

**Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan,
Ann Arbor**

COLONIALIDAD DEL PODER, CULTURA Y CONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA

Author(s): Aníbal Quijano

Source: *Dispositio*, Vol. 24, No. 51, *Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaci3nes locales* (1999), pp. 137-148

Published by: [Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, Ann Arbor](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41491587>

Accessed: 11-08-2014 21:16 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Center for Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan, Ann Arbor is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Dispositio*.

<http://www.jstor.org>

COLONIALIDAD DEL PODER, CULTURA Y CONOCIMIENTO
EN AMÉRICA LATINA

Aníbal Quijano

En América Latina y en el Caribe, desde siempre en su historia, está planteado un conflicto entre tendencias que se dirigen hacia una reoriginalización cultural y otras de represión contra ellas o de reabsorción de sus productos dentro del poder dominante en la sociedad. Ese conflicto impregna nuestra más profunda experiencia histórica, porque no solamente subyace en la raíz de nuestros problemas de identidad, sino que atraviesa toda nuestra historia, desde el comienzo mismo de la constitución de América, como una tensión continua de la subjetividad, donde el carácter del imaginario y de los modos de conocer y de producir conocimiento es una cuestión siempre abierta. Y en algunos momentos esa tensión puede llegar a ser extremadamente intensa. En el siglo XX fue así, por ejemplo, entre el fin de la Segunda Guerra Mundial y fines de los 60s. Y hoy, en el umbral de otro milenio, estamos inmersos en otro momento particular de ese mismo prolongado conflicto, en la encrucijada entre las tendencias de reoriginalización y de continuación de la dependencia cultural.

“Globalización” y reoriginalización de la experiencia y de la cultura

Desde la formación de la sociedad colonial, cada una de estas encrucijadas de nuestra historia cultural fue producida por un proceso de reoriginalización de la experiencia, tumultuoso y masivo, pero que no encontró o que no logró fraguarse una perspectiva y un cauce seguros para ir definiéndose y estructurándose como un

This article is reprinted with the kind permission of the author. It was first published in *Anuario Mariateguiano*, 9.9 (1997): 113–121.

nuevo patrón de existencia social y terminó reencauzado dentro del poder establecido. Así, por ejemplo lo “cholo”, como fenómeno específico en el proceso cultural del Perú, emergió asociado al proceso de urbanización de la sociedad que por su carácter abrupto, magmático y heterogéneo, implicó una realmente rápida, tumultuosa, casi caótica, y masiva reoriginalización de la experiencia social del conjunto de la población, en particular la irrupción igualmente masiva y tumultuosa de la experiencia cultural de los dominados, junto con sus demandas y presiones en todos los otros ámbitos de la sociedad.

En el momento actual ocurren fenómenos equivalentes. Desde la crisis mundial que comenzó a mediados de los 70s. se ha hecho visible un proceso que afecta a todos y a cada uno de los aspectos de la existencia social de las gentes de todos los países. El mundo que se formó desde hace 500 años está culminando con la formación de una estructura productiva, financiera y comercial que tiende a ser más integrada que antes. Con una drástica reconcentración del control de poder político y de recursos de producción en manos de los funcionarios del capital, especulativo sobre todo. Con la universalización de la civilización capitalista. Con la formación de un bloque central de poder que aparece como la autoridad de todo el orden mundial. A todo eso se llama “globalización”, término cuya aptitud para señalar y describir tales tendencias es innegable, pero que sirve también para escamotear la naturaleza social del proceso ante la mirada de los dominados, ya que la drástica reconcentración del control del poder en manos de los funcionarios del capital, da cuenta de que el proceso se lleva a cabo como una contrarrevolución capitalista que se desarrolla a escala . . . global. Por eso mismo, no es difícil admitir que ha producido una profunda y masiva modificación de la vida de todas las sociedades y de todas las gentes. Se trata de una real mutación, no sólo de cambios dentro de una continuidad.

