

# PRAXIS

educativa

Universidad Nacional de La Pampa  
Facultad de Ciencias Humanas  
Instituto de Ciencias de la Educación  
para la investigación interdisciplinaria



ICEII

Instituto de Ciencias de la Educación  
para la Investigación Interdisciplinaria



REUN

RED DE EDITORIALES  
DE UNIVERSIDADES  
NACIONALES

ISSN 2313-934X  
SANTA ROSA, LA PAMPA, ARGENTINA  
Correo electrónico: iceii@humanas.unlpam.edu.ar  
Disponible en <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/praxis>

"Colonialidad del Poder" y Procesos de deconstrucción de los Estados-Nación en América Latina". (Semblanza para Aníbal Quijano: El Quijote Andino y de las Pampas). Artículo José Tranier. Praxis educativa, Vol. 24, No 3 septiembre – diciembre 2020 – E - ISSN 2313-934X. pp. 1–22. DOI: <https://dx.doi.org/10.19137/praxiseducativa-2020-240312>

Esta obra se publica bajo Licencia Creative Commons 4.0 Internacional  
CC BY- NC- SA Atribución, No Comercial, Compartir igual



## **"Colonialidad del Poder" y procesos de deconstrucción de los Estados-Nación en América Latina** **(Semblanza para Aníbal Quijano: El Quijote Andino y de las Pampas)**

Coloniality of Power "and processes of deconstruction of the Nation-States in Latin America"  
(Biography for Aníbal Quijano: The Andean Don Quixote and the Pampas)

Colonialidade do poder e processos de desconstrução dos Estados-Nação na América Latina  
(Esboço de Aníbal Quijano: O Quixote Andino e de *las Pampas*)

---

### **José Tranier**

Universidad Nacional de Rosario

[jtranier@gmail.com](mailto:jtranier@gmail.com)

[ORCID 0000-003-2880-8768](https://orcid.org/0000-003-2880-8768)

**Recibido:** 2020-07-07 | **Revisado:** 2020-08-11 | **Aceptado:** 2020-08-27

## Resumen

Las modificaciones y transformaciones globales sufridas a partir de la modernidad, como construcción histórica ligada a la conquista de América, reeditan constantemente una suerte de inequidad y también de "cegueras" redistributivas que trazan con "naturalidad" los horizontes (desiguales) para nuestras existencias. A partir de los estudios *descoloniales*, la pregunta ética por aquellas alteridades negadas en nuestra historia posibilitaron un camino "otro" de intelección subjetiva: no solo en relación a los procesos fundantes e históricos con los cuales la modernidad impulsó unilateralmente su propio andar, sino, fundamentalmente, en relación al umbral de posibilidades de transformación de nuestro presente y en nuestro futuro. De este modo, los cambios de lógicas que permiten otorgar nuevos sentidos toman precisamente al conjunto de esas alteridades no tenidas en cuenta por la modernidad y constituidas desde aquella "no-identidad" como "el motor descolonial de la Historia". Intentar *revisar lo conocido* y *renombrar lo cotidiano*, mediante categorías teórico-políticas que interpelen nuestra historia colonial, contribuirá a comprender la vigente insistencia de la *colonialidad del poder*, y, a su vez, contextualizar la emergencia de ciertas prácticas políticas, sociales, educativas y culturales que irrumpen inéditamente dando lugar a nuevos procesos de "deconstrucción" de los Estados-Nación con el fin de contrarrestarla.

**Palabras claves:** colonialidad del poder, pensamiento descolonial, deconstrucción, Estados-Nación, América Latina.

## Abstract

The global modifications and transformations suffered from modernity, as a historical construction linked to the conquest of America, constantly reissue a kind of inequity and also redistributive "blind spots" that draw "naturally" the (unequal) horizons for our existence. Starting from decolonial studies, the ethical question about those otherness denied in our history made possible an "other" path of subjective intellection: not only in relation to the founding and historical processes with which modernity unilaterally promoted its own walk, but, fundamentally, in relation to the threshold of possibilities of transformation of our present and in our future. In this way, the changes of logic that allow granting new meanings take precisely the set of those alterities not taken into account by modernity and constituted from that "non-identity" as "the decolonial engine of History". Trying to review the known and rename the everyday, through theoretical-political categories that challenge our colonial history, will contribute to understanding the current insistence of the coloniality of power; and, at the same time, contextualize the emergence of certain political, social, educational and cultural practices that erupt unprecedentedly, giving rise to new processes of "deconstruction" of the Nation-States in order to counteract it.

**Keywords:** coloniality of power, decolonial thought, deconstruction, Nation-States, Latin America.

## Resumo

As modificações e transformações globais sofridas a partir da modernidade, como construção histórica conectada com a conquista da América, reeditam constantemente uma sorte de inequidade e também de "cegueiras" redistribuídas que marcam com "naturalidade" os horizontes (desiguais) para nossas existências. A partir de estudos *decoloniais*, a pergunta ética por aquelas alteridades negadas, em nossa história, possibilitou um outro caminho de inteleção subjetiva: não só em relação aos processos de fundação e históricos com os quais a modernidade impulsou unilateralmente seu próprio andar, mas também em relação ao umbral de possibilidades de transformação de nosso presente e futuro. Desta forma, as mudanças de

lógicas que permiten outorgar novos sentidos tomam o conjunto dessas alteridades não levadas em consideração pela modernidade e constituídas a partir daquela “não identidade” como “o motor decolonial (N1) da História”. Tentar revisar o conhecido e voltar a nomear o cotidiano por meio de categorías teórico-políticas que interpelem nossa história colonial contribuirá a compreender a vigente insistência da colonialidade do poder e, por sua vez, contextualizar a emergência de determinadas prácticas políticas, sociais, educativas e culturais que irrompem ineditamente dando lugar a novos procesos de “desconstrução” dos Estados- Nação com o fim de contrapor-se.

**Palavras-chave:** colonialidade do poder; pensamento decolonial; desconstrução; Estados- Nação; América Latina.

### **Introducción: “Pensar(se) entre hombros de gigantes o hacer puentes para que pasen todos”**

*Para todas aquellas personas que, habiendo perdido la libertad por sus colores, sonidos, aromas y formas del nombrar de origen, la amplificaron.*

*Para todas aquellas personas que, al no haberla perdido jamás necesariamente por esas mismas razones, igual lucharon para restituirla.*

La idea del presente ensayo consiste en intentar articular las partes provenientes de un “mosaico descolonial” no tenidas en cuenta al momento de la edificación del rumbo de la modernidad. Lo anterior no solo con el fin de establecer un justo diálogo, sino, fundamentalmente, reinventar nuevos criterios dialógicos que permitan amplificar y hacer audibles todas formas de opresión allí donde imposibiliten, cautiven y obturen la vida.

Por lo anterior es que, en el título principal de nuestro trabajo, aludimos a una suerte de “semblanza” en gratitud a lo posibilitado por Aníbal Quijano: puesto que forma parte, junto a otros pensadores, pensadoras y activistas sociales, intelectuales y políticos, del elenco protagonista indispensable de esta corriente de construcción de pensamiento en la cual —muchos de nosotros y nosotras— nos sentimos amparados en calidad de “refugiados o exiliados epistemológicos”. Esto es, las pedagogías descoloniales entendidas desde una doble (des)sujetación: geopolítica-histórica; y política-subjetiva en referencia, especialmente, a la explotación de los cuerpos *negados* como metáfora *real* (*de realidad y realeza*). Es decir, como moneda de cambio mayormente ignorada hasta el día de hoy en relación a una toma de “conciencia” relativa a nuestra propia existencia y a la del ingreso de Europa en la “modernidad”. A esto último, deberíamos mencionar el lugar rezagado que América Latina viene ocupando desde hace más de quinientos años tras la conquista-invasión de nuestro continente. En ciertas corrientes historiográficas (y también políticas en complicidad

con los poderes económicos, financieros y mediáticos que legislan sobre las miradas del mundo), a través de un "abuso" en el recurso del uso del tiempo y del "olvido", suelen también buscar minimizarse sus efectos en el "aquí y ahora" haciéndonos pasar, entonces, a nuestros pueblos como los "únicos" responsables de sus propias miserias puesto que, en "definitiva", "ya han pasado más de quinientos años de aquello "...

