando la cuestión del poder y la política en nuestra América y el Caribe. De ahí la importancia de seguir tejiendo en conjunto las luchas, procediendo bajo el legado implícito de Quijano para obrar en *Khipuqta T'iuy* —“sumar, juntar todas las cuentas en *kipu*” (Mazzi Huaycucho, 2016, p. 417)—, sólo así seremos capaces de conducir nuestros procesos de re-originalización cultural y no ser conducidos por las fuerzas heterónomas del patrón global de poder.

Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida* (Antonio Gimeno, Trad.). Valencia, VC: Pretextos.
- Alexander, Jeffrey (2013). *The dark side of modernity* [El lado oscuro de la modernidad]. Cambridge, Reino Unido: Polity.
- Arguedas, José María (Trad.). (1966) *Dioses y hombres de Huarochiri*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Assis Clímaco, Danilo (2014). Prólogo. En Aníbal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 13-53). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Bartra, Armando (2018). *Experiencias desnudas. El lugar del acontecimiento en la historia*. Ciudad de México, México: UAM-X/MC.
- Borón, Atilio (2019). *El hechicero de la tribu. Vargas Llosa y el liberalismo en América Latina*. La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Brokaw, Galen (2002). Khipu Numeracy and alphabetic literacy in the Andes: Felipe Guaman Poma de Ayala's *Nueva corónica y buen gobierno* [La aritmética khipu y la alfabetización en los Andes: *Nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guaman Poma de Ayala]. *Colonial Latin American Review*, 11(2), 275-303

- Cairo Cauro, Heriberto y Mignolo, Walter (2008). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid, MD: Trama.
- Calderón, Fernando. (comp.) (2018). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. (Trabajo original publicado en 1987).
- Curcio Rufo, Quinto (1986). *Historia de Alejandro Magno*. Madrid, MD: Gredos.
- Chakrabarty, Dipesh (2000). *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, Estados Unidos de América: Princeton University. (Hay traducción al castellano: (2008) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona, CT: Tusquets).
- De Soto, Hernando (1987). *El otro sendero. La Revolución Informal*. Ciudad de México, México: Diana.
- De Soto, Hernando (2001). *El misterio del capital: ¿Por qué el capitalismo triunfa en occidente y fracasa en el resto del mundo?* Ciudad de México, México: Diana.
- Dussel, Enrique (2015) *Filosofías del Sur: descolonización y transmodernidad*. Ciudad de México, México: Akal.
- Echeverría, Bolívar (1998). *La modernidad de lo barroco*. Ciudad de México, México: Era.
- Franco, Jean (2016). *Una modernidad cruel*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Gandarilla Salgado, José Guadalupe (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial*. Barcelona, CT: Anthropos/CEIICH-UNAM.
- Garcés, Fernando (2007). Las políticas del conocimiento y la colonialidad lingüística y epistémica. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (Eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 217-242). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre *et al.*
- Gilly, Adolfo (2012). José María Arguedas, Mario Vargas Llosa y el Papacha Oblitas. *Argumentos*, 25(69), 131-144.
- Grosfoguel, Ramón (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, (21), 29-47. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962018000100029>

- Grüner, Eduardo (2012). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires, Argentina: Edhasa.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1980). *Nueva corónica y buen gobierno*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1615)
- Hinkelammert, Frantz (1996). *El mapa del emperador: determinismo, caos, sujeto*. San José, Costa Rica: DEI.
- Honneth, Axel (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires, Argentina: Katz.
- Hyland, Sabine (2017). Writing with twisted cords: The inscriptive capacity of andean khipus. *Current Anthropology*, 58(3), 412-419.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2016). *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Lima, Perú: Edición del autor.
- Menéndez Pidal, Faustino (2005). Tanto monta. El escudo de los Reyes Católicos. En Luis Suárez Fernández (Coord.), *Isabel la Católica vista desde la Academia* (pp. 99-138). Madrid, MD: Real Academia de la Historia.
- Mignolo, Walter D. (1995). *The darker side of the renaissance. Literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor, Estados Unidos de América: University of Michigan. (Hay traducción al castellano: (2016). *El lado más oscuro del renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Cali, Colombia: Universidad del Cauca).
- Mignolo, Walter D. (2011). *The darker side of western modernity. Global futures, decolonial options*. Durham & London, United Kingdom: Duke University.
- Mignolo, Walter D. (2014). Prefacio. En Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (Comps.) *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 7-9). Buenos Aires, Argentina: Del signo.
- Mignolo, Walter D. (2015). *Habitar la frontera. Sentir y pensar la descolonialidad (Antología, 1999-2014)*. Barcelona, CT: Centre d'Informació i Documentació Internacionals a Barcelona y Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Moraña, Mabel (2013). *Arguedas/Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes*. Madrid, MD: Iberoamericana.
- Palermo, Zulma y Quintero Pablo (Comps.). (2014). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires, Argentina: Del signo.