Esos cambios no afectan de modo orgánico, sistemático, coherente, a todos los países o a todos los grupos, a cada fenómeno, a cada aspecto, a cada institución de la existencia social contemporánea. Bien al contrario, todo ocurre de modo irregular, discontinuo, heterogéneo, contradictorio, conflictivo. Así, la brutal reconcentración del control de poder político, de fuerza militar y de recursos de producción, es la otra cara de la fragmentación, de la desintegración, de la desestructuración, sobre todo en el mundo del trabajo, de las grandes líneas de agrupamiento social, de clasificación, de identificación y de conflicto social. La formación del bloque imperial que forman los 7 Grandes (ahora 7 y medio con la incorporación parcial y subordinada de Rusia), es la otra cara de la des-nacionalización de los estados débilmente nacionalizados, de la des-democratización de las sociedades donde la colonialidad del poder no fue, o no terminó de ser, evacuada. Pero también de la globalización de las luchas de los explotados y dominados del mundo, de la entrada de un nuevo período de los conflictos sociales marcado, precisamente, por su globalización. Y todo ese amasijo de contradicciones hace aún más intenso este momento de profunda y radical reoriginalización de la experiencia. Y como siempre en tales condiciones, se desencadenan impulsos y tendencias hacia la constitución de nuevas perspectivas y nuevos cauces culturales. Por eso, la universalización de la

civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global. Algunas de éstas llevan, o pueden llevar, a procesos de reoriginalización cultural. La abierta crisis del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento, es una de sus muestras. En América Latina, por su lugar fundamental en la historia del capitalismo, de la mundialización y de la modernidad, estas son cuestiones centrales que hoy es imperioso indagar, discutir y optar.

Colonialidad del poder, dependencia histórico-estructural, eurocentrismo

Quizás es menos difícil ver con claridad esas cuestiones si volvemos brevemente a la experiencia histórica de la formación de la colonialidad del poder en América, sin duda uno de los ejemplos claves de esos momentos de bruscas y drásticas mutaciones de la experiencia histórica en el mundo. Como es sabido, la destrucción de las sociedades y de las culturas aborígenes implicó la condena de las poblaciones dominadas a ser integradas a un patrón de poder configurado, básicamente, por los siguientes rasgos:

- 1) El patrón de dominación entre los colonizadores y los otros, fue organizado y establecido sobre la base de la idea de “raza”, con todas sus implicaciones sobre la perspectiva histórica de las relaciones entre los diversos tipos de la especie humana.¹ Esto es, los factores de clasificación e identificación social no se configuraron como instrumentos del conflicto inmediato, o de las necesidades de control y de explotación del trabajo, sino como patrones de relaciones históricamente necesarias y permanentes, cualesquiera que fueran las necesidades y conflictos originados en la explotación del trabajo.
- 2) Desde esa perspectiva, los colonizadores definieron la nueva identidad de las poblaciones aborígenes colonizadas: “indios”. Para esas poblaciones la dominación colonial implicaba, en consecuencia, el despojo y la represión de las identidades originales (mayas, aztecas, incas, aymaras, etc., etc., etc.) y en el largo plazo la pérdida de éstas y la admisión de una común identidad negativa. La población de origen africano, también procedente de heterogéneas experiencias e identidades históricas (congós, bacongós, yorubas, ashantis, etc., etc., etc.), fue sometida a una situación equivalente en todo lo fundamental y a una común identidad colonial, igualmente negativa: “negros”. Los colonizadores se identificarían al comienzo como “españoles”, “portugueses”, o “ibéricos”, “británicos”, etc., etc. Ya desde fines del siglo XVIII, y sobre todo tras las guerras llamadas de “Emancipación”, se identificarían, como “europeos” o, más genéricamente, como “blancos”. Y los descendientes de las

relaciones genéticas entre todas esas nuevas identidades, serían conocidos como “mestizos”.