De esta manera, América Latina junto a otros pueblos víctimas del colonialismo global, no solo devienen como "patio trasero" para este sistema-mundo, sino que, desde una mirada histórico-política, hasta podríamos sugerir la metáfora de que la conquista funcionó como una suerte de "ensayo previo" para que el Capitalismo como modo de negación de aquel otro "inútil" a sus intereses pudiera, posteriormente, configurarse a lo largo de los siglos. Una especie de "anexo institucional" el cual, sumado al anexo geográfico, permitió, también, generar las condiciones para la emergencia de una nueva localización geopolítica en donde la modernidad pudiera reubicar lo depositado imaginariamente en las indulgencias europeas del Siglo XV, pero ahora operando en estas geografías, como "contra-indulgencias". Es decir, por un lado, como aquel escenario (real) en donde materializar, "en el Nuevo Mundo", los significantes ligados a la compra de lo "prometido", pero llevando a cabo una "*contratransferencia* de recursos" —y de protagonistas— acerca de quiénes iban a tener que "pagar" directamente, y con riquezas de "otros", por los "pecados" propios y ajenos: eximiendo así de culpas de "carácter temporal" a las lógicas conquistadoras y observando en la cosmovisión indígena al "verdadero" depositario del mismo; único merecedor en todo caso, de penitencia, remisión (y de exterminio). Y así, de esta manera, en forma casi inmediata, pasar de un status *de legítimos habitantes* de sus tierras, a *habitantes legítimos* (o "merecedores") de su propio purgatorio "terrenal".

Lo anterior podría conducirnos a sostener que la expropiación del "oro rojo" (aquel teñido de sangre) remitía, para este sistema-mundo emergente, a una (auto) justificación en poder hallar, detrás del mismo, a un "falso dios"; una suerte de "Baal Andino" que, a diferencia de Babilonios, Caldeos, Fenicios y Filisteos, entre otros pueblos de Asia Menor, no habrían de ingresar jamás al Portal de la Historia (aunque sí aniquilados como estos). En este sentido, los aportes encarnados en esta corriente de pensamiento y, especialmente, también a través de este especial autor que nos convoca, contribuyen a recrear las condiciones necesarias para permitirnos plantear un (nuevo) problema ético disruptivo en relación a la "continuidad" y tradición filosófica en Occidente. Un problema ético que la modernidad, "fiel a su estilo", quizás bien supo cómo silenciar o tratar de impedir para que la pulsión por una nueva *hermenéutica histórica y del sujeto* finalmente no sucediera o, si habría de hacerlo, sucediera en todo caso lo "menos posible".

¿Por qué, entonces, decimos que se trataría de un (nuevo) problema ético que involucra la invisibilidad y, a su vez, requeriría de la confirmación de la pasividad de la Historia y del sujeto? Porque, a diferencia de la periodización histórica-filosófica de la tradición occidental en donde la pregunta por el "Otro" ha sido puesta de manifiesto a partir de diversas lecturas y pensadores a lo largo de la historia, la *modernidad* jamás incluyó con la misma vehemencia para su propia formación un esquema ético, cognitivo-político de pensamiento en donde las personas, "en esta

parte de la orilla" y en aquellas partes del mundo unidas por el Atlántico, pero "partidas" por cosmovisiones diferentes, estuviéramos habilitadas para hacer "sencillos y opuestos", pero *potentes* "micro-actos" de interrogación "cotidiana": *¿De dónde proviene mi confort? ¿Por qué mi heladera está completamente llena? o ¿por qué la mía está siempre constantemente vacía? ¿por qué pude estudiar, tener arrullo y alimento en invierno? ¿por qué otros, en cambio, no pueden?...*

Y, quizás con un mayor nivel de profundidad política: *¿por qué el país al cual pertenezco, a lo largo y ancho de su historia política, tiene o tuvo Colonias en la modernidad? ¿Qué formas o modos de existencias coloniales que aún residen (persisten más allá de los procesos de "liberación" de los pueblos) como matrices económicas, políticas, sociales o culturales, ejercen lazos tan fuertes que no permiten ni dieron espacio nunca a los conocimientos locales, ancestrales, y formas de vidas que allí habitaban? ¿Cómo fueron obtenidas, como país representante de un Imperio, nuestras riquezas a lo largo precisamente de esa historia y cómo aquello, que pudiera presentarse como "ajeno" —es decir, no vinculante— a mi "propia" existencia y del resto del conjunto de la gente, no obstante se retraduciría e impacta, aún hasta el día de hoy, en nuestro comfortable diario vivir? ¿Qué formas de conductas éticas, racionalidades políticas en la formación del sujeto ligadas a la comprensión histórica podrían pensarse —o subyacen— cuando algunas personas de nuestro continente latinoamericano que visitan Europa —España, por ejemplo— exclaman: "recién he regresado y allá 'ellos' dicen que están en crisis. Pero yo no lo noté, yo no vi nada. Allí no se ve"? ¿Qué presupuestos económicos o, mejor dicho, qué respaldos histórico-políticos y de subjetividad histórica (de acumulación/expropiación) permiten esta "ceguera", favoreciendo esta suerte de amnesia de la génesis por parte de los sujetos-turistas provenientes de América Latina?*

Creemos profundamente que, a aquel conjunto de interrogantes, pudimos pensarlos a la luz de la interpelación de la categoría y planteos epistemológicos propuestos por Quijano (1991, 2000, 2014) a lo largo de su obra. En especial, haremos énfasis en aquel instrumento teórico-político que permitió indagar y comprender los modos con los cuales la racionalidad del poder naturaliza y cristaliza realidades llevándonos a pensar que su *governabilidad* hacia y en nosotros (es decir, cuando la desesperanza ante una realidad que se asume "así", a-históricamente, nos gobierna subjetivamente) se torna incuestionable. Este instrumento en cuestión que habilita el "jamás dar por sentado" estos procesos como "naturales", es decir, esta mirada crítica "otra" posible exigida para animarnos a conocer(nos) de una nueva *epifanía andina* en relación a la propia historia de nuestros pueblos es la *colonialidad del poder*, comprendida como "patrón mundial" configurado por poderes inéditos a la luz de los procesos de la modernidad.

Para Quijano, la fuerza con la cual opera tan efectivamente esta *colonialidad* es resultante de una trama intersubjetiva capaz de ejercer control tanto sobre el espacio y tiempo coloniales (la Conquista propiamente dicha), por un lado, como así también a través de un nuevo control de los cuerpos y las subjetividades que ofrecerán el marco preciso y las nuevas formas de "ensayo" de negación (y exterminio) de formas de vida previas que caracterizarán las relaciones del trabajo capitalista en este nuevo patrón mundial de poder, por el otro. Ambas formas de articulación expresaron y dieron a luz, entonces, la primera marca; la primera huella "original" identitaria con la

cual la "idea" de esta modernidad se habría de constituir. Un nuevo escenario mundial en donde el *desentendimiento* ante aquel *Otro de las "Pampas"* no solo no fue tenido en cuenta por los cánones eurocéntricos, sino, por sobre todas las cosas, necesitó ser eliminado.

Desde el universo de narrativas y relatos que, desde la fe judeo-cristiana, intentan dar cuenta de la génesis de ciertos mandatos y principios ético-culturales con los cuales la vida moderna en Occidente habrá de regirse, hay dos de estos de los que, más allá de rupturas y continuidades, pareciera que la modernidad pudo hacerse eco como metáfora *política de la discursividad y de la intervención* aquí en nuestras tierras. Pero, quizás, una diferencia es que para efectivizar su propia implementación dejarían, en este nuevo contexto, de estar gobernadas exclusivamente por la Fe (en el sentido de "tener" que creer a pesar de no poder comprobar su existencia). Sino que en esta oportunidad histórica estas metáforas se implementarían en forma "literal" a través de un conjunto de (nuevas) geografías hasta aquel momento mayormente desconocidas y aconteciendo, a su vez, en un escenario y en un tiempo y espacios (coloniales) también concretos.

A partir de allí, aquellos milenarios relatos bíblicos, "lejos" de haber generado entonces la enseñanza ontológica de brindar (a la conquista) la oportunidad inédita e histórica de *poder ser distintos* al igual también que la de redimirse y refundarse éticamente en alguien diferente en su accionar ante aquellas poblaciones "Otras" por ellos desconocidas, fueron iguales y/o peores que aquello que esos textos sagrados intentaban señalar: "Parirás con dolor" (Génesis 3:16) —el hecho de no haber sido dignos (es decir, la exclusión de Latinoamérica) para formar parte de la periodización histórica en la formación eurocéntrica debido a *nuestro pecado original*—; y la repregunta de Caín desentendiéndose del asesinato de su propio hermano Abel para justificar este desentendimiento en cuestión: "¿Acaso debo ser yo guardián de mi hermano?" (Génesis 4:9).