- Pimentel, Nelson D. (2005). *Amarrando colores: la producción del sentido en quipus aymaras*. Oruro, Bolivia: Centro de Ecología y Pueblos Andinos.
- Puentes, Juan Pablo (2017). Comentario 6. ¿Por qué resulta tan difícil ir más allá de la crítica? En Peyloubet, Paula (comp.). *Reconocimiento de saberes*. (pp. 176-181) Buenos Aires, Argentina: Diseño.
- Quijano, Aníbal (1973). Política y desarrollo en América Latina. En Antonio Murga Frasinetti y Guillermo Boils (Comps.), *América Latina: dependencia y subdesarrollo* (pp. 215-235). San José, Costa Rica: Editorial Universitaria Centroamericana.
- Quijano, Aníbal (1988). *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Perú: Sociedad y política.
- Quijano, Aníbal (1989). La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. En Heinz Sonntag (Comp.), *¿Nuevos temas, nuevos contenidos? Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo* (pp. 29-51). Caracas, Venezuela: UNESCO/Nueva Sociedad.
- Quijano, Aníbal (1992a). Réflexions sur l'interdisciplinarité, le développement et les relations interculturelles [Reflexiones sobre la interdisciplinariedad, el desarrollo y las relaciones interculturales]. En Eduardo Portella (Comp.), *Entre savoirs. L'interdisciplinarité en acte: enjeux, obstacles, perspectives* (pp. 349-355). Toulouse, Francia: Erès/UNESCO.
- Quijano, Aníbal (1992b). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Peru Indígena*, 13(29), 11-20. (También en Heraclio Bonilla (Comp.). (1992). *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-450). Bogotá, Colombia: Tercer mundo/FLACSO-Ecuador/Libri Mundi).
- Quijano, Aníbal (1998). *La economía popular y sus caminos en América Latina*. Lima, Perú: Mosca Azul/CEIS/CECOSAM.
- Quijano, Aníbal (2006). Don Quijote y los molinos de viento en América Latina. *Pasos*, Segunda época, (127), 1-13.
- Quijano, Aníbal (2009). Fiesta y poder en el Caribe. Notas a propósito de los análisis de Ángel Quintero. En Ángel G. Quintero Rivera, *Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile* (pp. 33-36). Madrid, MD: Iberoamericana/Vervuert/Bonilla Artigas. (Trabajo original publicado en 1999).

- Quijano, Aníbal (2011). El nudo arguediano. En *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, nación y literatura* (pp. 13-23). Lima, Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Quijano, Aníbal (2012). “Bien vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidad del poder. *Viento Sur*, (122), 46-56.
- Quijano, Aníbal (2014a). ¿Sobrevivirá América Latina? En Zulma Palermo y Pablo Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 45-69). Buenos Aires, Argentina: Del signo.
- Quijano, Aníbal (2014b). Estética de la utopía. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 733-741). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2015, enero 6). *Presentación Nueva Crónica y Buen Gobierno Huaman Poma de Ayala* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=SJL7zpmkzq8>.
- Quintero, Pablo (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. *Papeles de trabajo-Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (19).
- Rochabrún, Guillermo (2011). El árbol, el injerto, el nudo. En ¿He vivido en vano? La mesa redonda sobre Todas las sangres *del 23 de junio de 1965* (pp. 119-127). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rochabrún, Guillermo (2015). Quijano, la reinención de sí mismo (mimeo), 10 p.
- Sala-Molins, Louis (1992). *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage* [Las miserias de la Ilustración. Bajo la razón, el ultraje]. París, Francia: Robert Laffont.
- Salomon, Frank (2006) *Los quipocamayos: el antiguo arte del khipu en una comunidad campesina moderna*. Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos/Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Segato, Rita (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.
- Segato, Rita (2014). La perspectiva de la colonialidad del poder. En Z. Palermo y P. Quintero (Comps.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación* (pp. 13-42). Buenos Aires, Argentina: Del signo.
- Taylor, Charles (2006). *Imaginario sociales modernos*. Barcelona, CT: Paidós.
- Ulloa, Antonio y Jorge Juan. (1748). *Relacion historica del viage a la America Meridional hecho de orden de S. Mag. para medir algunos grados de*

meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra, con otras observaciones astronomicas y phisicas, Madrid, MD: Antonio Marin.

Urbano, Henrique (Comp.). (1991). *Modernidad en los andes*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

Urton, Gary (1998). From knots to narratives: Reconstructing the art of historical record keeping in the Andes from spanish transcriptions of inka *kipus* [De nudos a narrativas: reconstruyendo el arte del registro histórico en los Andes a partir de las transcripciones españolas de los *Khipus* incas]. *Ethnohistory* 45(3), 409-438.

Urton, Gary, (2017). *Inka history in knots: Reading khipus as primary sources* [La historia Inca en nudos: leer khipus como fuente primaria]. Austin, Estados Unidos de América: University of Texas.

Valladares Quijano, Manuel (2018). Aníbal Quijano: origen de su lucha contra el poder. *Ojo Zurdo, revista de política y cultura*, 3(6), 50-52.

Vargas Llosa, Mario (2014). *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Vega, Garcilaso de la (1985). *Comentarios reales, Tomo I, Libro Primero*. Caracas, Venezuela: Biblioteca Ayacucho. (Trabajo original publicado en 1606)

Velarde, Nora (1991). Aníbal Quijano. América, la modernidad y el capitalismo nacen el mismo día. Entrevista. *Illa. Revista del centro de educación y cultura*, (10), 42-57.