- 3) Esa distribución de identidades sociales sería, en adelante, el fundamento de toda clasificación social de la población en América. Con él y sobre él se irían articulando, de manera cambiante según las necesidades del poder en cada período, las diversas formas de explotación y de control del trabajo y las relaciones de género.
- 4) Fue impuesto así un patrón de poder cuyos ejes específicos eran: a) la existencia, y la reproducción continua de esas nuevas identidades históricas: b) la relación jerarquizada y de desigualdad entre tales identidades “europeas” y “no-europeas” y de dominación de aquellas sobre éstas, en cada instancia del poder, económica, social, cultural, intersubjetiva, política: c) debido a eso, las instituciones y mecanismos de la dominación societal, los subjetivos y los políticos en primer lugar, tenían que ser diseñados y destinados, ante todo, para la preservación de ese nuevo fundamento histórico de clasificación social, marca de nacimiento de la experiencia histórica americana, reproducida e impuesta después sobre todo el mundo, en el curso de la expansión del eurocéntrico capitalismo colonial.
- 5) Las poblaciones colonizadas fueron reducidas a ser campesinas e iletradas. Las sociedades originales más desarrolladas tenían una sofisticada cultura urbana y algunas de ellas escritura. La letra era aún, es verdad, patrimonio e instrumento exclusivo de los dominantes y de sus grupos urbanos. Pero aquella cultura urbana y su escritura eran un producto original y propio, es decir autónomo, modos y vehículos de expresión de una subjetividad de antigua y rica historia, de un imaginario excepcionalmente activo y creativo. Ese era un patrón cultural dominante, sin duda. Es decir, una de las instancias de la dominación existente en esas sociedades. No obstante, como en toda sociedad de dominación con una cultura propia y autónoma, ese patrón era también expresión de la experiencia histórica del conjunto de la población. Despojados de su cultura urbana y de su escritura aquellas que la tenían, las poblaciones sometidas fueron encerradas en subculturas que no eran sólo campesinas e iletradas, sino, peor, reprimidas e interferidas continuamente por patrones y elementos ajenos y enemigos. Y en la sociedad colonial, sólo algunos entre los colonizados podrían llegar a tener acceso a la letra, a la escritura, y exclusivamente en el idioma de los dominadores y para los fines de éstos.
- 6) Serían impedidas de objetivar sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas, de modo autónomo, es decir, con sus propios patrones de expresión visual y plástica. Sin esa libertad de objetivación formal, ninguna experiencia cultural puede desarrollarse.
- 7) No podrían ejercer sus necesidades y facultades de objetivación visual y plástica, sino única y exclusivamente con y por medio de los patrones de expresión visual y plástica de los dominadores.

- 8) Fueron compelidas a abandonar bajo represión las prácticas de relación con lo sagrado propio o realizarles sólo de modo clandestino con todas las distorsiones implicadas.
- 9) Fueron llevadas a admitir, o simular admitir frente a los dominadores, la condición deshonrosa de su propio imaginario y de su propio y previo universo de subjetividad.
- 10) Sólo en lo que pudo ser preservado de su propio mundo, aunque sus formas institucionales fueron modificadas según los patrones de sus dominadores, especialmente en las “comunidades”, y en el seno de la familia y de las redes de parentesco y de relaciones rituales, los valores propios, la reciprocidad, la igualdad social, el control de la autoridad pública, pudieron ser practicados, aunque readaptados continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad.
- 11) Del patrón de poder configurado con esas bases, rasgos y tendencias de movimiento o desenvolvimiento histórico y de sus implicaciones en el largo plazo, es de lo que da cuenta el concepto de “colonialidad del poder”.² Dada esa configuración del poder, la conflictividad le era inherente y se explicitó como un rasgo necesario y permanente. Por eso, si bien la inicial resistencia militar de las poblaciones aborígenes fue derrotada en pocas décadas durante el siglo XVI, las rebeliones de “indios”, “negros” y “mestizos”, es decir ya con sus nuevas identidades y con un nuevo universo intersubjetivo y cultural, se hicieron frecuentes a lo largo de todo el siglo XVIII y la resistencia política y cultural se hizo masiva y generalizada. Las guerras de emancipación tuvieron su origen en esas rebeliones, aunque por determinaciones históricas bien conocidas terminaron bajo el control y en beneficio de los dominadores.³
- 12) Por el carácter colonial del poder y su inevitable conflictividad, el antagonismo histórico central quedó establecido entre los “europeos” o “blancos” y los “indios”, “negros” y “mestizos”. Los grupos sociales dominantes se encontraron, en consecuencia, siempre más dispuestos a identificar sus intereses con los dominadores del mundo eurocéntrico, a pesar de sus recíprocas diferencias y conflictos sectoriales, sometiéndose ellos y sometiendo a sus sociedades a los patrones de poder de ese mundo, a las exigencias de sus “lógicas” históricas de desenvolvimiento, de movimiento histórico en general. La colonialidad del poder implicaba necesariamente, implica desde entonces, la dependencia histórico-estructural.⁴
- 13) Por esas determinaciones, los dominadores tendieron a percibir las relaciones entre los “centros” del mundo colonial capitalista y las sociedades coloniales exclusivamente en el nivel de sus propios intereses sociales. Esto es, como si esas relaciones ocurriesen entre unidades históricamente homogéneas, no obstante la radical heterogeneidad histórico-estructural entre las sociedades de ambas partes del mundo del capitalismo y dentro de cada una de ellas. La colonialidad del poder y la dependencia histórico-estructural, implican ambas la hegemonía del eurocentrismo como perspectiva de conocimiento.⁵