Podríamos decir, entonces, que la idea de *modernidad* coincide, articula e identitariamente es tributaria, tal como lo sugiere Quijano, a una suerte de patrón de poder de vocación mundial en donde América Latina fue el escenario preciso y real —es decir—, ya no más como una geolocalización "metafórica" de índole político-religiosa de carácter "alegórico", sino, por el contrario, como un campo de inscripción del poder real acumulado y *conquistado* por casi quince siglos de historia occidental eurocéntrica donde poder desplegar y materializar más los excesos del sujeto que su propia humanidad. Más, aquello vinculado a la expropiación y arrasamiento del oro y de aquel Otro ya no en mayúsculas, sino como "cosa inferior", que a la "transmisión" o el "encuentro" de culturas. Sin embargo, ante los ojos de la Historia, se pone solo especial énfasis en el supuesto "haber" que debemos (los y las conquistadas) siempre saber agradecer y, en términos epistemológicos, también valorar.

*Obrigado, obrigada* del portugués de Brasil, en donde así se agradece (forzadamente) como metáfora de una lengua imperial, disiente absolutamente de la misma construcción gramatical proclamada en el verdadero lugar de origen: esto es, los efectos de dominio y subordinación semántica no pueden ser disociados geográficamente de la conquista y ser vistos, a su vez, en relación a los modos de esclavitud, pobreza y a la negritud afroamericana subordinada

en ese imperio. De esta manera, decir *obrigado* u *obrigada* en plena Lisboa del siglo XVIII como expresión gramatical de "agradecimiento", efectivamente, puede estar ligada a *la moral* de aquello que, socialmente, se constituía como una expectativa de clase (o, mejor dicho, de estrato social) "educado". Es decir, relativo a la "buena educación" y a la consideración al servicio del prójimo. Pero muy diferente serían las coordenadas para pensar esta suerte de "obligación" que acompaña el "agradecer" en un contexto de sangre, humillación, expropiación, sumisión, miseria y negación del Otro, a través del uso de exactamente el mismo término, pero en situaciones históricas asimétricas, no idénticas. El lenguaje, cuando es presentado aséptico, escapa, sin embargo, a este tipo de análisis o de miradas (des)coloniales.

Lo mismo podríamos mencionar que sucede en varias regiones de nuestra América Latina, unidas por las guayabas del Norte hasta la yerba mate del Sur,<sup>ii</sup> capaces de vincular raíces propias con el juego de opuestos dados entre la visibilización- invisibilización del yugo colonialista: "Con mucho gusto", "A sus órdenes", "Para lo que usted mande"; o, simplemente: "Mande", "A su servicio", entre otras formas de subordinación lingüística en las cuales subyacen o en donde pueden leerse, a su vez, las diversas formas de coexistencia vigentes de esta *colonialidad del poder* también expresada en un dominio del lenguaje, en la relación política de los cuerpos y a las subjetividades en las luchas por el control de las alteridades. Walter Mignolo (2013), analizando los aportes de Quijano, y en este aspecto, señala que:

Las primeras historias de las culturas amerindias conocidas en Europa fueron escritas por miembros de la cultura que alfabetizó según el modelo occidental a los nativos. (...) Los historiógrafos españoles actuaban sobre la creencia de que el alfabeto era una condición necesaria de la escritura historiográfica. Si bien reconocían que los amerindios poseían medios para registrar el pasado (ya fuera mediante narraciones orales o empleando una escritura picto-ideográfica), los españoles no reconocían que se trataba del equivalente amerindio a la escritura historiográfica. Una vez que concluyeron que los amerindios no tenían historiografía, se designaron a sí mismos para escribir y poner en forma coherente las narraciones que, según los historiógrafos españoles, los amerindios contaban de una forma totalmente incoherente. (Mignolo, 2013, p. 334)

Para luego concluir sosteniendo diciendo que:

Cuando surge una situación como ésta, en la que el acto de escribir la historia de una comunidad significa tanto la supresión de la posibilidad de que se oiga la comunidad como la presencia de la desconfianza ante la voz de los "otros", tenemos ante nosotros un buen ejemplo de la colonización de los géneros (o tipos) discursivos. (Mignolo, 2013, p. 335)

A partir de estos conceptos vertidos por Mignolo, no puede haber, entonces, "equivalentes" narrativos inherentes a la escritura, entre términos y formas semióticas *otras* allí preexistentes a la conquista, pero consideradas, a priori, no válidas ni, mucho menos, iguales. No hay, en aquel contexto, equivalencia posible. *Des-gramatizar* los procesos de *gramatización* coloniales, esto es, intentar observarlos, hacerlos "hablar" desde la diferencia colonial, nos vuelve a

remitir, entonces, a la categoría de *colonialidad del poder* que, como aquí verán, no solo nos ocupa muy especial y transversalmente a lo largo del presente trabajo mucha atención, sino que sigue presentándose como urgencia y categoría irremplazable a lo largo de toda la elaboración —y surgimiento— del aparato político des-colonial.

Retomando parte del enunciado de nuestra introducción ("Pensar" entre *Hombros de gigantes* o "construir" *puentes donde pasen todos*), se busca hacer referencia a un juego de palabras o punto de encuentro que, consideramos, quizás necesite ser aclarado con el fin de que nuestros argumentos y puntos de vista no sean (por omisión nuestra) impugnados sin sentido alguno.

El hecho de tomar una posición ética, política, histórica y teórica descolonial no implica negar las matrices eurocéntricas que nos constituyen. Sino, por el contrario, al estar reconociéndolas, también reconocemos que no representan ni incluyen o significan estas, de ninguna manera, una *totalidad*. Este rechazo al carácter cognoscible como totalidad histórica con la cual la modernidad inviste —y afirma— a la conquista, es el que el pensamiento descolonial revela; así como la lucha por identificar las formas actuales con las cuales nuevas y diversas alianzas entre los poderes del mundo ejercen un tipo de colonialidad (del poder) que sigue estando vigente. Lo anterior, quizás ya no necesariamente a partir del descenso o arribo de carabelas como en el siglo XV, pero, de todas maneras, igualmente tributarios, sin lugar a dudas, a generar un *ethos de aceptabilidad* inmodificable para el rumbo (de desigualdad plena) en la redistribución de las riquezas, política, jurídica, cognitiva, educativa y cultural de nuestro sistema-mundo.

Es en este punto de intentar habitar esta diferencia (colonial) la que nos interpela en nuestro horizonte cognitivo y político. Y si esto pudimos hacerlo fue gracias *al pensar en los "hombros"* de los gigantes y las gigantes andinas que nos posibilitaron hacerlo. Pero, fundamentalmente,  *fueron también sus manos*, las que con sus lecturas otras del mundo (y el hecho de haberlas escrito y socializado) posibilitaron construir puentes para que pasemos todos.

*Fueron sus ojos*, precisamente esos mismos que hoy algunos gobiernos arrancan a los jóvenes para intentar silenciarlos, los que se hicieron eco de aquellas miradas doblegadas, pero jamás vencidas de aquel que sufre, que nos permitieron volver a ver e hicieron ver, también, aquello que no podíamos —o que no queríamos— ver. *Fueron sus oídos* los que permitieron escuchar con atención qué tenían para decir nuestros ancestros en relación al cuidado de la tierra y a la profanación de la naturaleza. *Fueron sus acciones*, sus palabras, sus intervenciones, las que nos invitaron a pensar desde un modelo *otro* para habitar una vida plena, con sentido, y que valga la pena en solidaridad colectiva para y con nuestros pueblos.

Finalmente, *fueron sus pasos*, los que nos animaron —y animan— a mejor pensar senderos más justos en donde ninguna huella sea ignorada y, muchos menos, borrada de la existencia en la faz de la tierra. Es este legado, esta suerte de agenciamiento subjetivo el cual éticamente demanda existir en la recepción de ese Otro como invitado/a para formar parte de una re-transmisión, pensada como herencia colectiva, horizontal, en el que Aníbal Quijano formó, indiscutidamente, parte. Posibilitando, así, a muchos de nosotros a pensar(nos) que un proyecto de estas características, no solo puede, sino que debe ser, ética y políticamente, posible.



Y así fue como, entonces, estos hombres y estas mujeres también nos enseñaron acerca de lo valioso del pensar europeo sin desmerecerlo; pero el cual era (y sigue siendo) necesario no solo pensarlo sobre el pensar de otros, sino animarse a reflexionar sobre nuestro propio pensar. Es allí donde el esfuerzo por pensar desde la metáfora, acerca de hombros y puentes, podría consolidarse. En relación al sentido totalizador y totalizante del conocimiento colonial, Quijano (2014) sostiene:

El hecho de que los europeos occidentales imaginaran ser la culminación de una trayectoria civilizatoria desde un estado de naturaleza, les llevó también a pensarse como los modernos de la humanidad y de su historia, esto es, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie. Pero puesto que al mismo tiempo atribuían al resto de la especie la pertenencia a una categoría, por naturaleza, inferior y por eso anterior, esto es, el pasado en el proceso de la especie, los europeos imaginaron también ser no solamente los portadores exclusivos de tal modernidad, sino igualmente sus exclusivos creadores y protagonistas. Lo notable de eso no es que los europeos se imaginaran y pensaran a sí mismos y al resto de la especie de ese modo —eso no es un privilegio de los europeos—, **sino el hecho de que fueran capaces de difundir y de establecer esa perspectiva histórica como hegemónica dentro del nuevo universo intersubjetivo del patrón mundial de poder** [el subrayado es nuestro]. (Quijano, 2014, p.790)

¿Y cómo fue posible, en términos históricos, subjetivos y políticos, concretar la estrategia de difusión para que este nuevo universo intersubjetivo del *patrón mundial de poder* pudiera establecerse —y arraigarse— con extremada fuerza? A partir de los aportes de esta corriente de pensamiento y, especialmente, de los aportes concretos del autor que nos convoca, intentaremos fundamentar y "dar nombre" a esta estrategia bajo la categoría de "Dispositivos exógenos de formación"; motivo de reflexión del siguiente apartado de nuestro trabajo.

## **Dispositivos exógenos de formación y colonialidad del saber/poder**

El mar es dulce y hermoso, pero puede ser cruel.  
(Ernest Hemingway)

A lo largo de la presente introducción, intentamos dar cuenta de la forma de constitución de aquellos criterios impuestos por la Modernidad, tomando como punto "cero" de análisis la (re)configuración efectuada por los "moldes" sociales, políticos, étnicos, estético-culturales, económicos y, fundamentalmente, jurídico-cognitivos que (también) arribaron —y descendieron— con aquellos barcos en la conquista de América. Estos moldes son los que permitieron para nosotros situar (*sitiar*) —y concentrar lentamente— la estrategia de acumulación no solo referidas al caudal del oro y la plata, sino, a su vez, el caudal hegemónico de la futura formación educativa y el de la construcción (y reproducción) intersubjetiva del "nuevo mundo" a través de las prácticas.

Una vez más, *la colonialidad del saber ligada a la del poder*, desarrollada por Quijano, nos permitirá aseverar su relación con los procesos de formación docente. Esto es, el hecho de haber impregnado (o mejor dicho, en términos político-epistemológicos que la conquista no pudo ser ajena) a la ambición por el control de las formas de aprender y de enseñar para que dicho horizonte de la racionalidad moderna asegurara su patrón de poder.

De allí nuestra alusión a dispositivos exógenos como categoría que permite comprender los modos de construcción de las matrices originarias que permitieron consolidar la idea anterior. Sin embargo, será nuestra intención, también, señalar aquellos puntos de fuga que toda concentración de poder, también, libera. Es precisamente en aquellos puntos donde podríamos ubicar una segunda categoría, la de *dispositivos endógenos* vinculada al "quehacer" descolonial como praxis política e imperativo ético para nuestra *América profunda*.

Lo primero que quisiéramos señalar en el presente apartado es, entonces, la extraña sensación "bifronte" de sentirnos, por un lado, <política>, geográfica, identitaria y epistemológicamente como "latinoamericanxs"; y, por otro, (lamentablemente) haber *vivenciado* los "privilegios" (y también las resistencias) por llevar la tesitura ("blanquedad") *del invasor*. Esto opera en nosotros como una suerte de remembranza que demanda ser leída críticamente a la luz de una historia de los cuerpos y de las corporeidades que aún no ha sido reparada del todo en ninguno (o casi ninguno) de los distintos niveles (subjetivos, cognitivos, jurídicos, políticos, epistémicos, culturales ni, mucho menos, económicos) por la historiografía de la modernidad. Sí, en forma contraria, desde la reflexión crítica latinoamericana.

En la introducción, habíamos hecho referencia tanto a aquella suerte de *semántica de la subalternización* que podíamos encontrar en nuestros pueblos (y la cual no podía estar desvinculada de la Conquista o, mucho menos, de la operación política que dio origen a esta imposición del sistema-mundo de la modernidad); como, a su vez también, la de la no necesidad de tener que elegir entre meramente un pensar "*sobre hombros*" *ajenos* o la de (re)crear puentes que *desconozcan* aportes de otras culturas. El pensamiento descolonial, desde nuestro punto de vista, resuelve aquel enigma que suele presentarse ante la modernidad con carácter irresoluble. O, en todo caso, que cuando es resuelto, lo hace siempre para su propia *conveniencia y siendo funcional* a esas mismas estructuras de poder (en detrimento de interrogar y transformar las verdaderas causas que precisamente son las generadoras de miseria, desigualdad y la causante de "sobra" mundial de poblaciones). En este sentido, habíamos rechazado enfáticamente, desde esta corriente de pensamiento, la idea de la *modernidad* como pretensión de única *totalidad universalizante*.

Sin embargo, y afortunadamente, creemos que, en la Historia reciente-presente de nuestra América Latina, hay fuertes indicios disruptivos que nos llevan a pensar que la hegemonía de estas matrices, poco a poco, van entrando cada vez más en tensión y provocando una suerte de procesos de "deconstrucción" (a diferencia de los clásicos abordajes históricos inherentes con los procesos de construcción) de los Estados-Nación siempre tributarios a la modernidad.

Solo a fines de ejemplificar lo anterior, podríamos mencionar a grandes rasgos desde la revalorización de los conocimientos locales, expresados por una suerte de "giro territorial", en donde la escuela pública<sup>iii</sup> tiene que enfrentar nuevos rumbos y nuevas demandas, expresadas en nuevas interpelaciones muy diferentes a aquellas que la constituyeron en el siglo XIX, prácticas comunitarias, solidarias, relativas a las formas también otras de ejercer (auto)gobiernos —y de delegar— un poder más ligado al "pueblo" como categoría fundamentalmente política. Es una otra forma de nombrar aquel "*mandar obedeciendo*" con el fin de cuestionar las formas hegemónicas de tradición —y de traición— política de la cual tanto sabe nuestro continente.

Formas de (re)conocimiento que tienen más que ver con <saberes> y <sabores> que de una única forma de afirmación del aprender y del conocer únicamente desde aquellos dispositivos exógenos forjados a partir de aquellos moldes que, de la mano de los "*hombres*" y con "*la modernidad*", descendieron de los barcos.<sup>iv</sup> Volviendo a los mismos, insistimos en denunciar entonces su presunta condición "natural" de "totalidad".

La supuesta "totalidad" con la que se han presentado a lo largo de más de estos quinientos años de sometimiento, también ha impregnado, sin lugar a dudas, los dispositivos inherentes a las formas de aprender y de enseñar históricas: ¿cuántos de nosotros y nosotras hemos sido enseñados (*y ensañados*) a partir del pensar exclusivamente sobre el pensar que otros *nos han pensado por nosotros?*; ¿cuánto *nos han reflexionado*, pero sin ser convocados para esa reflexión?, ¿cuántos nos han cantado y nos han nombrado por nosotros sin tener en cuenta ni nuestras melodías ni nuestros nombres?. ¿Cómo hablar sin ser *autorizadamente* hablados antes?, ¿en qué contextos y bajo qué impedimentos?, ¿y quiénes son los/las que pueden aprender y quién no para esta lógica?, ¿dónde y cuándo? Estos interrogantes, al menos para nosotros, son los que permitirían amplificar la re-distribución de justicia —y soberanía— epistémica mediante la crítica a la categoría de "*dispositivos exógenos de formación*". Ya que sus lentos, pero firmes, pasos en la historia contemporánea van generando la urgencia necesaria para la creación de nuevos procesos de *deconstrucción*<sup>vi</sup> de los Estados-Nación.