- 14) En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas de todas las nuevas identidades fueron también sometidas a la hegemonía del eurocentrismo como manera de conocer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones (“india” y “negra”) fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno.

Entre la imitación y la subversión cultural

De esa manera, las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica. Empero, la historia que es cruel con los vencidos suele ser también vengativa con los vencedores. Las consecuencias de esa colonización cultural no fueron solamente terribles para los “indios” y para los “negros”. Ellos fueron, es verdad, obligados a la imitación, a la simulación de lo ajeno y a la vergüenza de lo propio. Pero nadie pudo evitar que ellos aprendieran pronto a subvertir todo aquello que tenían que imitar, simular o venerar. La expresión artística de las sociedades coloniales da clara cuenta de esa continuada subversión de los patrones visuales y plásticos, de los temas, motivos e imágenes de ajeno origen, para poder expresar su propia experiencia subjetiva, si no ya la previa, original y autónoma, sí en cambio su nueva, dominada sí, colonizada sí, pero subvertida todo el tiempo, así convertida también en espacio y modo de resistencia. No hay sino que volver a mirar los cuadros de las escuelas de Cusco y Quito, las esculturas del Alcijadinho, la maravillosa puerta de la Iglesia de Potosí, los altares barrocos, la cerámica y el tejido de las áreas mexicano-centroamericana y andino-amazónica o la vestimenta, los adornos, las fiestas y las danzas de antillanos y brasileños o de las poblaciones del Altiplano peruano-boliviano. Y todo el mundo sabe ahora, inclusive los sectores más recalcitrantes de las iglesias cristianas, que sus cultos, sus ritos, sus prácticas religiosas, fueron igualmente subvertidos en todas partes.

En breve, los dominados aprendieron, primero, a dar significado y sentido nuevos a los símbolos e imágenes ajenos y después a transformarlos y subvertirlos por la inclusión de los suyos propios en cuanto imagen o rito o patrón expresivo de ajeno origen. No era posible, finalmente, practicar los patrones impuestos sin subvertirlos, ni apropiárselos sin reoriginalizarlos. Eso hicieron.

En cambio, para los herederos y continuadores de los colonizadores sólo quedaron dos caminos: Uno, la repetición servil e imitativa de los modelos europeos. Y puesto que eso tenía que ser hecho desde la ausencia de todos los recursos materiales y subjetivos de la experiencia sociocultural europea, el resultado inevitable fue—sigue siendo—la mediocridad, incluso la banalidad, de todo lo que intentaron por su propia cuenta en esa perspectiva. Dos, para poder expresar sus propias experiencias,

a su pesar no-europeas, para desarrollar su propio talento y sus recursos y facultades creativas, habría sido necesario aprender e imitar el trabajo de los dominados o, mejor, identificarse con ellos, porque sólo en ellos podía encontrarse las fuentes y las perspectivas de algo distinto, original y propio frente a lo eurocéntrico.

Ese segundo camino no pudo ser recorrido, en realidad, sino por las nuevas capas medias entre lo “europeo” y lo “indio” o lo “negro”, que se han formado social y culturalmente conforme se fue ampliando el espacio ganado por las luchas contra la colonialidad del poder. En la mayor parte de América Latina, esto no ha podido ocurrir claramente sino desde comienzos de este siglo, sin duda no por coincidencia, junto con la primera gran revolución social del Siglo XX, la revolución mexicana. Probablemente tampoco sea una coincidencia que, tanto en las artes plásticas, como en la música y la literatura, la gran renovación cultural latinoamericana, que ingresa en esa perspectiva, desde la década de los 20s., sea coetánea del descubrimiento de las artes plásticas y visuales africanas por la vanguardia artística europea, y de la irrupción de la música “negra” en el Caribe y en Estados Unidos, todo eso en el contexto de los primeros grandes conflictos sociales y políticos de alcance mundial.⁶