Aquello demandaría de nuestra parte estar en condiciones de percibirnos en un nuevo paisaje político-epistemológico que comprendería desde el pasaje o desplazamiento de una mera "adjetivación" teorizadora, hacia la figura y rol del intelectual como un actor político sustantivo clave para ciertos procesos de (re)composición y formas inéditas en la búsqueda de *hacer pronunciar un cierto saber* en la historia contemporánea. Un saber que demandaría ser pensado desde la *responsabilidad* y *sentido* ético colectivo propio a una "intervención" *situada*. Lo anterior nos alejaría, entonces, de la mera satisfacción por una "transmisión" lograda exclusivamente mediante estos *dispositivos exógenos de formación* de los que ya hemos hecho mención y que tanto suelen caracterizar al recorrido histórico de nuestros programas de estudios, instituciones escolares y universitarias en la *modernidad*.

Si a partir de aquello intentáramos hacer una breve reflexión acerca del lugar "docente", del papel del "intelectual", de la enseñanza y de los aprendizajes en —y para— estos contextos turbulentos que nos atraviesan como región en la actualidad, deberían estar ligados, al menos para

nosotros, a su propia capacidad de permitir *identificar*, fundamentalmente, intervenir en aquellos *traumas* sociales, pedagógicos y políticos de nuestras existencias *locales*.

Por "locales" no solo estamos haciendo referencia a las problemáticas propias, sino, a su vez, a la potencia representativa que tienen en común con todas aquellas voces subalternas provenientes de diferentes partes, pero igualmente silenciadas por el mismo sistema-mundo global. Estas formas de generar silencios son las que ponen en riesgo los horizontes culturales propios y umbrales de dignidad de todas formas de vida que entran en disonancia y tensión con aquel sistema dominante en cuestión. Esto lo estamos pudiendo observar (lamentablemente) muy bien con todo lo que está aconteciendo mientras escribimos estas líneas, fundamentalmente en relación a Chile y Bolivia. De aquí que nuestras instituciones públicas, los movimientos sociales, las vecinales y las prácticas comunitarias, entre otras nuevas lógicas emergentes, tienen la maravillosa oportunidad *ética* de hacer todo lo posible al alcance de sus manos para generar (contra)lecturas necesarias y urgentes para los tiempos que corren.

Si partimos de la idea de que las exigencias situadas solo pueden ser configuradas para y por cada comunidad política, las nuestras, en este especial contexto, tienen que ver con poder concebir a nuestras universidades y escuelas como bastiones de creación de un tipo de conocimiento científico el cual no busque *ser* "solamente" académico, sino, por sobre todas las cosas, un saber de naturaleza fundamentalmente política, histórica y cognitivamente situada; abriendo, ampliando —y abrigando—, de esta manera, nuevos *recursos de amparo*: jurídicos, sociales, afectivos, económicos y culturales capaces de intervenir para la creación de un tejido social nuevo; y con un nuevo marco categorial para una región que aún sigue sufriendo los embates no solo de la colonialidad del *saber*, sino, a su vez, como el caso de Bolivia y de otras regiones de nuestra América andina, también de la *colonialidad del poder*, eje transversal del presente trabajo.

De allí este pasaje antes aludido de la "transmisión" a la intervención: ¿qué enseñamos "qué hacemos", en todo caso con "aquello recibido"?; ¿de quién/es o de dónde provienen aquellos conocimientos que consideramos "legítimos" y para quién/es son representativos?; ¿a quién/es incluye o cuáles colectivos sociales y/o conocimientos dejamos afuera cuando enseñamos?; es decir, ¿a quién/es visibiliza, favorecen o potencian nuestras acciones, nuestras prácticas profesionales o quienes quedan o quedarán por fuera, siempre, de las mismas?

Si es que estamos de acuerdo con estos interrogantes antes planteados, se torna necesario pensar a la educación —junto a su universo de prácticas— desde lógicas "otras" capaces de rupturizar aquellas matrices coloniales y de la modernidad, cuando las mismas ejercen opresión y doblegación hacia y en nuestros pueblos: ya sea por medio del racismo, de la "blanquedad" como un privilegio institucional y jurídico; de la explotación de la vida y del sometimiento económico, de la expropiación de la naturaleza; o de la dominación masculina y del sometimiento de la mujer.

Por eso, consideramos que en esta construcción de acuerdos, para esta suerte de "*agenda situada*" en y para "una región herida", la pedagogía (y lo "pedagógico"), entendiendo a la misma como un pseudónimo de una *política cultural*, todos nuestros sistemas formales de enseñanza públicos, al igual que de las redes de intervención estatales con incidencia en las esferas

institucionales más sensibles de nuestras poblaciones (ya sea éstas de índole privadas o públicas), deben y pueden seguir haciendo mucho al respecto: ya sea revisando lo conocido como renombrando formas de investigación educativas inéditas capaces de tensionar las matrices clásicas de formación.

En este punto, no solo incluimos como referencia algunos territorios que, como el colectivo feminista, afortunadamente ya han arribado con fuerza para quedarse, sino aquellos movimientos sociales insurgentes más recientes que aún necesitan de la *insistencia* (política, epistemológica, jurídica y ciudadana) para ser enmarcados como parte de un nuevo currículum andino/no colonial capaz de favorecer y alentar estos procesos de des-construcción de los Estados-Nación:

- La ampliación de investigación en estudios de género, de diversidades sexuales que podríamos englobar bajo la categoría de "pedagogía *Queer*"; de la educación rural/campesina; de productoxs de economías alternativas; de experiencias de aprendizajes populares progresistas, formales y no formales; la inclusión de la diversidad no solo en las escuelas, sino en los trayectos de formación en la educación superior; las nuevas corrientes de migrantes y el rol de la escuela que hacen eco en las nuevas formas de investigación/formación docente. En este punto, incluimos a las gloriosas maestras, siempre mujeres, quienes, muchas veces, aún sin tener una formación específica en interculturalidad, construyen pisos de alteridad a partir de su afecto, profesión y (re)conocimiento cotidiano al recibir, alojar y cooperar en la integración de esas infancias provenientes de países "condenados de la tierra" en este nuevo siglo; lo mismo sucede con sus padres y madres en las Universidades Públicas. Por último, en este nombrar incompleto, la ampliación del repertorio de voces demanda revisar y democratizar saberes y formas horizontales de aprender y enseñar desde otras perspectivas y cosmovisiones identitarias y culturales diversas, representando un desafío compartido tanto por escuelas como en la universidad; siendo siempre necesario amplificar la articulación política y participación e inclusión colectiva en todas las áreas, y en todas trayectorias de vidas del sujeto para asegurar un "buen vivir" (colectivo) en oposición al "vivir bien" (para pocos) propuesto por el capitalismo global.

¿Cuál sería, entonces, parte de los desafíos de enseñar y de aprender en un contexto de sujetos violentados y de violencias ejercidas en nuestros escenarios latinoamericanos?: quizás la de devolver la potencia de todas formas de vida, culturas y sociedades en donde el sufrimiento se torne paisaje. Y para lograr esto, como dijimos antes, la Universidad y la Escuela Pública tienen y seguirán teniendo mucho que ver, no solamente a los fines de "acumular" un saber, sino para comprender la formación pedagógica como una política de intervención cultural "aquí y ahora". ¿Será tarea fácil? No, seguramente. A la escuela le tocará seguir siendo esa institución colectiva maravillosa refugio de distintas formas de niñez e infancias en donde la vida y los saberes se despliegan incesantemente. Y a la Universidades Públicas, en toda región, nos tocará el arduo papel de ser "proa" de vanguardia, para visualizar latidos sociales y nuevas demandas históricas de las nuevas gramáticas urbanas y periféricas, sin dejar nunca atrás a aquellos colectivos y minorías que

podrían observarla como una institución "naturalmente" imposible para sus vidas. Puesto que, en todo caso, la "imposibilidad" nunca será simbólica, sino que descansa, por sobre todas las cosas, en las raíces de la injusticia social, política y económica históricas de nuestros pueblos sometidos.

Destejer el telar colonial impregnado de nuestra historia y deconstruir los procesos clásicos de configuración de los Estados-Nación implica, necesariamente, re-hilvanar y devolver los colores y plenitud epistemológicas, políticas, históricas y culturales de una *wiphala* profanada, pero que sigue resistiendo a pesar de todo. Por eso, decimos que estas discusiones acerca de un camino "otro" para la (re)construcción de nuevos saberes y (re)conocimientos tiene que acontecer tanto adentro como por fuera de las aulas y, "metafóricamente", *por dentro y fuera* de aquellos barcos que negaron nuestras historias con el fin de poder visualizar un presente y un futuro distintos. No es nada más y nada menos que aquello que Quijano (2014) nos enseñó al *proclamar* que:

Lo que aquí propongo es abrir una cuestión crucial de nuestro crucial período histórico: Bien Vivir para ser una realización histórica efectiva, no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y a la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativos a la Colonialidad Global del Poder y a la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada. (Quijano, 2014, p. 847)

Y para más adelante aseverar:

Se podría decir que en América Latina el resultado principal fue la remoción del "Estado oligárquico" y de algunas de sus instancias en la existencia social de la población de estos países. Pero ni su dependencia histórico/estructural en la Colonialidad Global de Poder, ni los modos de explotación y de dominación inherentes a este patrón de poder, fueron erradicados o alterados suficientemente como para dar lugar a una producción y gestión democráticas del Estado, ni de los recursos de producción, ni de la distribución y apropiación del producto. Ni el debate logró, a pesar de su intensidad, liberarse de la hegemonía del Eurocentrismo. (Quijano, 2014, p. 849)

Por eso consideramos, sencillamente, la necesidad de no solo re-significar, sino, por sobre todas las cosas, *deconstruir* aquellos dispositivos exógenos en cuestión, hacerlos "dialogar" y volverlos endógenos. Y es en nuestras escuelas y hospitales públicos, nuestras vecinales y bibliotecas populares, nuestros clubes y huertas comunitarias, nuestros barrios, ciudades y aldeas, sindicatos, cooperativas y nuestras universidades públicas (de *pueblos*) donde construimos, vivimos, soñamos e imaginamos que un mundo otro puede —y debe— hacerse carne en *todxs nosotrxs*.

Lo anterior, a través de un compromiso ético ineludible con aquellas alteridades descartadas por el continuum histórico de la modernidad para este sistema-mundo capturado aquel 12 de octubre de 1492. Y con la finalidad última de que, cuando en este "andar de la vida", escuchemos *insistentemente* que hay "gente que sobra" y, por ende, debe ser "eliminada" indirecta o directamente como "única opción" o "requisito" (tácito), pero absolutamente indispensable para

la propia sobrevivencia de aquel sistema en cuestión, lo vivenciado en nuestras aulas y también por fuera de ellas, colectivamente, puedan contribuir sin lugar a dudas a impedir tomar ese camino.

### **Consideraciones finales: “Aníbal Quijano: el Quijote Andino y de las Pampas”**

La libertad es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierran la tierra y el mar; por la libertad, así como por la honra, se puede y debe aventurar la vida. (Cervantes, El Quijote de la Mancha)

La clasificación racial de la población, y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos.

(Quijano, “El Quijote” andino)

La inclusión de estas dos citas, que preludian las reflexiones finales del presente trabajo, intentan articular y nombrar dos pasajes de la Historia, las cuales, aparentemente, debido a sus diferentes contextualizaciones, jamás podrían ser “cruzadas”, al menos para los rigurosos ojos eurocéntricos de la metodología e historiografía (colonial) con la cual hemos sido *enseñados* en la modernidad. Sin embargo, las contribuciones de la obra de Aníbal Quijano se inscriben en los aportes realizados en una corriente de pensamiento que nos invita y *nos interpela* hacia una búsqueda de reconstrucción de caminos y huellas epistemológicas, políticas, culturales y sociales muy diferentes a las cuales nos constituimos como *totalidad*, con el fin de animarnos a pensar(nos) desde aquel otro registro olvidado por la Historia.

Quizás sea por ello que prefiramos, al menos en este caso, aludir más al concepto de “huellas” que de matrices: puesto que estas últimas ya indican una pre-figuración dadas “a priori” que deberían poder “regenerarse”. En cambio, en la búsqueda de una revalorización de lo “propio” en el mundo andino, la idea de “Huella” implica una revisión, búsqueda, reconocimiento y reconstrucción (puesta “en valor”) de un camino antes trazado por otras personas que así lo posibilitaron. Caminos en donde, como hemos visto, sea posible incorporar nuevas aristas y

modalidades, sin ser ignorada (y muchos menos *aniquilada*) esta existencia previa. Es esta idea de un *reconocer reivindicante* como metáfora de "nueva" justicia la que debería poder alojar y hacer dialogar los procesos de *transmisión* de las identidades *histórico-geoculturales* suscitadas en la modernidad con estas, nuestras alteridades negadas.

De allí nuestra metáfora de unión entre el *Quijote* de Cervantes, considerada como *la primera gran novela literaria de la modernidad* y la obra de Aníbal Quijano,<sup>vii</sup> tendiente a *conciliar* las miradas entre aquella estructuración del mundo y la que nuestra propia realidad suponen. Una metáfora que nos permite pensar también en relación a la lucha entre la *colonialidad y la resistencia* como *mares y ríos*. Y es que cuando uno se anima a visitar las genealogías acerca del enseñar y del aprender, ciertas metáforas "portuarias" ligadas con la cultura, el misterio intrínseco del mar, y con el misterio ancestral inherente al folclore andino, resurgen como dos mundos culturales que se chocan, se (des)encuentran (disrumpen), disputan y reconcilian. Es un (re)pensar de la historia que nos une a partir de los ríos que simbolizan siempre lo propio, lo "local" junto a la "amenaza" exógena que conlleva, siempre, el mar.<sup>viii</sup>

No obstante, no hay que confundir la pacífica quietud que tienen nuestros ríos en su "ser y estar" con mera docilidad ni subordinación. Suele decirse que al <río> *hay que conocerlo y mucho*. Y del mar bien sabemos acerca de su *majestuosidad neptuniana* asumida como *totalidad* desde 1492. Sin embargo, la obra de Quijano, es mar y río a la vez. O, mejor dicho, a *pesar del mar*, como todos en nuestra América tras la Conquista, nos interpela a no caer "seducidos" —ni mucho menos doblegados— por "cantos de sirena", sino, contrariamente, al ser una obra intelectual y amplificadora de la vida, nos invita a luchar por una posición subjetiva no acomodaticia frente a las opresiones naturalizadas por este sistema-mundo.

En este sentido, es que nos interesa señalar la existencia en la Historia de ciertas personas y ciertas obras que nos permitieron marcar un camino. Un "puñado" de seres especiales entre los que se cuentan, sin lugar a dudas, Aníbal Quijano junto a hombres y mujeres de su generación que posibilitaron conformar este bastión de lucha de pensamiento y que transformaron, a través de su existencia comprometida, su propio contexto: aquí, antes y ahora.

Entre solo alguno de los nombres de la Historia (siempre incompleta, por cierto) que oficiaron de "puentes" en este proceso de la modernidad aquí compartido, incluiríamos en esta memoria al inconmensurable Bartolomé de Las Casasy al gran Guamán Poma de Ayala (1534-1615) quien, debido a su origen andino, quisiéramos poder dedicarle unas breves líneas.

Cronista indígena y artista quien, ya situándonos en pleno Barroco Colonial, e inclusive mucho antes que la publicación del *Pictus Orbis Latinus*<sup>ix</sup> del inmenso humanista Comenio (1592-1670) tuviera lugar, él mismo ilustró sus *Corónicas (crónicas)* y "*buen Gobierno*" (usando lo de buen gobierno como una ironía porque lo que hacían era matarlos), narrando acerca de cada lugar, de cada territorio indígena ocupado por los conquistadores y haciendo la re-traducción del relato indígena al español. Esto es, por medio de una sociología de la imagen, pero desde el punto de vista de aquella alteridad negada, narrar cómo fueron los sucesos históricos. De esta manera, Guamán Poma llevó a cabo su re-traducción semiótica de ambos mundos (el mundo andino y el mundo



colonial) desde el anhelo de construir un presente y un futuro diferentes: de coexistencia, convivencia y subordinación —porque ya nada podía hacerse ante la presencia española en aquel momento para él—, pero, al menos, anhelaba sin sometimiento.