Subversión-reoriginalización cultural y revolución-contrarrevolución social

La subversión, sea de un patrón global de poder o solamente de sus patrones expresivos, de imágenes y símbolos, o de patrones de conocimiento y de producción del conocimiento, nunca produce por sí sola otros patrones alternativos, a menos de ser exitosa o continuada y duradera por un largo tiempo. Es sólo un paso en esa dirección. Es verdad que sin subversión, no es posible que se produzca ninguna alternativa y mucho menos que ésta sea victoriosa y que se consolide como una nueva hegemonía. Pero, igualmente, con sólo la subversión, si no triunfa, es más probable que sus productos, propuestas y virtualidades, sean o puedan ser cooptados y asimilados dentro del patrón dominante, en tanto sean útiles y compatibles con los cambios y ajustes requeridos en él y, por supuesto, a costa de la adaptación de esos elementos a los fines y exigencias de tal patrón, es decir, procusteados, distorsionados, incluso desnaturalizados o degradados.

Si es el patrón global de poder lo que de modo inmediato está en juego en la subversión, ésta no puede ser duradera, no puede ser continuada por largo tiempo. El nivel y la intensidad del conflicto implicado llevan siempre a su pronta y drástica resolución. Si la subversión es radical y masiva y desemboca en una revolución, es decir en una redistribución democrática de la autoridad y no en otra reconcentración del poder, todas las relaciones entre las vertientes, instituciones y elementos culturales podrán desarrollarse en la misma dirección y profundidad. Pero si esa subversión es derrotada, la más probable secuencia es una contrarrevolución y no sólo la preservación del orden hasta entonces vigente. En ese caso, si alguno de los elementos

producidos por los dominados y la subversión aparecen como útiles al reajuste del poder, ellos serán totalmente expropiados de sus productores y serán devueltos a ellos como originales de sus dominadores. Esto es, mutados en instrumentos de dominación.

Eso es precisamente lo que parece haber ocurrido con los elementos que estaban constituyéndose con lo “cholo” en el proceso cultural peruano, tras la derrota de la subversión implicada en el movimiento popular que se desarrolló entre la Segunda Guerra Mundial y fines de los 70s. En sus orígenes, lo “cholo” emergía como un complejo en que no sólo se articulaban los rasgos que los dominantes celebraban: la tremenda energía, la persistencia, la sobriedad, la disciplina, la capacidad de trabajo organizado, y ciertamente el rápido aprendizaje de las técnicas de trabajo y de las reglas de mercado del capital, con todo lo que allí puede estar implicado respecto de la conducta y de la subjetividad de los portadores de esa nueva orientación cultural. En ese complejo también estaban presentes la reciprocidad, la solidaridad, la compleja densidad de la subjetividad, producto del des-encuentro entre las perspectivas aborígenes de conocimiento y de otra parte, el creciente impulso de la razón tecnocrática del capital. En fin, el sentido de igualdad social elaborado en una larga historia comunal, sin duda, pero también en el prolongado sometimiento a una única identidad, “india”, impuesta a indentidades heterogéneas y desiguales, pero ya virtualmente disueltas. Todo, producto de una larga historia de las relaciones entre la colonialidad y la resistencia, entre el Estado y la comunidad, de las luchas de resistencia y de subversión contra la dominación del capitalismo, colonial y republicano.

En ese sentido lo “cholo” podía ser considerado como el primer gran producto del desarrollo de esa dialéctica de imitación-subversión-reoriginalización cultural entre una parte de la población dominada, en las nuevas condiciones del proceso de urbanización de la sociedad peruana. Todos esos componentes estaban ya produciendo una identidad social, cultural y política nueva entre una parte importante de la población peruana. Con ellos apuntaba una propuesta de democratización, es decir, de descolonización y nacionalización de la sociedad peruana y de sus instituciones de autoridad, el Estado en primer lugar. Era esa peculiar asociación de elementos heterogéneos en una articulación específica, lo que daba a lo “cholo” su potencialidad de autonomía y de originalidad cultural y lo enfrentaba por igual a lo “criollo-oligárquico” costeño y a lo “gamonal-andino” de la Sierra, las dos maneras centrales, ahora en escombros, del patrón de dominación cultural que fue vigente en el Perú hasta la culminación de la urbanización de la sociedad.⁷

Así lo “cholo” implicó una primera perspectiva de reoriginalización cultural en el Perú y quizás en todo el mundo llamado “andino”, porque era la primera vez que se producía una re-estructuración de elementos culturales no simplemente como “aculturación” o “transculturación” o “mestizaje” o “hibridización”, es decir como algo de todos modos dependiente de otro patrón de estructuración, sino como un proceso que se va constituyendo con elementos nuevos e innovando los previamente adquiridos, cualquiera que fuera su procedencia, y con nuevos patrones de

articulación, de desarrollo y de cambio. Era, ante todo, una alternativa de descolonización del imaginario, de las prácticas, valores e instituciones de las relaciones culturales entre los pobladores del país. En tal sentido, era una genuina propuesta de reconstitución de identidad para la amplia mayoría de la población peruana.

Dadas esas condiciones, para su desarrollo ese proceso implicaba una reestructuración de la sociedad peruana en su conjunto, de cambio de sus patrones centrales de articulación. En primer término, de las relaciones entre lo “europeo” y lo “indio”, lo “negro” y lo “mestizo”, haciendo que la diferencia y la heterogeneidad dejaran de ser un modo o un argumento de la desigualdad y llevando así a la descolonización de las relaciones materiales e intersubjetivas de poder. Es decir, a la democratización de la sociedad, de las relaciones sociales entre todos los pobladores del país y a la generación y gestión democráticas de sus estructuras de autoridad y, en ese sentido específico, a la ciudadanización de todos los miembros de esta sociedad.

Esa redistribución democrática del control sobre los recursos del país y sobre la autoridad política habría significado, en ese período, no sólo la nacionalización de la sociedad y del estado. Puesto que tal redistribución democrática del poder no era posible realmente sino en la trayectoria de una revolución social y cultural global, lo que en ese momento habría implicado una presencia decisiva de las virtualidades de lo “cholo”, en el mismo proceso habrían estado presentes también tendencias hacia la consolidación y la expansión de relaciones de reciprocidad, con sus valores de igualdad social y de solidaridad social y de estructuras de autoridad con carácter o tendencias comunales. Pero el proceso no llegó a ocurrir de ese modo. Otras tendencias e intereses sociales resultaron más fuertes en la sociedad peruana y el conjunto del proceso fue recanalizado hacia un sucedáneo, el “velasquismo”.

El “velasquismo” fue un régimen político con características muy peculiares. Era, de una parte, expresión y vehículo de los intereses y de las aspiraciones de los grupos emergentes de las capas medias, de su interés de intermediar políticamente entre la burguesía y los explotados y dominados del país, de conseguir espacio propio en el Estado y lugar en la administración del capital. Y para todo eso, de presionar por la “modernización” del poder.⁸ De otro lado, era una asociación de los dos grupos más representativos de tales intereses de las capas medias de ese período, ambos imbuidos de la “teoría de la modernización”: de una parte, la tecnocracia militar en el comando y en el control del régimen, con sus propias necesidades de autoritarismo y de eficiencia, y de la otra, una “inteligencia” en la cual se asociaban, no sin conflicto, profesionales con marcada proclividad tecnocrática e intelectuales políticamente formados con el vago discurso de una posible “utopía humanista”. Estos últimos fueron pronto subordinados o, muchos, ganados a las necesidades tecnocráticas de un régimen conducido por las fuerzas armadas. Y muy pronto el régimen se desarrolló en alianza con los sectores más “modernos” de la burguesía local e internacional⁹. Por tales características, el “velasquismo” en la práctica terminó estimulando más bien los elementos de pragmatismo, de arribismo y de imitación en las relaciones intersubjetivas y de autoritarismo y de corporativismo en las relaciones

políticas y sociales. De ese modo, las virtualidades y posibilidades de lo “cholo”, en especial la redistribución democrática del poder, la legitimación de la diversidad y de relaciones de autonomía e igualdad entre todas las vertientes históricas que concurren en el proceso de nuestra sociedad, terminaron siendo mutiladas.