Pero también, quizás algo igual o más importante para compartir en relación a la escritura en el presente trabajo, es que la figura de Guamán Poma representa parte de esta (escasamente) clase de sujetos, capaces de modificar el rumbo de las vidas, de la(s) historia(s) con las cuales permitió afirmar las existencias negadas de la Conquista con las mismas "armas" lingüísticas del invasor. Constituye, para nosotros, una de aquellas personas que "prendieron" la chispa del fuego *descolonial* en la Historia, a partir de su propia mirada de genuino y silenciado progresismo mestizo el cual contribuyó, por un lado, al surgimiento de una racionalidad política inédita de vanguardia, referida a los procesos de resguardación identitarios y de revalorización de saberes y existencias locales situadas, por el otro.

Es gracias a lo anterior nuestra insistencia en "deslizar" teóricamente aquello que podríamos ubicar como el "origen" (es decir, como expresión política o huella original) de la génesis en estas tierras, de lo que hoy denominamos como "Movimientos Sociales" emergentes en el siglo XXI: en el sentido de poner voz a los más débiles y ejerciendo a la vez una dura crítica hacia aquellas prácticas que se presentaban como "buen gobierno", pero a costa del genocidio indígena.

Retomando "al mundo del Quijote y al mundo de Quijano", creemos que están representadas aquí las metáforas implícitas que simbolizan las luchas dadas entre los "molinos de agua" que recuperan tierras y "los molinos de vientos" que despejan caminos y rescatan huellas para mejor identificar y comprender los *imaginarios* de la Conquista, devenidos como mecanismos *reales* que permitieron la modernidad. Esto último para recuperar la afiliación de lazos comunitarios y solidarios perdidos (pero no ausentes) capaces de suturar las heridas (coloniales) a lo largo del mundo.

Puesto que, si tales mecanismos fueron llevados a cabo (solo) *por hombres de su tiempo*, es necesario, entonces, cambiar la lógica con la cual *la temporalidad opera y se internaliza* en el *nuestro*, haciéndola *propia, local, regional, femenina, actual y colectiva*. Este camino nos lo han enseñado, primero, las mujeres provenientes de todo el mundo, de todos los pueblos, culturas y procedencias sociales que vienen luchando contra los imperativos de la modernidad que no solo las posterga, sino que también las mata; las infancias y juventudes desclasadas de todo orden jurídico y cognitivo; y las ancianidades descartadas para este sistema-mundo. Creemos que es necesario caminar horizontalmente para recartografiar nuevos mapas y habitar nuevas geografías en donde no solo quepamos todos, sino en donde podamos volver a concebir la tierra y a la naturaleza como pseudónimo de una existencia digna.

Semejante proyecto "otro", aunque se invista como "imposible" o se lo descalifique como "utópico", es el único (al menos para nosotros) por el cual vale la pena luchar; y el cual exige alentar procesos inéditos de *(de)construcción de los Estados-Nación*. Para tal fin, la obra de Quijano nos permitió (re)situarnos tanto política, como epistemológica y *espiritualmente*, en un sitio en donde nos sentimos alojados, reconfortados y briosos por aquella búsqueda y lucha en cuestión. De esta

manera, y a modo de última síntesis (o advertencia) metodológica, no nos interesó aquí en demasía, entonces, hacer una suerte de "relevo" constantes de citas de su trabajo, como sí, por sobre todas las cosas, señalar que el mismo fue posible escribirlo solo gracias al efecto, "afecto" —de sentirnos *afectados e interpelados*— a partir de su obra, vida y existencia. En este sentido, "jugar" con las metáforas de un "Quijano-Quijote", implicó para nosotros subrayar, en todo caso, el esfuerzo por renombrar una *hidalguía* no titulada, expresada en la *nobleza* existente de nuestros pueblos amerindios y hacerla extensiva a todos los que sufren por esa misma subalternización.

A modo de palabras finales para esta semblanza descolonial, en esta suerte de "Treno" andino, quisiéramos aludir a lo compartido por el Filósofo Alemán Leibniz (1646-1716) cuando, en plena racionalidad eurocéntrica, y a modo de homenaje ante la partida del antes nombrado Juan Amós Comenio, sostuvo: "Quien quiera contarse entre los buenos, te honrará, Comenio, y honrará a tus esperanzas y sueños" (citado en Abbagnano y Visalberghi, 2000, p. 302).

La metáfora acerca de los *ríos* como resistencia y de los *mares* como representantes de una doble condición: o bien de *colonialidad*, o como condición de liberación, implicaría entonces un esfuerzo de re-trabajar con los modos y condiciones bajo las cuales la *colonialidad del poder*, como categoría epistemológica, pero fundamentalmente política, pudo establecerse a lo largo de la modernidad. Sumado a esto, la contribución de Quijano para repensar cómo podría llevarse adelante un trabajo de *deconstrucción de los procesos de configuración (inéditos) de los Estados-Nación* en oposición a los abordajes clásicos que solo nos hablan —y recuerdan— acerca de sus procesos de construcción en la modernidad; más la invitación a pensar *junto a* hombres y mujeres "gigantes" de nuestra Latinoamérica para que un nuevo camino "Quijotesco-Andino", de unión y de utopías, sea posible; nos llevan a concluir el presente trabajo agradeciendo de la misma manera, y así poder exclamar: *quien quiera contarse entre los buenos y las buenas, te honrará, Quijano, nuestro querido Quijote Andino y de Las Pampas; y honrará a tus esperanzas y también tus sueños; honrará a tus luchas por un mundo más justo, solidario y ético; y a tu vida puesta al servicio para combatir la angustia y el sufrimiento; honrará la exigencia ineludible de existir en dignidad para todos nuestros pueblos; en cualquier lugar del mundo donde habite la agonía, donde persista el desconsuelo; y tu lealtad hacia esa Abya Yala, tierra ancestral húmeda y mojada que, a pesar de todo, sigue uniendo, nos cuida, protege, que nos extiende su mano, y hermanados, resiste, lucha y aún espera.*

**Jueves soleado, cálido y óptimo para la planificación de la esperanza, a fines del mes de febrero de 2020, en una ciudad al Sur de la Patria Grande.**



ST, Cristina Prado

<sup>i</sup>Este relato último, habiendo sido abordado ya extensamente por el filósofo de la alteridad Emmanuel Levinas (1993), y retomado por Enrique Dussel en algunos de sus múltiples y brillantes análisis posteriores, con el fin de articular la ética y su relación con las alteridades negadas en la conquista (1994, 2009). A este último, también, extendemos nuestra inmensa gratitud por habernos interpelado a través de su obra y alentado, a su vez, *ser alguien distinto* en el campo de la transmisión, de la Alteridad, del registro del Otro y la enseñanza.

<sup>ii</sup>Yerba mate como metáfora de representación del Sur, especialmente, aludiendo a la República Argentina, aunque su uso y consumo abarquen también a Uruguay, Chile y el sur de Brasil, entre otras regiones que la hayan adoptado. Pero, en el caso de Argentina, ameritaría un abordaje diferente que implicaría una doble articulación: tanto en relación a su “lejanía” geográfica del epicentro de la Conquista; esto es, relativa a sus formas de implementación —y a la vez poder analizar cómo operó y opera— la “blanquedad” producto de las inmigraciones (y por ende, el eurocentrismo que emana de las mismas) como categoría “imaginaria” de “autopercepción” geopolítica diferente en relación a la diferencia colonial y a los pueblos con mayores cantidades de habitantes locales provenientes de pueblos originarios, afroamericanos, amerindios que no fueron ni del todo aniquilados y/o, posteriormente, invisibilizados. “Era rubia y sus ojos celestes” (*reflejaban la gloria del día*), quizás pueda sintetizar aquello que buscamos poner tensión a partir de esta letra en este tango que no por esto último no cantaba maravillosamente Carlos Gardel, apodado el “Zorzal Criollo”.

<sup>iii</sup>En este punto, insistimos en que el objetivo aquí planteado, para este trabajo con carácter de semblanza hacia Quijano, consiste en brindar un panorama general, un marco de referencias teórico-empíricas amplias “inéditas” extraídas de nuestro horizonte de investigación y docencia interesadas fundamentalmente en aprender e investigar de los cambios suscitados y “fechables”, para nosotros, a partir de las crisis iniciadas a principios del nuevo milenio en diversos países. Creemos que las mismas necesitan ser comprendidas como crisis políticas, subjetivas, que significaron, en la región, la interrupción de toda una gran “oleada” neoliberal (y que tuvo su mayor “resonancia” e inicio, con la explosión de la crisis del 2001 en la República Argentina). De este modo, nos interesa, exclusivamente, interrogar acerca de cómo estas nuevas transformaciones fueron

capaces de oficiar de coordenadas *otras* para permitir poner a la escuela pública tradicional del siglo XIX junto a todos sus presupuestos epistemológicos y filosóficos que le otorgaron status y sentido a lo largo de todo el siglo XX, fundamentalmente en *tensión* con las nuevas formas de interpelación política, territoriales y ciudadanas expresadas como "nuevas problemáticas educativas" en el siglo XXI.

<sup>iv</sup>No es un dato menor la consideración del hecho de ser **hombres** con las problemáticas contemporáneas ligadas al género que están atravesando toda Latinoamérica y el empoderamiento de derechos de disidencias y diversidades sexuales. No es un dato menor ya que nos habilita a tener en cuenta las futuras configuraciones dadas a través de los siglos entre lo que constituirá el Gran Ensayo de acumulación de capital por invasión extraccionista, el patriarcado, la dominación masculina y el imperialismo colonial "heteronormativo"; y su forma de expresión "culmine" en las actualizaciones de las "oleadas" neoliberales acontecidas en el mundo y, especialmente, en Latinoamérica. La metáfora de pensar al neoliberalismo como "oleadas" intenta recuperar, en el centro de la escena, la génesis de la Conquista. Una suerte de "hilo conductor histórico", que podría pensarse entre la Conquista —conquista de los cuerpos y subjetividades— y la marcha de "*Ni una menos*" como puntos de conexión e indagación política. Ya a principios de los años treinta del siglo XX, Virginia Woolf (en su texto *Tres Guineas*, 1938), le responde a un lector (masculino) quien le pregunta *cómo podrían ayudar para detener las guerras*. Parte de aquella respuesta (que Woolf se toma tres años en contestar a través de una magistral argumentación investigativa), tiene que ver con que a las "mujeres, nunca nos interesó la guerra". Esas son cosas de hombres (habrá que esperar hasta Margaret Tachter para encontrar la primera mujer cumpliendo ese rol en el siglo XX representante del conservadurismo neoliberal). De esta manera, la autora deconstruye el locus masculino de enunciación histórica, y poniendo de relieve las relaciones históricas dadas entre guerras, privilegios masculinos, dominación del cuerpo femenino y autoritarismo. Susan Sontag (2003), gran ensayista y filósofa estadounidense en su libro *Ante el Dolor de los demás*, aborda el *dolor social* desde esta perspectiva de género y haciendo alusión, en su introducción, a esta obra de Woolf.

<sup>v</sup>No creemos casual, por el motivo anterior, hallar que la mayoría de las canciones patrias utilizadas para representar a cada Nación en Latinoamérica (es decir, bajo las formas de composición estilísticas intervinientes que sirven para denominarlas como "Himnos Nacionales" en los distintos países) revelaran, en forma exclusiva, formas de composición "académicas" (y hegemónicas) homólogas a las instituidas en Europa en aquel momento. O también, a su vez, que ninguna de ellas pudiese reflejar o contener recursos musicales característicos inherentes a las expresiones musicales populares de su propio tiempo. Por el contrario, no dejan entrever siquiera algún sesgo de "heterogeneidad" como elemento organizador y autorizador del discurso musical de la época. Será necesario ahondar en otros géneros de la época para hallar en las composiciones musicales la inclusión de elementos populares como metáfora de la búsqueda y afirmación de una identidad musical propia.

<sup>vi</sup>Tomamos como referencia teórica la categoría disruptiva ampliamente abordada en el campo académico de *deconstrucción* posibilitada por el filósofo francés Jacques Derrida (1967), pero sin por esto caer en la "tentación" de "hacer lo mismo" de lo que intentamos alejarnos: esto es, concebirla meramente como parte de una "jerga" metalingüística inherente a dispositivos exógenos o "moda intelectual" dominante. En forma opuesta, nuestro interés está en intentar evidenciar que: si en la Historiografía oficial los abordajes clásicos nos "hablan" de los procesos de construcción de los Estados-Nación, ahora se torna imperiosamente necesario (al menos para nosotros) hablar de procesos de deconstrucción de los mismos, a la luz de ciertos acontecimientos de nuestra historia local y latinoamericana.

<sup>vii</sup>Y que, dicho sea de paso, siempre nos suscitó una "romántica" curiosidad el hecho de que el personaje del Quijote, al revelar su verdadero nombre al final de la obra, este coincidiera con las iniciales de Aníbal Quijano: Alonso Quijano (A.Q. y A.Q.).

<sup>viii</sup>Quizás en un futuro trabajo podamos pensar en la posibilidad de que la categoría geográfica de "Polders" (como descripción de las superficies terrestres ganadas al mar del Norte) pueda ser pensada a su vez como metáfora política de lucha, resistencia inherente al pensamiento descolonial, para graficar nuestros esfuerzos, por ser "tierra" propia, frente a las tierras robadas por el Atlántico.

<sup>ix</sup>El *Orbis Sensualium Pictus*, traducido como "*El mundo sensible —o visible—*", según las traducciones, *en imágenes*" (Comenio, 1658), reunía todo aquello "importante" con el fin de ser enseñado en los umbrales del proyecto pedagógico de la modernidad. El *Corónicas y buen gobierno* de Guamán Poma, en cambio, podríamos pensarlo también como el primer gran intento *pedagógico* de registrovisual del mundo —pero insensible/invisible— y como la otra cara producto de aquel mismo proyecto, en imágenes. Esto es, dirigida a los adultos, y "silenciadas", olvidadas por el registro de la historia. No es casual que dicha invisibilidad haya atravesado más de cuatro siglos hasta su hallazgo, también, casual, mediando el siglo XX.

## Bibliografía

- Abbagnano, N. y Visalberghi, A. (1993). *Historia de la Pedagogía*. México: FCE.
- Bauman, Z. (2005). *Globalización, consecuencias humanas*. México: FEC.
- Castro Gómez, S. (2007). Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En S. Castro Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Pontificia.
- Cervantes, M. (1943). *Obras completas*. Barcelona: Aguilar.
- Comenio, J. (1993). *El mundo sensible en imágenes*. México: Miguel Ángel Purrúa Editores.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona: Tusquets.
- De Las Casas, B. (2011). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Plural Ediciones.
- Dussel, E. (2009). *Política de la Liberación Arquitectónica. Volumen II*. Madrid: Trotta.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Guaman Poma De Ayala, F. (1987). *Nueva crónica y buen gobierno*. México: Siglo XXI.
- Hemingway, E. (1989). *El viejo y el mar*. Mérida: Dante Quincenal.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José: DEI.
- Holloway, J. (2010). *Crack Capitalism*. New York: Pluto Press.
- Houtart, F. (2009). *Deslegitimar el Capitalismo, Reconstruir la esperanza*. Buenos Aires: CLACSO.
- Kusch, R. (2007). *Obras Completas*. Rosario: Editorial Fundación Ross.
- Lévinas, E. (2000). *Ética e infinito*. Madrid: Machado libros.
- Lévinas, E. (2001). *Entre nosotros*. Valencia: Pre-Textos.
- Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Tratado sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

- Porta, L. y Yedaide, M. M. (Comp.). (2017). *Pedagogía(s) Vital(es), Cartografías del pensamiento y gestos ético-políticos en perspectiva descolonial*. Mar del Plata: Eudem.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En H. Bonilla (ed.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (pp. 437-447). Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2001). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. En W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El Eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, A. (2013). Entrevista de Eduardo Arroyo Laguna. Aníbal Quijano: Padre de la Colonialidad del Poder. Recuperado de: [www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal\\_quijano.pdf](http://www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal_quijano.pdf).
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segalés, J.J.B. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal.
- Spivak, G. (2013). *Sobre la deconstrucción. Introducción a "De la gramatología" de Derrida*. Buenos Aires: Hilo Rojo.
- Woolf, V. (2018). *Tres Guineas*. Buenos Aires: Editorial Godot.