La descomposición del “velasquismo”, atrapado entre los conflictos internos de sus agentes y las tormentas de la crisis mundial de mediados de los 70s., abrió paso a los movimientos de resistencia de los trabajadores, pero éstos fueron contenidos y derrotados al borde de los años 80. Esa derrota ha facilitado que la actual contrarrevolución capitalista, global o mundialmente en curso, cuya ideología se llama “neoliberalismo” y cuyo primer régimen político plenamente representativo en el Perú es el “fujimorismo”, aquí fuera llevada a cabo en su más extrema versión. Esta contrarrevolución ha puesto en acción una presión masiva para canalizar las relaciones intersubjetivas del conjunto de la sociedad peruana, en un cauce que sólo admite y estimula la asociación del ventajismo individualista, el afán de lucro a cualquier costo, el pragmatismo y el arribismo social, de un lado, con las celebradas cualidades que emergían con lo “cholo”, energía, sobriedad, trabajo y disciplina, del otro lado. De ese modo, de lo “criollo-oligárquico” se coopta la “viveza” sin la “gracia”. Y de lo “gamonal-andino” la “fuerza” sin la “delicadeza”.¹⁰ El “fujimorismo” es expresión y vehículo de este patrón cultural que se impone en la sociedad y que calza, como anillo al dedo, a las conveniencias del capitalismo actual. El resultado está a la vista. En lo inmediato, la tendencia más fuerte en la subjetividad social de los peruanos es la asociación entre el ventajismo privado, el pragmatismo y la rudeza, “potros de bárbaros atilas” con los cuales el capital galopa sobre las espaldas de la mayoría de los peruanos, con una alforja donde la ausencia de escrúpulos es colmada de cinismo.

Sin embargo, reconocer como dominante un patrón en las relaciones intersubjetivas y materiales de una sociedad, en un dado momento, no equivale a desconocer la existencia, o mejor co-existencia, en la misma historia y en el mismo espacio socio-cultural, de otros patrones, inclusive de elementos no claramente ubicables en un patrón distinguible, y que son o pueden ser no solamente subalternos e integrados en el patrón que domina, sino también diferentes, conflictivos y alternativos, del mismo modo como en su momento emergía lo “cholo” en el Perú.

Lima, 16 de setiembre de 1997

NOTES

¹ La idea de “raza” venía, probablemente, formándose durante las guerras llamadas de “Reconquista” en la península ibérica. En esas guerras, los cristianos de la Contrarreforma amalgamaron en su percepción las diferencias religiosas con las fenotípicas. Es difícil explicar de otro modo la exigencia de “certificados de limpieza de sangre” que los vencedores establecieron contra musulmanes y judíos. Pero como sede y fuente de relaciones sociales y culturales concretas fundadas en diferencias biológicas, la idea de “raza” se constituyó junto con América, como parte de y en el mismo movimiento histórico que el mundo del capitalismo colonial, junto con Europa como centro de ese nuevo mundo y con la modernidad. Acerca de esta cuestión, mi texto “Raza, Etnia, Nación, Cuestiones Abiertas”: en *José Carlos Mariátegui y Europa, el Otro Descubrimiento*. Ed. Amauta 1992, Lima, Perú.

² Sobre esta categoría véase, por ejemplo, mis textos: “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad” en *Perú Indígena*, # 29, 1992, Lima, Perú; Con Immanuel Wallerstein: “Americanidad como Concepto y el Sistema de Economía Mundo”, en *International Journal of Social Sciences*, No. 134, 1992, París, Francia; “Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina”, Ediciones *Sociedad y Política*, 1988, Lima Perú; “Colonialidad, Ciudadanía y Democracia en América Latina”, en *Amerique Latine: Democratie et Exclusion*, Eds. L'Harmattan 1994, París, Francia. “América Latina en la Economía Mundial”, en *Problemas del Desarrollo*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, vol. XXIV, No. 95, Oct.-Nov. 1993, México.

³ Una discusión general de este punto, en Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, op. cit.

⁴ Esta es la idea básica de mis propuestas acerca de la “dependencia histórico-estructural” en América Latina. Como puede notarse, está sólo parcial y tangencialmente emparentada con las que mayor influencia y fortuna editorial ganaron en el debate sobre “la dependencia”. La sugerí inicialmente en 1964, siguiendo la “Sociologie de l’Afrique Noire” de George Balandier, en “La Emergencia del Grupo ‘Cholo’ en el Perú”, originalmente publicado en *Memorias del IV Congreso Latinoamericano de Sociología*, 1964, Bogotá, Colombia. Reimpreso en el volumen “Dominación y Cultura”, con el título de “Lo Cholo y el Conflicto Cultural en el Perú”, Mosca Azul, 1980, Lima, Perú. Volví sobre eso en el Verano de 1966 en “El Proceso de Urbanización en América Latina”, CEPAL, Santiago, Chile. La presenté, en forma general, en agosto de 1967, en “Dependencia, Cambio Social y Urbanización en América Latina”, CEPAL, Santiago, Chile. Véase también “Las Dependencias”, Apéndice a *La Emergencia de otro social en América Latina*, escrito en 1994 y de próxima aparición.

⁵ Sobre el eurocentrismo hay un debate mundial en curso que en parte desarrolla las cuestiones planteadas en la investigación científico-social latinoamericana, primero en la década de los 20, y después de la IIa. Guerra Mundial, en particular sobre la heterogeneidad histórico-estructural de todo complejo de relaciones sociales perceptible como totalidad. Además de mis ya citados textos, he vuelto sobre esas cuestiones en “El Sueño Dogmático”, Prólogo a “Mariátegui o la Experiencia del Otro” de Oswaldo Fernández, Amauta 1994, Lima, Perú; “Introducción” a *Textos Básicos de José Carlos Mariátegui*, Fondo de Cultura Económica, México-Lima 1990; “La Nueva Heterogeneidad Estructural de América Latina”, en Heinz R. Sonntag et al. *Duda, Certeza, Crisis*, Caracas 1988, Venezuela; “El Precio de la racionalidad” en *Gaceta Sanmarquina*, Universidad de San Marcos, año 5, No. 22, pg. 4, Lima, Perú. Fuera de América Latina, Samir Amin ha publicado: “Eurocentricism”, Monthly Review Press, 1989. New York, USA.

⁶ Las revoluciones de México, 1910; de China, 1911; de Rusia, 1917; de Turquía, 1919; las luchas anticoloniales en la India en esos mismos años; el turbión revolución-contrarrevolución en Europa entre 1917 y 1936; y las dos guerras mundiales de 1914–1918 y 1939–1945.

⁷ Acerca de esto puede verse mi texto “Lo ‘cholo’ en el conflicto cultural peruano”, op. cit.

⁸ El discurso de la “modernización” en ese momento era casi opuesto al que hoy tiene el predominio. Se dirigía a la necesidad de flexibilizar la estructura de poder, en cada una de sus instancias, para ampliar el espacio de las capas medias, para ampliar la representación social del Estado y sus respectivas instituciones, acogiendo a los grupos mas organizados de trabajadores. En algunos países, semejantes cambios eran y sobre todo parecían radicales, llegaron a tener discursos para-revolucionarios, aunque en una perspectiva de largo plazo tuvieran más bien el sentido de una contrarrevolución, ya que se dirigían a bloquear tendencias, que sin duda estaban en curso, hacia una real subversión y una profunda y masiva redistribución democrática del poder, es decir, hacia una revolución. El “velasquismo” fue uno de los más ceñidos ejemplos de tal tipo de políticas de “modernización”.

⁹ La bibliografía sobre el “velasquismo” es numerosa. Mi participación en el debate puede encontrarse, principalmente, en “Nacionalismo, Neoimperialismo y Capitalismo en el Perú”, Buenos Aires, 1971; “Imperialismo y Capitalismo de Estado” en *Sociedad y Política*, No. 1, Lima, 1972; “La ‘Segunda Fase’ de la Revolución Peruana”, en Id., Id., No.5, 1975. Lima, Perú.

¹⁰ “Gracia” es un término que, en ese contexto, mienta una manera personal en la cual se asocian cierta levedad y extroversión del carácter con el donaire del ademán, muy apreciada en la vertiente “criollo-oligárquica”, costeña, del anterior patrón cultural dominante y que se presume producto de la convivencia entre “hispanos” y “negros”. El término “delicadeza” mienta la asociación entre cortesía, pudor y discreción, código esperado en la conducta social de lo “gamonal-andino”, producto del des-encuentro entre “indios” y “gamonales”.